

SPINOZA

Éthique

Les Classiques de la Philosophie



ÉTHIQUE

SPINOZA

Éthique

INTRODUCTION, TRADUCTION, NOTES,
COMMENTAIRES ET INDEX DE ROBERT MISRAHI

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

© Éditions de l'Éclat, 2005, Paris-Tel-Aviv, pour la présente édition.
ISBN : 978-2-253-08920-9 – 1^{re} publication LGF

Avant-propos

Lorsque, en 1993, les PUF publièrent ma traduction de l'*Éthique* de Spinoza, j'en fus particulièrement heureux. Tous mes étudiants et un vaste public cultivé allaient enfin disposer d'une traduction où l'on ne confondrait pas *affectus* et *affectio* et d'un commentaire assez détaillé (par une introduction, des notes et un index) pour faire comprendre que Spinoza est un philosophe de la liberté heureuse et non pas seulement le philosophe de la totalité et de la nécessité.

Ma joie se doublait d'un espoir : un jour viendrait où ma traduction serait éditée en livre de poche et toucherait ainsi son véritable public, le grand nombre.

Mon optimisme ne fut pas déçu, mais les PUF restèrent étrangères à cet ultime accomplissement. Intéressées par d'autres projets et d'autres auteurs (se disant « spinozistes », mais fortement soumis aux « passions »), les PUF négligèrent totalement le devenir de ce livre.

Ce fut Michel Valensi, directeur des Éditions de l'Éclat, qui accepta de rééditer ma traduction en 2005. C'est grâce à lui que ce livre put continuer son cheminement et que, j'en suis persuadé, s'est peu à peu diffusée une connaissance plus exacte et moins tendancieuse du spinozisme. Qu'il en soit ici remercié.

Mais nous reconnaissons, Michel Valensi et moi, que la diffusion de l'*Éthique* restait néanmoins limitée et que cet ouvrage fondateur, qui ouvrait la modernité à la démocratie et à l'espoir d'une sagesse heureuse, n'avait pas encore atteint son public, qui est le grand nombre. Et les Éditions de l'Éclat

n'avaient pas la capacité matérielle de mettre en œuvre une édition de poche, qu'elles auraient aimé pouvoir réaliser.

C'est grâce à Jean-Paul Enthoven et au Livre de Poche que ce but va pouvoir être atteint. C'est par eux que va se trouver réalisé l'accomplissement véritable du destin de l'*Éthique* : une diffusion vers le grand nombre, qui soit la diffusion de l'authentique pensée de Spinoza. Que Jean-Paul Enthoven en soit ici particulièrement remercié.

L'édition, en livre de poche, d'un ouvrage aussi « difficile » que l'*Éthique* n'est pas seulement l'heureux aboutissement du destin d'un grand livre. Elle est aussi un événement daté qui concerne notre temps au plus près.

Chacun sait que notre pays, comme l'Europe et une grande partie du monde, est en crise. On peut aussi souligner le fait que, en France, la crise s'exprime par des actions (violentes et non violentes) qui symbolisent une très profonde insatisfaction, sinon même un désespoir. Or c'est peu de dire qu'aucune des forces en présence ne dispose d'une philosophie éthique et politique qui serait en mesure de répondre aux questions posées par cette crise.

C'est précisément à l'élaboration d'une telle philosophie pour notre temps que prépare la diffusion sérieuse de *L'Éthique*. En effet, nous avons besoin d'une philosophie qui soit à la fois une pensée radicalement neuve et une doctrine extrêmement rigoureuse et gratifiante.

Il est clair que l'opinion publique n'est guère préparée à entendre et à désirer une telle philosophie. Ce pourrait précisément être le rôle de l'*Éthique* de préparer l'opinion à de toutes nouvelles attitudes, à de toutes nouvelles manières de penser. *L'Éthique* serait alors l'itinéraire de formation qui ouvrirait au désir d'une sagesse, c'est-à-dire d'une éthique et d'une politique de la libre joie.

Mais pourquoi, dès lors, ne pas diffuser seulement le texte de Spinoza, son *Éthique* nue comme la vérité (ou comme « la meilleure des philosophies », ainsi qu'il le dit lui-même) ?

C'est parce que l'*Éthique* est une argumentation rigoureuse et abstraite qui, par sa forme (« mathématique », c'est-à-dire déductive), risque d'occulter ou de rejeter dans l'ombre son contenu existentiel. Or ce grand nombre auquel s'adresse

le livre de poche n'est pas forcément préparé à la pratique et à la lecture d'une argumentation conceptuelle au langage bien spécifique. C'est donc en bonne logique que *Le Livre de Poche* peut proposer une édition de *l'Éthique* qui soit accompagnée d'une longue introduction, de commentaires amplement développés en notes et d'un index analytique qui permet orientation, recherche et récapitulations.

Mais l'espoir du traducteur reste bien clair : il s'agit de conduire le lecteur de Spinoza vers le désir d'une libre joie aux mille aspects concrets, et vers la certitude qu'une telle joie est effectivement accessible et réalisable. Le bonheur et la démocratie ne sont pas réservés aux « élites ».

Robert MISRAHI.

Introduction générale

L'œuvre de Spinoza n'est pas séparable de sa vie. Mais celle-ci n'est pas réductible à l'image du philosophe solitaire, menant une existence tranquille et retirée, partagée entre la méditation des vérités éternelles et le polissage des verres optiques. Cette vie est l'existence concrète d'un penseur malade et excommunié, combattu par la plupart de ses contemporains, inscrit dans une situation historique et personnelle précise : celle d'un Juif ni croyant ni orthodoxe, vivant au xvii^e siècle dans le pays le moins despotique d'Europe, les Provinces-Unies, ouvertes aux victimes de l'Inquisition espagnole et portugaise du xv^e siècle. La situation existentielle de Spinoza est celle d'un philosophe juif laïque qu'on a pu « accuser » d'athéisme au cœur du xvii^e siècle, et dans le pays le plus démocratique d'Europe. C'est aussi et surtout celle d'un individu existant, universel et singulier, qui tente de hausser au niveau de la vie humaine la plus intense et la plus éclairée, cette situation historique à laquelle il ne se réduit pas.

Rappelons quelques faits essentiels. Baruch d'Espinoza est né à Amsterdam le 24 novembre 1632 ; il mourra le 21 février 1677, à l'âge de quarante-quatre ans, atteint d'une maladie pulmonaire. Il se fera appeler *Benedictus de Spinoza*.

Il fait ses études bibliques et talmudiques dans les écoles rabbiniques d'Amsterdam, puis il suit des cours à l'Université de Leyde et apprend le latin chez le « libertin » Van den Enden, où il rencontre des protestants libéraux (autour de 1652). En 1655, il rencontre également Juan de Prado, Juif marrane immigré d'Espagne, savant et déiste. Avec cet ami, il participe à des *tertulias*, réunions d'amis philosophes. En 1656, une tentative d'assassinat est dirigée contre lui par un Juif fanatique. Le 27 juillet 1656, Spinoza est excommunié par la Synagogue, selon le rite du *Herem* (« malédiction », accompagnée de l'interdiction définitive de communiquer avec le condamné).

C'est en 1660 que Spinoza s'installe dans le village de Rijnsburg, près de Leyde. Autour de lui, s'organise un cercle d'études avec des réformés non calvinistes (collégiants) qui deviendront ses amis : Jarig Jelles, Simon de Vries, Peter Balling. Spinoza (qui ne travaille plus dans la maison d'exportation de son père) vit du polissage et de la vente des verres optiques à travers l'Europe. En 1663, il s'installe à Voorburg, près de La Haye. La même année, il publie les *Principia philosophiæ cartesianæ* (l'un DES DEUX SEULS ouvrages publiés du vivant de l'auteur, le second étant le *Tractatus theologico-politicus* (*TTP*) publié anonymement en 1670 et défendant le principe de laïcité, une lecture scientifique de la Bible, et l'idée de pacte démocratique). Dans cette période, vivent à La Haye les protestants français Saint-Évremond et Saint-Glain, qui traduira le *TTP*. Après la publication du *TTP* en 1670, Spinoza doit quitter Voorburg pour La Haye où il loge chez le peintre Van der Spick.

C'est Van der Spick qui dissuade Spinoza, en 1672, de plaquer une affiche accusatrice (« *Ultimi barbarorum* ») contre les assassins des frères de Witt (au cours de la guerre franco-hollandaise, et dans le contexte des luttes des ultra-calvinistes et orangistes, contre les républicains, amis de Spinoza).

En 1673, Spinoza refuse une offre d'enseigner à l'Académie de Heidelberg (cf. Lettre 48) ; la même année il rencontre (secrètement) Condé à Utrecht. En 1675, il projette, au cours d'un voyage à Amsterdam, de publier l'*Éthique*, mais il doit renoncer à son projet, en raison de l'hostilité et des menaces de poursuites ou de scandale (cf. Lettre 68). L'*Éthique* était en chantier depuis 1661. En 1676, Spinoza, gravement malade, doit interrompre une traduction hollandaise du Pentateuque, une *Grammaire hébraïque* et un *Traité de l'Arc-en-ciel*. La même année, il reçoit Leibniz et lui lit des extraits de l'*Éthique*.

Le 21 février 1677, Spinoza meurt à La Haye. Son ami Louis Meyer rassemble les manuscrits qui, après un cheminement obscur, se perdent, après que l'éditeur Jan Rieuwertz eut publié les *Opera posthuma* dès novembre 1677*.

* Dans les notes et l'index nous désignerons par leur titre en français deux œuvres de Spinoza : *Les Principes de la philosophie de Descartes* et *Pensées*

L'existence de Spinoza est essentiellement constituée par son travail philosophique : c'est par la réflexion et l'écriture qu'il comprend et dépasse la situation historique où il se trouve, les projets de ses contemporains, les problèmes politiques qu'ils soulèvent, et les fondements philosophiques de ces problèmes et de leur solution. Au-delà du politique et du religieux, Spinoza se propose de mettre en lumière les fondements existentiels, rationnels et universels de l'activité humaine. Il est simultanément le contemporain de son temps et le contemporain de l'homme universel qui s'exprime concrètement dans et par sa propre existence.

Histoire et existence ne peuvent être, pour Spinoza, éclairés et fondés que par la réflexion, c'est-à-dire par une doctrine philosophique. C'est à l'étude de cette doctrine philosophique de l'existence que nous allons consacrer les pages qui suivent ; elles s'efforceront de montrer comment, dans la philosophie de Spinoza, c'est-à-dire ici dans l'*Éthique*, existence et réflexion se fondent réciproquement, et dans quelle perspective.

métaphysiques ; nous utiliserons pour les autres œuvres les abréviations suivantes :

Court Traité : CT

Traité de la Réforme de l'Entendement : TRE

Traité théologico-politique : TTP

Traité politique : TP

Principes pour une traduction française de l'Éthique

L'impact du spinozisme

On nous fera l'amitié de penser que cette étude n'est pas faite dans un esprit polémique, mais seulement dans le souci de restituer entièrement à elle-même une œuvre (celle de Spinoza) dont l'impact sur la pensée philosophique européenne (avant et après la Révolution de 1789) en même temps que l'étonnante solitude du philosophe témoignent assez du fait qui est occulté : devant le spinozisme, on est en présence d'un phénomène paradoxal et mystérieux, source à la fois de la plus grande fascination et de la frayeur la plus secrète.

Cette fascination effrayée a entraîné deux sortes de distorsions : ou bien on a *confondu* spinozisme et cartésianisme, ou bien l'on a *méconnu* le spinozisme en déplaçant ses concepts, en les appauvrissant, en les isolant.

Pendant longtemps, le spinozisme est apparu en France comme un simple prolongement du cartésianisme. Malebranche, Leibniz et Spinoza formaient ensemble le groupe des grands cartésiens, et si l'on s'efforçait de déceler « du spinozisme » chez Malebranche et Leibniz, on mettait surtout en évidence le socle cartésien de la doctrine de Spinoza : objectivité de la connaissance, primat de l'idée claire et distincte, épanouissement du rationalisme dans l'ordre de la science, de la psychologie et de la morale. La philosophie « réflexive »

en France, avec Lagneau, Lachelier et Alain, témoigne de cette lecture.

Certes, l'originalité de l'ontologie moniste n'était pas gommée : depuis le XVIII^e siècle (comme l'a si bien montré Paul Vernière), le spinozisme inspire et justifie d'une façon occulte le matérialisme français, mais l'on procédait par là à une identification-confusion entre le spinozisme et l'un de ses pôles (confusion inverse de celle des Allemands, qui identifiaient spinozisme et idéalisme). Et le spinozisme resta longtemps en France, comme en témoignent les références à Spinoza chez Bergson ou les travaux de Lachièze-Rey ou de Brunschvicg, cette philosophie post-cartésienne de la substance, philosophie qu'on trouve surtout dans la Partie I de l'*Éthique*, les quatre dernières Parties n'en étant, croyait-on, qu'un développement un peu secondaire, ou l'analyse des conséquences obligées de la doctrine centrale.

Certes, les études spinozistes de la seconde moitié du XX^e siècle ont su affiner ou enrichir cette image : soit qu'on prête une plus grande attention au rôle de l'Écriture, à la place de la pensée politique, à la situation sociale, culturelle et individuelle de l'homme Spinoza ; ou encore au problème de la béatitude, du salut des ignorants ou de la communauté humaine ; soit que l'on se consacre à l'étude rigoureuse des textes spinozistes et de leur destin historique.

Et pourtant la place objective et culturelle qu'ont les travaux de Gueroult sur *Éthique* I et II, dans la seconde moitié du XX^e siècle, atteste encore la prégnance d'une vision cartésienne de Spinoza en France. L'image est soulignée en ce qu'elle devient « structuraliste », l'auteur tirant l'examen du rationalisme démonstratif vers une sorte de formalisme épistémologique, tandis que le lien à la source cartésienne, plus encore qu'au temps de Lachièze-Rey, est affirmé, commenté, et (paradoxalement) simplifié parfois, ou compris dans une seule perspective. En lisant Gueroult, on n'est pas loin d'éprouver le même sentiment qu'en lisant Wolfson : à vouloir réduire le spinozisme à ce que l'on dit être sa source principale (la philosophie de Descartes, au lieu de la philosophie arabe, juive et chrétienne du Moyen Âge), on finit

par manquer l'essence spécifique du spinozisme lui-même, c'est-à-dire l'originalité de son inspiration et la force singulière de son expression dans le texte de l'*Éthique*.

Ce qui se produit en Allemagne n'est pas seulement une confusion (non plus d'ailleurs avec le cartésianisme) mais une *méconnaissance*. Toutes les filiations entre le spinozisme et l'idéalisme allemand en sont l'éclatant témoignage : ces filiations ne sont pas le déploiement original d'une fécondité reconnue en elle-même, mais l'appréciation erronée de ce qui est saisi comme une source ou une référence. Le manque à comprendre tourne même parfois au contresens ou à l'invocation honorifique d'une filiation fictive.

Par exemple, c'est seulement au prix de nombreuses distorsions (volontaires ou involontaires) que s'établit le passage entre la théorie spinoziste du *conatus* et la théorie du *vouloir-vivre* chez Schopenhauer : celui-ci n'a pas souhaité méditer la positivité du *conatus*, ni saisir la véritable signification de la joie inscrite dans le mouvement du Désir. Pourtant, indéniablement issu du monisme spinoziste, le monisme schopenhauerien écrase l'homme sous le poids du malheur, de la souffrance et de l'absurde, propos qui est l'inverse du propos libérateur et affirmatif de Spinoza. De même, lorsque Schelling développe sa critique de la théorie spinoziste de la substance, sans réussir pour autant à démontrer qu'une Nature doit être par elle-même une personne. Quant à Hegel, qui semble lui aussi s'inspirer du monisme de la substance pour formuler sa doctrine du Concept, il identifie bien rapidement le Concept-Substance et l'objectivité de l'État, fermant l'histoire à l'inspiration démocratique qui anime la pensée politique de Spinoza. Il en va de même chez Nietzsche. Il tient certes honneur de se réclamer de Spinoza et il y a là un certain courage, mais il n'a visiblement pas regardé de près la doctrine spinoziste du *conatus* (qu'il identifie à l'instinct de conservation) lorsqu'il a formulé sa théorie de la volonté de puissance. Spinoza, philosophe de la liberté qui combat toutes les servitudes, est étrangement invoqué par cet antidémocrate qui prône une « morale des maîtres ».

On le voit, la fécondité du spinozisme dans le domaine allemand du XIX^e siècle s'appuie trop souvent sur le contresens, la déformation ou le déplacement des concepts, la « récupération » ou l'ignorance. Si l'on souhaite au contraire que cette fécondité se déploie toujours sans confusion, travestissement ou occultation, il importe que l'on soit d'abord en mesure d'accéder à la doctrine même de Spinoza.

Rendre entièrement justice à Spinoza, restituer le spinozisme à la vérité de sa propre doctrine, tel est notre propos. Il signifie concrètement que nous souhaitons d'abord accroître l'impact du spinozisme dans ce pays qui, grâce à la présence tutélaire de Descartes, en a au moins pressenti la portée subversive. Mais rendre justice à Spinoza, ce n'est plus aujourd'hui lutter pour la reconnaissance de son importance, c'est travailler à l'approfondissement de la connaissance qu'on peut avoir de sa philosophie, non pas seulement dans son histoire, mais encore et surtout dans son contenu.

Mais comment accéder au *spinozisme lui-même* ?

Il est clair tout d'abord que le lecteur est libre de son interprétation, et cela devant quelque philosophe que ce soit. On ne saurait donc proposer une interprétation du spinozisme sans l'accompagner d'un système rigoureux de preuves qui permette d'éviter le dogmatisme. Mais l'inverse est également vrai : on ne saurait confondre la liberté du lecteur face au texte de Spinoza avec l'arbitraire d'une interprétation sans preuve, et simplement traditionnelle ou de circonstance. La liberté et l'objectivité seront le fruit d'une coopération active dans l'esprit du lecteur entre l'interprétation qui est la sienne et celle qu'on lui propose en le respectant assez pour apporter le maximum de preuves.

C'est ici que se pose, dans toute sa force, le problème fondamental : celui de l'accès au texte même de l'*Éthique*. Aucune interprétation ne saurait être valable, aucune méditation spinoziste ne saurait être authentique, si la réflexion ne s'exerce pas sur cela même qu'a écrit Spinoza, cela même que dit le texte de l'*Éthique*, qui est l'ouvrage central de son œuvre.

Or, en ce qui concerne cet accès au *texte même*, quelle était la situation en France au moment où nous publions la première édition de notre traduction, en 1990* ?

Le texte de l'Éthique et sa traduction française

On sait que le manuscrit de l'*Éthique* a été perdu. Il est remarquable que l'une des quelques grandes philosophies qui existent soit tout entière l'écho et le double d'un texte qui n'existe plus. C'est que l'amitié, la ferveur et le courage de Louis Meyer, ami de Spinoza, ont fait que l'œuvre du philosophe n'a pas été occultée, mais diffusée au contraire : grâce à un don anonyme d'un habitant de La Haye, l'éditeur et ami de Spinoza, Jan Rieuwertz, publiée, à la fin de l'année 1677, les œuvres posthumes ainsi désignées : *B. de S. Opera posthuma, quorum series post præfationem exhibetur 1677*. L'ouvrage ne comportait aucune indication d'éditeur, ni de lieu d'impression. Il contenait, outre le *Traité politique*, le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, des Lettres et un *Précis de grammaire hébraïque*, le texte de l'*Éthique* figurant en première place.

Peu de temps après, parut la traduction de l'*Éthique* en hollandais, réalisée par Glazemaker, non pas à partir des *Opera posthuma*, mais à partir d'un ou plusieurs manuscrits, d'où son extrême importance.

Aucune édition nouvelle n'apparaît au XVIII^e siècle. Aujourd'hui nous disposons de l'édition de Van Vloten et Land (La Haye, 1882-1884) et de l'édition de Carl Gebhardt (Francfort, 1924).

La première est relativement accessible, mais toute la critique s'accorde à reconnaître aujourd'hui que l'édition Gebhardt est la meilleure, la mieux établie et celle qui fait

* Ce volume reprend la traduction parue aux PUF, en février 1990, dans la collection « Philosophie d'aujourd'hui ». Un certain nombre de corrections ont été apportées à cette nouvelle édition, mais il n'était pas question de développer le commentaire des traductions existantes ni de celles parues entre-temps.

référence. Il n'est pas exclu que la critique spinozienne contemporaine fasse des découvertes qui permettraient l'établissement d'un nouveau texte de l'*Éthique*, mais chacun s'accorde à reconnaître que ce texte n'apporterait que quelques rares modifications par rapport à celui dont nous disposons.

Nous utiliserons donc (comme Appuhn lui-même) l'édition de Carl Gebhardt, en restant soucieux de la comparer avec celle de Van Vloten sur les points les plus délicats.

C'est bien volontiers que nous apporterions à notre traduction les modifications qui seraient rendues indispensables par d'éventuelles découvertes.

La première traduction française de l'*Éthique* est, au début du XVIII^e siècle, celle du comte de Boulainvilliers, publiée en 1907 par Colonna d'Istria. Au XIX^e siècle paraissent les éditions dites complètes réalisées par Saisset, ou par Prat, mais ces traductions ne sont plus guère utilisables. La traduction de l'*Éthique* par Guérinot, en 1930, est intéressante et relativement importante, celle de Lanzenberg (Flammarion, 1947) est sympathique. Mais aucune de ces traductions ne résout les problèmes de fond que pose le texte latin de l'*Éthique*, et dont nous parlerons dans notre commentaire et nos notes. C'est la traduction de Charles Appuhn qui sert actuellement d'instrument de travail et qui attirera notre attention. C'est en 1904 qu'Appuhn, professeur au Lycée Henri IV, entreprend la traduction des *Œuvres complètes*, qui sera publiée en 1906 par les Éditions Garnier. Une seconde édition verra le jour en 1934, dans laquelle Appuhn tient compte de l'édition latine de Carl Gebhardt.

C'est cette traduction d'Appuhn qui permet, jusqu'ici, la connaissance et la diffusion du spinozisme dans les pays de langue française. Nous-même avons longtemps travaillé sur cette traduction et nous n'aurions pas entrepris notre tâche, si nous n'avions été précédé dans cette voie par l'enthousiasme, la patience et la compétence de Charles Appuhn.

Cependant, un siècle est passé. Nous avons dépassé le bicentenaire de la Révolution française (c'est la référence même du beau livre de Paul Vernière : *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*), toute la pensée philosophique s'est transformée et enrichie dès le début du XX^e siècle, la

place de l'écriture dans l'ordre philosophique a également évolué : toutes ces raisons font naître le besoin d'une nouvelle traduction qui ne serait plus redevable de la conception traditionnelle du spinozisme, et qui, cependant, n'en serait que plus rigoureuse, plus objective, plus « écrite » aussi. C'est ce besoin qui explique la tentative intéressante de Roland Caillois, en 1954. Nous avons avec lui, aux Éditions Gallimard (dans la collection de la Pléiade) traduit la Correspondance de Spinoza, tandis que Madeleine Francès traduisait le *TTP* et le *TP*, Roland Caillois, pour sa part, traduisant l'*Éthique* et confectionnant les Index. L'appareil critique, modeste mais sérieux, les introductions éclairantes, le rassemblement des principales œuvres de Spinoza dans un seul volume, la présentation traditionnellement élégante de la Pléiade ont fait de cet ouvrage un instrument de diffusion du spinozisme dont on reconnaîtra volontiers la valeur et l'efficacité.

En son temps, l'œuvre de R. Caillois fut précieuse et indispensable. Mais chacun s'accordera à reconnaître qu'après trente ans, la science « spinozienne » avait suffisamment évolué pour rendre toujours plus sensible le besoin d'un nouveau texte de l'*Éthique*.

Pour ne prendre qu'un exemple, rappelons qu'il n'est pas possible de suivre les démonstrations spinozistes dans leur littéralité et leur signification, si, dans la Partie III de l'*Éthique*, on traduit *affectus* par *sentiment* : voulant éclairer Appuhn (qui traduit *affectus* et *affectio* par un seul terme) on obscurcit Spinoza tout en l'affaiblissant (en français un sentiment passif n'est pas une modification du corps), en même temps qu'on nivelle et sa pensée et son vocabulaire (« sentir » notre éternité, est-ce éprouver un « sentiment » ?).

Signalons enfin la traduction de quelques extraits de l'*Éthique* que nous avons publiée aux Éditions Seghers, dans le volume *Spinoza* (1964). Cette traduction, partielle, exprimait une prise de conscience : il n'existe pas aujourd'hui de texte français de l'*Éthique* qui soit entièrement satisfaisant. C'est ce fait qui nous a décidé à proposer une nouvelle traduction intégrale de l'*Éthique*, appuyée sur la réflexion constante que, parallèlement à nos autres travaux, nous menons sur Spinoza depuis plus de quarante ans (notre mémoire de maîtrise

portait sur le Désir et l'être, notre thèse complémentaire, sur le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza).

Mais une motivation n'est pas encore une justification valable. Quelles sont les raisons précises et techniques qui appelaient un nouveau texte français, et quels sont les principes qui pourraient fonder l'élaboration d'un tel texte ?

Les traductions françaises de l'*Éthique* ont été, au XX^e siècle, ou bien assez proches du texte latin, mais elles s'éloignent alors de l'élégance et de la pureté qu'on peut attendre de la langue française, fût-elle moderne ; ou bien relativement élégantes et lisibles, mais elles s'éloignent alors de l'exactitude littérale et de la fidélité à l'original. C'est dire que le problème fondamental de toute traduction n'est pas encore résolu pour l'*Éthique*. Mieux : les traductions lisibles n'évitent pas les lourdeurs et les maladresses, tandis que les traductions littérales n'évitent pas les omissions et les contresens.

Pour tenter de résoudre ce problème, nous avons pensé que la traduction devait être l'œuvre d'un seul auteur et non d'une équipe de traducteurs (comme cela se justifie pour un ensemble de dimension considérable).

Nous envisageons en effet notre traduction comme une œuvre de création dont le souci principal serait non de créer au-delà de Spinoza, mais de créer cela seulement qui, n'existant pas encore en français, ne serait pourtant que l'expression même du texte de Spinoza. C'est l'ambition de tout traducteur. Ici s'ajoute une convergence objective qui nous aidera considérablement : d'une part la proximité du latin et du français (moins mécanique et redondante qu'on ne le croit), d'autre part la possibilité inscrite dans la langue française d'accéder à une formulation de la pensée qui ait la même musicalité et la même rigueur que la langue latine utilisée et forgée par Spinoza. Traduire Spinoza ne peut être que l'œuvre d'un seul car la traduction doit être l'élaboration d'une langue philosophique qui soit à la fois rigoureuse et harmonieuse, musicale et bien structurée, comme est la langue de Spinoza. Parce qu'en outre cette langue doit être unifiée, il est clair que seule une entreprise individuelle peut espérer parvenir à la réalisation de cette fin : la création d'une

langue de traduction qui soit cohérente, élégante et rigoureuse, langue dont l'ambition paradoxale, dans sa modestie, est de se faire le simple écho de la langue spinoziste.

Une telle ambition suppose une connaissance de Spinoza qui soit à la mesure de cette ambition. Car la langue de traduction ne saurait être le seul fruit d'un travail technique sur la syntaxe et le vocabulaire latins de Spinoza. Elle doit en plus pouvoir s'appuyer sur une unité synthétique d'inspiration, à la fois unité du souffle de l'écriture et unité de la compréhension de la doctrine. Cette cohérence ne saurait découler que de l'unité de l'interprétation doctrinale. Seule une telle unité doctrinale peut susciter une inspiration qui animera à la fois la rigueur logique des concepts et la musicalité lapidaire de leur formulation. Que cette unité d'interprétation soit en outre, en ce qui nous concerne, d'inspiration existentielle et d'armature conceptuelle, ne peut qu'accroître les chances d'accéder au but visé : faire lire et aimer Spinoza.

La plupart des traductions existantes sont empiriques et ponctuelles : elles font une transcription (plus ou moins heureuse) du texte latin, mais n'intègrent pas l'ensemble des solutions proposées, ni par conséquent l'ensemble du texte français, à une vision globale de la philosophie de l'*Éthique*. Seul l'accès à la « Science intuitive » (rationnelle, concrète et totalisante), appliquée non pas à l'Être (comme dans l'*Éthique*) mais au texte même de l'*Éthique*, peut permettre l'élaboration d'un texte nouveau qui soit sensiblement le « même » que le texte original, mais transposé dans la langue française. Nous ne prétendons certes pas que notre traduction soit la seule possible. C'est que le texte latin est une réalité première qui n'est en rien l'une des expressions possibles d'une « langue absolue » (comme le croit Walter Benjamin), ou d'un code qui pourrait être objectivement transposé dans toutes les langues avec la même fidélité reproductrice : latin et français seraient deux transpositions de ce code, elles auraient la même valeur, et la transposition française pourrait alors viser une fidélité et une objectivité « scientifiques ». La réalité est tout autre : le texte originel est le texte latin, et il vaut non pas comme code et système symbolique abstrait, mais comme langue expressive, vivante, sécrétant sa propre

musique et son propre sens, son mouvement, sa rigueur et sa signification. Il s'agit d'une langue philosophique, vivante et singulière. Elle ne peut s'exprimer que de la façon selon laquelle elle s'exprime, puisque la philosophie est aussi cela qui, sur le terreau d'une langue donnée, crée simultanément une nouvelle langue et une signification nouvelle du monde, une pensée et son expression.

Seule cette référence à la totalité conceptuelle de la doctrine permettra une prise de conscience des intentions stylistiques de Spinoza et de la signification concrète de son écriture et de ses choix lexicaux. Ne citons que deux exemples pour mettre en évidence ce que nous appellerions volontiers le *lyrisme réfléchi et maîtrisé* de Spinoza, lyrisme philosophique et ontologique que seul peut exprimer le style même de ce philosophe, c'est-à-dire l'incandescence d'une phrase à la fois lapidaire et musicalement rythmée, extrêmement dense, subtile, articulée, et cependant toujours syntaxiquement parfaite. Notre premier exemple est puisé dans la Partie I, qui traite, on le sait, de Dieu. Il s'agit de la Proposition I, 33 : « *Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productæ sunt.* » Nous traduisons : « *Les choses n'ont pu être produites par Dieu selon aucune autre modalité ni selon aucun autre ordre que l'ordre et la modalité selon lesquels elles furent produites.* » Nous tentons ainsi d'exprimer, outre la force affirmative, précise et rythmée de l'ensemble, l'équilibre et la musique de *nullo alio modo* et de *neque alio ordine*. Nous traduisons *modo* par *modalité*, terme plus proche du *mode* fini ou infini (qui exprime la substance), et qui permet de garder la polysémie de ce *modo* (à la fois mode et manière), tout en évitant la connotation d'invention et de liberté personnelle inscrite dans *manière* (manière d'agir, de vivre, etc.) et incompatible avec la substance. Nous conservons l'ordre des termes latins, *alio ordine, autre ordre*, afin d'éviter la succession phonique malheureuse : ordre autre. Nous utilisons de plus la formulation *selon lesquels* car l'expression *manière où* ne nous paraît ni indiscutable ni impérative du point de vue de la syntaxe. Or voici la traduction d'Appuhn : « *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où*

elles ont été produites. » Cette traduction ne nous paraît exprimer ni le rythme de la phrase latine, ni sa rigueur syntaxique, ni la richesse polysémique du terme *modus*, ni la force dense de la Proposition entière.

Notre second exemple est la Proposition V, 36, qui exprimera plus particulièrement le lyrisme lapidaire, dense et rationnel d'une philosophie moniste de l'Amour :

« *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanæ Mentis, sub specie æternitatis consideratam, explicari potest, hoc est Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.* »

Nous proposons la traduction suivante : « *L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même dont Dieu s'aime lui-même, non pas en tant qu'il est infini mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain, considéré sous l'espèce de l'éternité, c'est-à-dire que l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même.* »

Nous traduisons *quo* (par lequel) par *dont*, alors qu'Appuhn traduit ce terme une fois par *duquel*, la seconde fois par *auquel* (est-ce une coquille d'éditeur ?), tandis que dans la démonstration il choisit de le traduire par *dont*, rétablissant l'exactitude syntaxique manquée dans la Proposition. Voici cette traduction d'Appuhn : « *L'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est l'amour même duquel 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'Âme humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité ; c'est-à-dire l'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est une partie de l'Amour infini auquel Dieu s'aime lui-même.* » Outre la syntaxe discutable (« l'amour duquel »), cette traduction implique quelques autres difficultés que nous éclairerons de près dans nos notes mais que nous voulons signaler dès maintenant. D'abord *Mens* ne peut se traduire par *Âme*, car Spinoza connaît et utilise par ailleurs *anima* ; ensuite, il n'écrit pas « *considérée comme ayant une sorte d'éternité* », mais « *considérée sous l'espèce [sub specie] de l'éternité* » ; celle-ci est réelle et unique, et non pas, comme

dans la traduction d'Appuhn, approximative (*sorte d'éternité*) et peut-être perspectiviste (*l'Âme... considérée comme ayant*).

On le voit, c'est la doctrine d'ensemble (réalité de l'éternité, théorie de l'esprit et du corps, structure réflexive de Dieu, identité de Dieu et de la somme infinie des Esprits humains comme en V, 40, Scol.) qui permet seule d'opérer un choix de traduction, et d'exclure les traductions incompatibles avec cette doctrine. Et c'est la sensibilité au rythme et à l'euphonie de la phrase spinoziste, aussi longue et structurée soit-elle, qui incite à la recherche d'une traduction qui soit à la fois écrite, rigoureuse et fidèle, aussi proche du texte latin que de l'idéal de perfection de la langue française.

À partir de là, nous pouvons définir explicitement les principes qui ont présidé à l'instauration de notre langue de traduction : d'abord justifier nos interprétations ponctuelles du lexique par l'ensemble du système de l'*Éthique*. Ensuite ne traduire qu'exceptionnellement un terme latin donné par un terme français dont il existe par ailleurs un autre équivalent latin, connu et employé par Spinoza. C'est ainsi, par exemple, que, à la différence de Guérinot, nous ne traduirons pas *affectus* par *passion*, étant donné que ce terme français se traduit en latin par *passio*, terme que Spinoza emploie effectivement par ailleurs. Cet exemple peut en outre illustrer notre premier principe (où la traduction se justifie par la doctrine) : on ne peut traduire *affectus* par *passion* car il existe des affects actifs et des affects passifs, alors que, en français, la « passion » est forcément passive.

Ce sont ces principes, cette orientation qui seront mis en œuvre dans toutes nos notes justificatrices. C'est l'exigence de ces principes qui nous conduira fort souvent à transformer une note en un commentaire détaillé. C'est aussi la richesse et la difficulté du texte de Spinoza qui obligent au commentaire développé puisque s'impose alors une argumentation circonstanciée. Toutes nos notes constituent en effet un commentaire du texte, scandé par le rythme et la progression même de ce texte. La densité des notes et la densité du texte appellent peut-être une lecture en plusieurs temps que chaque lecteur inventera pour son propre compte.

Il nous paraît maintenant utile d'attirer l'attention sur ceux

des termes dont nous proposons une traduction nouvelle (justifiée longuement dans nos notes) et dont la portée nous paraît décisive pour la compréhension du spinozisme.

C'est la traduction de *sive* qui implique dès la Partie I de l'*Éthique* toute l'ontologie de Spinoza. Nous traduirons le plus souvent *sive* par *c'est-à-dire*, et non pas par *ou*. C'est que la disjonction est exprimée par *vel*, alors que *sive* est toujours utilisé par Spinoza dans une progression déductive dont l'intention logique et dynamique est simultanément une IDENTIFICATION et une démonstration de la validité de cette identification. Pour plus de détails, on verra par exemple nos notes 12, 43, 52, de la Partie I. Remarquons en outre qu'Appuhn traduit le *Deus sive Natura* (en *Éth.* IV, 4, Dém.) par « Dieu, ou la Nature », alors qu'il n'hésite pas à traduire le *sive* par *c'est-à-dire* dans la Proposition 11 de la Partie I : « *Deus, sive substantia constans...* » ; Appuhn écrit, à bon droit : « Dieu, *c'est-à-dire* une substance constituée... » Nous nous efforçons toujours de respecter la loi de constance dans la traduction de tous les termes. En outre, comme pour *sive*, nous nous référerons toujours à la doctrine (le monisme) pour justifier la lecture que le texte lui-même suggère du point de vue logique et conceptuel. On ne doit donc pas craindre d'écrire : *Dieu, c'est-à-dire la Nature*. Certes, toute la querelle de l'athéisme est inscrite en cette formulation ; mais il faut bien se rendre à l'évidence : Dieu n'est pas autre chose que la Nature (nous ne disons surtout pas : la matière). Il faut donc bien lire ce que dit Spinoza lui-même : « Dieu, *c'est-à-dire* la Nature. »

Dans la Partie II, c'est le terme *Mens* qui nous semble le plus important, dont la traduction est la plus décisive. Dans la note 1 de cette Partie II, nous donnons la justification détaillée de notre choix : eu égard à l'ensemble de la doctrine de l'homme et de la doctrine de la substance, traduire *Mens* par *Âme* risque de produire confusion et contresens. C'est pourquoi nous disons : *Esprit* (à la différence d'Appuhn). D'ailleurs, Spinoza utilise parfois le mot *âme* (*animus*) pour désigner la personne concrète, ou pour forger un nouveau concept (la *Fluctuatio animi*) dont on verra l'importance considérable. Si Dieu est la Nature même, et s'il est la seule

substance, l'homme ne peut être une « âme » dont la connotation, au XVII^e siècle, et au nôtre, est substantialiste. D'ailleurs il écrit *Mens*, alors que Descartes écrit : *Les Passions de l'âme*.

Chez Spinoza, c'est le même être, l'esprit, qui peut se faire ou passif ou actif. On le verra mieux à propos du vocabulaire de l'affectivité.

Auparavant nous voudrions évoquer le vocabulaire traditionnel de la morale. La Préface de la Partie III commence par une référence à la *ratio vivendi*, expression précisée plus loin par la formule traditionnelle : *recta vivendi ratione*. Les traductions courantes omettent le terme *ratio*, et disent *conduite de la vie*, puis *conduite droite de la vie*. Le sens est clair en apparence mais il opère en fait un déplacement : c'est *ratio* qui inspire et organise *la conduite de la vie*, et l'on trahit le sens si l'on omet ce principe organisateur. Ensuite, c'est encore *ratio* qui est qualifié par *recta*, et non pas *vivendi*. Pourquoi recourir à l'approximation (fût-elle traditionnellement acceptée) quand on peut atteindre la rigueur ? Nous proposons de traduire *ratio* par *principe*. Un principe ouvre une série (pratique ou logique) en même temps qu'il en structure et en rationalise le déploiement, comme la « raison » (*ratio*) d'une progression mathématique. On obtient ainsi la traduction suivante : *Les principes de la conduite*. Tout en traduisant chaque terme, on évite la confusion que ferait naître l'expression « principes de vie » avec un finalisme ou un vitalisme, ou la lourdeur incorrecte de l'expression : « principes du vivre ». Puisqu'il y a *principes*, le terme *conduite* exprime bien l'organisation explicite de la vie par une raison constante (notons que « les raisons du vivre » serait un barbarisme). Quant à *recta*, nous évitons le terme *droit* qui, avec « conduite », préjuge du contenu de la morale instaurée (« *la conduite droite de la vie* », dit Appuhn en bon cartésien). Mais il faut éviter d'être moralisateur ou conventionnel : Spinoza ne peut évidemment songer à une « bonne » conduite. Il songe à une conduite adéquate, à la fois rationnelle, réfléchie et bien adaptée à la nature des choses et de l'homme. On pourrait dire : « *conduite exacte, appropriée, bien réfléchie* ». Mais Spinoza ne le dit pas exactement : il utilise la formule

traditionnelle : *recta vivendi ratio*. Comment exprimer le *recta* sans sortir du spinozisme ? Nous proposons le terme *juste*, qui comporte la polysémie suivante : justesse (pratique existentielle), justice (morale), exactitude et vérité (épistémologique). Ainsi traduisons-nous l'expression *recta vivendi ratio* par *justes principes de la conduite* (nous avons d'ailleurs noté que *recta* qualifie *ratio* et non pas *vivendi*). Nous employons parfois l'expression *principes d'existence* lorsqu'il est clair qu'il s'agit de principes pratiques pour la conduite de la vie sociale. Mais, à la différence d'Appuhn, nous évitons de traduire *dogmata* par *principes* (*Éth.* V, 10, Scol.) puisque, dans le même Scolie, Spinoza reprend l'expression : *rectam vivendi rationem*. Pour *ratio*, nous disons toujours *principe*, et pour *dogmata*, nous disons : *règles*. (Notons que, dans ce Scolie, Appuhn traduit *dogmata* et par *principes* et par *règles*, ce qui crée une confusion.) On se reportera à ce texte V, 10, Scol. pour s'en convaincre.

En ce qui concerne le vocabulaire de l'affectivité que nous évoquions plus haut, on ne doit pas craindre d'affirmer que tout est à reprendre pour transcrire valablement cette Partie III de l'*Éthique* qui porte sur le DÉSIR.

Le fait que des termes comme *affectus*, comme *coercere* ou comme *libido* se retrouvent tout au long des Parties IV et V (et notamment dans la dernière Proposition de l'*Éthique*, V, 42) montre assez qu'il s'agit de concepts aussi importants que ceux de *substantia* ou de *Mens*. Cette continuité lexicale manifeste bien que les quatre dernières Parties de l'*Éthique* ne sont pas de simples commentaires de la Partie I : pour en saisir le véritable sens, il importe de traduire avec le plus grand soin ce vocabulaire de l'affectivité qui fut (reconnaissons-le) assez négligé par les traducteurs.

Affectus ne saurait être traduit ni par *affection* (C. Appuhn), ni par *passion* (Guérinot), ni par *sentiment* (R. Caillois). Nous avons déjà évoqué ce problème, et l'on verra également la note 1 de la Partie III. Disons brièvement ce qui est fondamental : Spinoza utilise DEUX termes, que d'ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, *affectus* est l'idée d'une *affectio* du corps, et *affectio* est une modification d'un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l'attribut ou un

mode fini. Parfois (dans les Parties III et suivantes) cette modification est celle d'un corps humain (*affectio corporis*) et JAMAIS, en ce cas, elle n'est à elle seule un événement affectif (émotion, passion, affection, sentiment).

L'événement affectif est exclusivement *idea corporis affectionis*, l'idée d'une *affection* du corps, et c'est cette idée, cet événement affectif comme conscience (certes inadéquate) que Spinoza désigne par le terme *affectus*. Il faut impérativement traduire ces deux concepts distincts par deux termes distincts, d'autant plus que toutes les démonstrations qui établissent la nature et la genèse des différentes formes de l'affectivité utilisent ces deux concepts et reposent sur leur distinction. Comment exprimera-t-on le souci cartésien de Spinoza pour les idées claires et distinctes, si l'on gomme la clarté et la distinction de ses concepts en les « traduisant » ?

C'est pour toutes ces raisons que nous proposerons de traduire *affectus* par *affect*. La modernité de ce terme ne doit pas être un obstacle à son emploi, et aussi bien Appuhn que Gueroult déplorent de ne pouvoir se décider à utiliser ce terme *affect* (*Affekt* en allemand, rappelle Appuhn, ou bien *afecto* en espagnol, et *affetto* en italien). En disposant du terme *affect*, on est en mesure de rendre son vrai sens (étymologique et classique) à *affection* et, par suite, on se rend capable de comprendre TOUTES les articulations internes des concepts de l'affectivité, aussi bien dans les Propositions que dans les Démonstrations. De plus, l'homophonie volontaire des deux termes (en latin et en français) permet de souligner constamment le rôle à la fois distinct et simultané du Corps (dans l'Étendue) et de l'Esprit (dans la Pensée), Corps et Esprit formant ensemble (mais d'une manière respectivement spécifique) cet Individu singulier qu'est l'être humain. Prenons un nouvel exemple, tiré de la Partie IV de l'*Éthique* et concernant l'affectivité. La Proposition IV, 7, se présente ainsi :

« *Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiolem affectu coercendo.* »

De ce texte, Appuhn donne la traduction suivante : « *Une affection ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection contraire et plus forte que l'affection à réduire.* »

Or le terme *affection* ne peut traduire à la fois *affectus* et *affectio*, comme le montre la Démonstration latine de cette Proposition IV, 7. Elle utilise en effet les deux termes et s'appuie à la fois sur leur homophonie et sur leur distinction : « *Cum igitur Mens aliquo affectu conflictatur, Corpus afficitur simul affectione qua ejus agendi potentia augetur vel minuitur* » (« *Quand l'Esprit est sous le coup de quelque affect, le Corps est simultanément affecté d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est accrue ou réduite* » ; c'est nous qui soulignons). Si l'on ne traduit pas *affectu* et *affectione* par des termes distincts, on rend la démonstration confuse et donc fausse, tout en produisant un contresens. Spinoza ne peut pas dire (comme dans la traduction d'Appuhn) : « *Quand l'Âme est dominée par quelque affection, le Corps est en même temps affecté d'une affection...* » En effet, une telle affirmation identifie deux événements que toute la doctrine de Spinoza s'efforce de distinguer : la modification du corps (*affectio*), et le vécu de conscience, c'est-à-dire la conscience effective de cette modification (*affectus*, que Spinoza définit en *Éth.* II, 22 et *Éth.* III, Déf. gén. des Affects). La traduction d'Appuhn gomme la distinction des attributs (essentielle au spinozisme) en même temps que la définition de l'affect, qui est l'idée d'une affection du Corps.

Remarquons en outre, à propos de cette Proposition IV, 7, que les termes *réduite*, *ôtée*, et l'expression *réduite ni ôtée* n'expriment ni la redondance *nec... nec*, ni l'homophonie *coerceri... tolli*, ni la force et le sens véritable du terme *coercere* (sur lequel nous revenons en détails plus loin).

C'est pourquoi nous proposons la traduction suivante :

« *Un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer.* »

On voit confirmé à nouveau l'un de nos principes : la traduction est une transposition simultanée du sens, du lexique, de la syntaxe et du rythme musical, transposition qui, pour être fidèle, doit obéir à une loi d'équivalence et de constance généralisée.

La connaissance exacte de la théorie spinoziste de l'affectivité exige aussi une traduction rigoureuse de *cupiditas*, d'*appetitus*, ainsi que des verbes correspondants.

Le premier terme ne pose guère de problèmes : *cupiditas* désigne en effet le *désir*, dans toute son étendue, *libido* étant réservé pour *désirs sensuels* ou *luxure* (comme on le verra plus loin, ainsi que dans nos notes). Si l'on rappelle que *desiderium* est le *regret* (et non pas le *souhait frustré*), la problématique de *cupiditas* sera éclairée sans peine ; et *cupere*, c'est *désirer*.

Il en va tout autrement avec *appetitus*. Laissons de côté le problème de fond qui est celui de la distinction (ou plutôt : de la pseudo-distinction) qui existerait entre *Désir* et *Appétit* : cette distinction n'existe pas car les deux activités sont conscientes, comme nous l'établissons dans nos notes (n. 25 et 26 de la Partie III et 54 de la Partie II). Considérons plutôt la question du verbe correspondant à l'appétit. C'est *appetere* qu'Appuhn traduit par : *appéter* (cf. n. 27 de la Partie III). Il ne nous a pas semblé possible de conserver ce terme archaïque et inélégant, fort peu usité dans le français du XVII^e siècle et tombé en désuétude aujourd'hui. C'est pourquoi nous proposons de le traduire par : *poursuivre*. Car l'appétit est le mouvement par lequel l'individu poursuit un objet. Certes, ce sens exprime approximativement la signification du terme *désirer* (*cupere*) : mais Spinoza explique précisément qu'il n'y a guère de différence réelle entre l'appétit et le désir, mais seulement une différence de point de vue lors de la dénomination (*Éth.* III, 9, Scol. et n. 26). Pourtant Spinoza conserve à bon droit les deux termes : c'est pourquoi nous retenons *poursuivre*, afin de ne pas avoir à traduire *appetitus* par *désir* et *appetere* par *désirer*, une fois exclue la transcription d'Appuhn, que tous s'accordent à déplorer.

On se rendra mieux compte de cette nécessité de distinguer *cupere* et *appetere*, tout en conservant aux termes français actualité et lisibilité, en se référant à la Proposition IV, 37 :

« *Bonum, quod unisquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis quo majorem Dei habuerit cognitionem.* »

Appuhn traduit : « *Le bien qu'appète pour lui-même qui-conque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une plus grande connaissance de Dieu.* » Sont en effet à traduire les deux termes : *appetit* et *cupiet*. Mais comment éviter *appète*,

sinon par *poursuivre*, qui est à la fois différent de *désirer*, et pourtant analogue à ce terme quant au sens, ainsi que le prouve le texte ; et qui, enfin, est lisible. Nous proposons donc la traduction suivante :

« *Le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.* »

Ainsi nous répondons aux exigences énoncées plus haut à propos de *cupere* et *appetere* ; mais nous répondons aussi à un problème nouveau, levé par ce même texte IV, 37 : il vient de l'expression *qui sectatur virtutem*. (Il en va ainsi tout au long de l'*Éthique* : tous les problèmes s'enchaînent et c'est ensemble qu'ils se résolvent tous.) Si nous suivions Appuhn, une traduction s'imposerait : ce que le *suivant* de la vertu *poursuit* pour lui-même, etc. Or, les deux termes latins *sectatur* et *appetit* n'appellent en rien une telle répétition phonique. En outre, l'expression « suivant de la vertu » est à peine correcte en français. C'est pourquoi nous proposons de traduire *qui sectatur virtutem* par « celui qui recherche la vertu », sauvegardant l'autonomie phonique de *recherche* (*sectatur*) et de *poursuit* (*appetit*).

Remarquons l'importance (guère signalée) de cette expression : *qui sectatur virtutem*. Spinoza propose de substituer aux *adeptes* des religions, aux *fidèles*, aux *amants* ou aux *serviteurs* de Dieu, simplement les PHILOSOPHES *qui sectantur virtutem*. La traduction est donc importante. Nous utiliserons une autre règle (fort spinoziste d'ailleurs) qui consiste à éclairer le sens d'un terme non par le plausible, l'usage ou le raisonnable extérieurs à Spinoza, mais par l'ensemble même du texte de l'*Éthique*. Or il existe une autre occurrence de cette expression en V, 10, Scolie, et elle est appliquée à la gloire : *si quis videt... in quem finem sectanda sit*. Il s'agit bien de la poursuite, ou de la recherche de la gloire (dont il faut examiner celles des motivations qui seraient valables). Et Appuhn traduit en effet par « ... il la faut chercher », oubliant le *sectatur virtutem*. En traduisant *sectari* par *rechercher*, nous pouvons à la fois utiliser la MÊME traduction pour un MÊME terme, et retrouver avec le sens que Spinoza donne à ce terme, le sens qu'il a dans la langue latine classique.

Dans le vocabulaire de l'affectivité, quatre autres termes ont également appelé une réflexion approfondie. Il s'agit de : *augere*, *minuere*, *juvare*, *coercere*. (Il s'agit des effets que peuvent avoir sur la puissance d'exister, *vim existendi*, et sur le *conatus*, les événements externes ou internes, ceux du Corps comme ceux de l'Esprit.) Là aussi nous présentons dans nos notes une argumentation détaillée. Disons ici notre principe général de traduction de ces deux couples de termes. La fréquence de leur emploi, leur solidarité constante (directe ou inverse) mais aussi la force rythmique et la « musicalité » conceptuelle et phonétique exigent qu'on soit particulièrement attentif à la transposition simultanée de tous ces éléments, tous importants et décisifs dans la formation et la substance de l'écriture spinoziste, aussi lapidaire que dense et rythmée.

C'est pourquoi nous excluons les traductions courantes : elles n'expriment ni la force dynamique des concepts (*augmenter*, *diminuer*, *aider*, *contrarier* sont des termes faibles), ni la clarté des significations (*réduire* signifie en toute rigueur diminuer, mais Appuhn l'emploie pour *coercere* qui indique une action différente : on ne sait donc, en lisant la traduction, si *réduire* s'applique à *minuere* ou à *coercere*). Enfin, ces choix traditionnels ne permettent pas d'instaurer une rythmique pourtant inscrite dans le latin. Aussi proposons-nous la traduction suivante : *augere* par *accroître*, *minuere* par *réduire*, *juvare* par *seconder*, et *coercere* par *réprimer*.

Certes, *réprimer* est aussi moderne et paradoxal qu'*affect*. Mais la modernité doit nous permettre d'être attentif à tous les aspects du spinozisme jusqu'ici oubliés ou occultés ; elle ne doit pas susciter une réaction lexicale d'exclusion. Spinoza ne doit pas être OBSCURCI en raison du fait que peut-être, il a PRÉCÉDÉ.

Prenons un seul exemple pour montrer les avantages de la traduction que nous proposons à l'examen du lecteur. La Proposition III, 11, dit ceci :

« *Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coerces, ejusdem rei idea Mentis nostræ cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coerces.* »

Appuhn traduit ainsi : « *Si quelque chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance de notre Âme.* »

Cette traduction ne nous semble exprimer ni la formulation spinoziste, ni la pensée de Spinoza. En effet, le texte n'est pas conditionnel, mais affirmatif. Par ailleurs, figure dans ce texte l'expression *potentiam cogitandi*, qu'Appuhn ne traduit pas, ou qu'il déforme par l'expression *puissance de l'Âme*. En outre, Spinoza dit *Mens* et non pas *Anima*. Enfin l'expression finale, *seconde ou réduit*, semble reprendre (mais non pas entièrement...) l'expression qui la précède : *augmente ou diminue*. Mais réduire signifie en réalité diminuer et non pas repousser, combattre, comme l'exigerait le terme *coercere*. On manque ainsi la double antithèse, chacune des antithèses ayant une signification distincte : l'une est quantitative (*augere, minuere*), l'autre est qualitative, directionnelle (*juvare, coercere*). C'est pourquoi nous proposons la traduction suivante : « *De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre Esprit.* » Nous pensons ainsi exprimer le rythme et la sonorité du style de cette Proposition, en même temps que les deux symétries en miroir contenues dans les termes et dans le sens : à la puissance d'agir, répond la puissance de penser, au premier couple lexical (accroître, réduire) répond le second couple (seconder, réprimer). Ainsi se structure l'affectivité humaine, c'est-à-dire l'activité ou la passivité d'un Esprit-Corps, conscient par l'idée de tout cela qui concerne son Corps.

Un autre terme important du vocabulaire de l'affectivité a exigé une traduction nouvelle : il s'agit de *conflictor*. Ce terme désigne l'action des affects dits passifs, ou, en termes plus approximatifs, l'action des affects sur l'esprit qui les subit comme des passions. La traduction courante par *domine* (Appuhn) s'éloigne du sens latin et ignore ces termes que Spinoza emploie souvent : *potentia, potestas, imperium, gubernare*. La traduction par *divise* (Caillois) préjuge du sens en lisant le conflit dans un terme qui désigne le heurt, alors

que le « conflit » effectivement vécu par l'esprit provient de PLUSIEURS chocs, issus des affects. Pour ces raisons, et afin de réunir le sens étymologique et la signification spinoziste du terme, nous le traduisons par *tourmenter*. On trouvera d'autres raisons dans nos notes relatives au *conflictus animi* (*Éth.* III, 59, Scol. ; n. 73 de la Partie III) et à l'expression : *contrariis affectibus conflictantur* (*Éth.* III, 2, Scol. ; n. 18 de la Partie III).

Un terme qui concerne à la fois l'affectivité et la vie éthique est *moderare*, extrêmement fréquent, et dont la signification est décisive pour l'interprétation de l'œuvre. On se référera à la note 15 de la Partie III, à propos de ce même Scolie de III, 2, si important pour l'élucidation de l'intention et de l'orientation spinozistes. Nous excluons la traduction classique par *gouverner* et la traduction, à la limite du faux sens, par *modérer*, *maîtriser*. Nous donnons, dans les notes citées, les raisons qui nous font choisir le terme : *diriger*. Ajoutons une autre raison, qui réside dans la fréquence de l'emploi de *ducere* tout au long de l'*Éthique*, pour désigner la conduite de la vie, la conduite de la raison, la conduite des citoyens. *Ducere, conduire*, appelle *moderare, diriger* (sa vie, ses passions, ses richesses) par le pouvoir de la raison. Il existe certes *dirigere* : c'est la seule exception que nous ayons faite à l'application de la règle de traduction que nous nous sommes fixée.

Nous justifions également dans nos notes la traduction de *libido* par *luxure* ou par *désirs sensuels* (cf. n. 68 et 92 de la Partie III) et celle de *Acquiescentia in se ipso* par *satisfaction de soi* (n. 83, Partie III). Enfin, il convient d'attirer l'attention sur la traduction de l'expression finale de l'*Éthique* (en V, 42) :

« *Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus ; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.* »

Nous avons réfléchi plus haut sur *coercere* et sur *libido*. Il faut aussi examiner *eadem gaudemus*. Nous le faisons à la note 78 de la Partie V. Disons seulement que n'est pas satisfaisante la traduction par « *en tirer de la joie* » qui laisse entendre que la béatitude (qui ne serait pas joie par elle-même) provoque ou produit de la joie, simple partitif d'ailleurs.

Quant à la traduction d'Appuhn, elle est une simple paraphrase bien éloignée d'un texte important de l'*Éthique* puisqu'il en est la conclusion. Appuhn écrit : « *La Béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement, qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels.* » Pour exprimer de plus près la totalité du texte, en respectant son rythme, sa densité et sa musique sereine, pour exprimer notamment le *eadem gaudemus*, tout en appliquant notre principe de constance, nous proposons la traduction suivante : « *La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et nous n'en éprouvons pas la joie parce que nous réprimons nos désirs sensuels, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la joie que nous pouvons réprimer ces désirs.* »

Ainsi ne sont pas confondus *cupiditas* et *libido*, de même ne sont pas dilués et affaiblis les termes : *beatitudo* et *gaudere*.

La doctrine de l'*Éthique*

Sur la base du texte de l'*Éthique* ainsi lu et traduit avec la plus grande rigueur possible, nous sommes en mesure maintenant d'examiner la philosophie même de Spinoza, telle qu'elle s'y manifeste. Nous suivrons d'abord Spinoza pas à pas, puis, dans un second temps, nous réfléchirons sur la signification et la portée de sa doctrine.

En examinant la philosophie de l'*Éthique*, nous ne ferons pas référence à nos notes, c'est-à-dire aux preuves qui soutiennent toute notre lecture de Spinoza. Le lecteur s'y reportera, en même temps qu'au texte même de l'*Éthique*. Nous ne ferons pas référence, non plus, au problème traditionnel de la comparaison entre l'*Éthique* et les autres œuvres de Spinoza : non seulement nous l'évoquons rapidement dans nos notes, mais il nous semble en outre qu'une telle comparaison n'est valable et utile que si elle s'appuie sur une connaissance préalable de l'*Éthique*, connaissance assez rigoureuse quant au texte et quant au sens, pour autoriser une telle comparaison.

Enfin, nous n'étudierons pas ici les difficultés (souvent simples difficultés d'approche) de la doctrine de l'*Éthique* : relation de la substance et des modes, nature des attributs, unité de l'existence et de la puissance de « Dieu », structure du désir dans son rapport à la conscience, relation du Corps et de l'Esprit, nature de la Science intuitive et de l'Amour de Dieu, instauration de la Liberté et de la Joie dans un système de la nécessité. C'est que la discussion de tous ces problèmes

figure dans nos notes quand cela est utile à la compréhension du texte, c'est-à-dire le plus souvent.

Structure et contenu de l'œuvre

Le titre de l'*Éthique* énonce à la fois le contenu de l'ouvrage (c'est une éthique) et sa méthode (c'est un discours démonstratif utilisant la rigueur des enchaînements conceptuels des mathématiques). Mais il convient d'insister sur un fait évident et souvent occulté : ce qui est « démontré » est précisément une éthique. L'ouvrage propose une philosophie pour la conduite de l'existence.

La démonstration s'achemine évidemment vers la dernière étape de la Partie V : ce à quoi l'on accède est une joie philosophique qui est un salut véritable et l'accès à cette joie fut rendu possible par la voie indiquée et construite dans tout le mouvement discursif précédent. Celui-ci vaut donc comme un itinéraire : il est commandé par une intention, il est orienté par une finalité, et celle-ci est sotériologique. L'originalité des moyens logiques ne saurait donc occulter leur signification, qui consiste à préparer la fin dont ils permettent d'établir la nature et la possibilité. L'ordre logique de l'enchaînement des concepts ne prend son sens que de leur destination finalisée : la joie en sa perfection.

L'itinéraire existentiel repose sur une progression logique comprenant cinq étapes. Ce sont les cinq Parties de l'*Éthique* (*Pars* et non *liber*). La Partie I, qui porte sur le concept de Dieu, ÉTABLIT LE COMMENCEMENT, c'est-à-dire le socle et le point de départ de la connaissance philosophique qui est une réflexion éthique appuyée sur une ontologie. L'idée de Dieu est la première et la plus parfaite des idées, et c'est à partir d'elle, pourvu qu'on suive un ordre logique, qu'on sera en mesure d'établir une connaissance de la nature entière. L'*Éthique* met effectivement en œuvre le programme du *Traité de la Réforme de l'Entendement*.

Cette idée première est en fait celle de la Nature : *Deus sive Natura*. L'itinéraire philosophique comme voie éthique et comme progression logique commence par une réflexion

sur la Nature, ce tout nécessaire, infini, sans commencement ni fin, dont l'autosuffisance et la perfection permettent qu'on le métaphorise par le concept traditionnel de Dieu. Le monisme de la substance est celui du *Deus sive Natura*. La hiérarchie logique (substance, attributs, modes infinis, modes finis) est un système conceptuel destiné à mieux appréhender l'être de la Nature en son infinie et double unité : par exemple, l'ordre et l'enchaînement des choses est le même que l'ordre et l'enchaînement des concepts.

L'image de ce Dieu de l'*Éthique* est rayonnante de plénitude, de stabilité, de puissance et de perfection. Ce Dieu n'est pas une personne, il n'est comparable ni à un monarque, ni à un juge, ni à un père. Il est l'Être, c'est-à-dire le tout de l'Être. Ici est affirmée une sorte de profusion infinie, puisque les attributs de la substance sont en nombre infini. Mais seuls importent les attributs qui concernent l'homme : la Pensée et l'Étendue sont à la fois les seuls attributs connaissables et ceux qui constituent l'être de l'homme. Aucun perspectivisme en cela : ils sont la substance même. Tous les problèmes du Moyen Âge ou du XVII^e siècle idéaliste et matérialiste sont résolus ou dépassés. Dieu n'est pas une providence, il n'a pas de facultés, il n'est pas un libre arbitre. Son essence est son existence même, et sa puissance n'est rien d'autre que cette existence. L'Être n'est donc le fondement d'aucune valeur morale ni d'aucune finalité cosmique : il est l'être qui est, c'est-à-dire la Nature en son infinité, sa nécessité et sa profusion bien structurée.

Pourquoi la tradition philosophique et la conscience populaire n'ont-elles pas encore accédé à cette connaissance de l'Être, qui est en somme la connaissance parfaite de l'être parfait ou la connaissance adéquate de la perfection du monde ? C'est en raison du préjugé finaliste (comme le montre l'Appendice de la Partie I), lui-même issu d'un exercice imaginaire, projectif et anthropomorphique de la connaissance, orientée par un Désir encore simplement empirique.

Les modalités authentiques de la connaissance seront analysées dans la Partie II, mais le second genre de connaissance est déjà mis en œuvre ici, dans la Partie I, et dans son déploiement encore simplement conceptuel et abstrait (cf. *Éth.* V, 36,

Scol.). C'est seulement dans la Partie V que « Dieu » sera connu et « aimé » par la *Science intuitive*, c'est-à-dire la connaissance du troisième genre. La connaissance simplement rationnelle et générale a cependant permis l'établissement du socle (fondement et commencement premier) de toute connaissance et de toute vie : la Nature.

Ce commencement absolu de la connaissance philosophique permet en effet, par une réduction du champ de la réflexion à cela seulement qui concerne l'homme (Partie II, Préf.), d'entreprendre la connaissance de l'Esprit humain. Inscrite dans le tout de la Nature, dont elle dépend en fait, l'existence humaine sera saisie d'une façon plus adéquate, plus vraie que si, à la manière cartésienne, on avait « commencé » par elle. C'est là l'idée méthodologique fondamentale de Spinoza.

Cette seconde partie est la mise en place d'une doctrine aussi importante que celle du monisme de la Nature. L'individu humain n'est pas substantiel, ni dualiste, il est L'UNITÉ CONTEMPORAINE ET SANS INTERACTION INTERNE D'UN ESPRIT ET D'UN CORPS, l'esprit étant très précisément l'idée, c'est-à-dire la conscience du corps, rien de plus (il n'est pas une âme et n'est pas immortel), mais rien de moins (il est forcément, fût-ce obscurément, conscience de son corps et de ses modifications).

C'est pourquoi s'impose l'établissement des principes d'une physique et d'une physiologie (Lemmes après II, 13). Bien inscrit dans le tout de la Nature, et clairement saisi comme « individu » naturel et conscient, l'individu humain sera mieux appréhendé dans sa structure cognitive. La théorie de la connaissance se situe donc, logiquement et valablement, APRÈS la théorie du corps et APRÈS la théorie de l'unité corps-esprit. L'individu humain est d'abord un corps conscient, et ensuite seulement une connaissance. (Il convient ici d'anticiper : la Partie III montrera que l'individu humain est Désir : là est son essence. Mais avant de l'établir par la réflexion, il fallait montrer que l'homme est également et simultanément d'abord conscience, et ensuite connaissance. Les démonstrations éthiques des Parties IV et V se référeront à la fois aux

Parties III et II lorsqu'elles s'appuieront sur la nature de l'homme, comme elles se référeront à la Partie I lorsqu'elles auront à inscrire l'homme dans le tout de la Nature ou de « Dieu ».)

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE est celle des trois genres de connaissance, et celle de la vérité. Celle-ci est en réalité la connaissance adéquate (du second puis du troisième genre), c'est-à-dire non pas seulement complète, mais encore et surtout réflexive au second degré, et donnée intuitivement à elle-même comme son propre critère et sa propre lumière.

De là vont découler deux conséquences. La première (qui est explicitée) est l'inexistence des « facultés » de vouloir ou de connaître : il n'existe que des actes effectifs de vouloir ou de penser, c'est-à-dire l'actualité, dynamique et active, des volitions et des idées.

La seconde (impliquée dans cette Partie II et explicitée dans la Partie IV) est la possibilité essentielle de passer de la connaissance confuse à la connaissance adéquate. C'est par nature et par essence que l'esprit humain porte en lui la possibilité de passer de la simple conscience de soi à la connaissance réflexive et vraie de lui-même.

La négation très ferme du libre arbitre n'empêche donc pas la construction progressive des voies et des conditions de possibilité de la liberté véritable, c'est-à-dire de l'action par causalité adéquate, appuyée sur la connaissance adéquate. Les trois premières parties de l'*Éthique* sont destinées à rendre possibles et l'instauration de l'« homme libre » (*homo liber*) et la connaissance de son style d'existence.

Ce n'est pas l'absence de libre arbitre qui s'oppose à la liberté, c'est l'existence des « passions » : elles seules, et non pas le déterminisme de la nature en nous et hors de nous, produisent la servitude.

C'est ce problème précis que va examiner la Partie III de l'*Éthique*.

L'HOMME Y EST SAISI EN SON ESSENCE COMME UN ÊTRE DE DÉSIR. Et le Désir (guère distinct de l'Appétit) est un effort, un dynamisme visant au maintien de l'être individuel dans l'existence. C'est pourquoi, par le *conatus*, l'individu s'efforce

d'accroître sa puissance d'exister (cela, bien entendu, dans les deux ordres simultanés et unifiés de la Pensée et de l'Étendue, c'est-à-dire de l'Esprit et du Corps). C'est de ce Désir fondateur et fondamental, et plus précisément des deux directions significatives de l'accroissement ou de la réduction du pouvoir d'être, que découleront tous les affects. Ils sont tous en effet les formes particulières ou de la Joie (qui est la conscience d'un accroissement d'être) ou de la Tristesse (qui est la conscience d'une réduction de la puissance d'exister). Ce sont là, dit Spinoza, les trois affects originels, et ils se donnent toujours, quelles que soient leurs modalités singulières, comme des formes de l'Amour ou de la Haine.

Tous ces affects sont conscients (puisqu'un affect est l'idée d'une affection du corps) ; mais ils ne sont pas forcément l'objet d'une connaissance adéquate, c'est-à-dire complète et par conséquent vraie, à la fois conforme à la réalité et intériorité évidente.

C'est sur ces bases (la nature de l'homme comme Désir et comme affects) que peut enfin se comprendre en sa vérité le problème éthique. Il est celui de la servitude en l'homme, cet être qui recherche la joie (déploiement de son Désir et de sa puissance d'exister) et la liberté (autonomie et adéquation de son action). L'éthique ne consiste ni à obéir aux commandements de Dieu (il n'existe pas de Dieu personnel), ni à moraliser, c'est-à-dire à dénigrer et humilier la nature humaine. L'éthique consiste à connaître l'homme tel qu'il est pour comprendre les sources de sa servitude et les moyens de sa joie et de sa liberté.

Comme la connaissance ontologique de la Partie I et la connaissance de l'homme en son corps et son esprit (Partie II), la connaissance de l'homme en son Désir et ses affects est destinée, dans cette Partie III, à l'instauration de la liberté et de la joie. Cette Partie III montre que ce n'est pas le Désir qui est la source de la servitude (et donc de la tristesse et du mal) : par lui-même, comme source de vie, d'être et de joie, le Désir est bon. L'origine du mal, c'est-à-dire de la servitude, réside dans l'affect passif – non pas dans l'affect en tant que tel, mais dans l'affect non connu, non réfléchi, soumis à une

imagination non avertie de sa nature et mal utilisée par le *conatus*. Le Désir et la vie affective sont source de joie et de liberté lorsque les affects sont connus : alors ils sont des affects actifs, et le Désir déploie d'une façon adéquate, c'est-à-dire autonome, son pouvoir d'exister. Au contraire, l'homme n'est dans la servitude que lorsqu'il est dans la passion, c'est-à-dire lorsqu'il déploie principalement des affects passifs, et vit par conséquent son Désir d'une façon inadéquate : obscure et confuse, amputée, impérialiste et irréflective.

Pour instaurer la voie de la liberté (c'est la tâche de l'éthique), il y a donc lieu de comprendre l'homme comme n'étant ni une région privilégiée de la Nature (un empire dans un empire), ni un vice de cette Nature : le Désir et les affects sont l'être. Quant au mal, il réside dans la servitude issue d'une certaine modalité de l'affectivité. La tâche éthique consiste donc, plus précisément, à instaurer en l'homme l'activité, c'est-à-dire le dynamisme autonome et conscient.

Auparavant, pour mieux cerner le domaine où s'exercera la réflexion libératrice, il convient de parachever la connaissance affective de l'homme par le recensement et la définition des affects, qu'ils soient actifs, passifs ou ambivalents (car il existe aussi des conflits intérieurs).

La réflexion éthique proprement dite est alors en mesure de s'exercer. C'est l'objet de la Partie IV, et aussi de la Partie V. Tout le début de la Partie IV définit avec soin la passivité et la servitude dans les termes que nous avons évoqués. Puis, définissant en fait la liberté dès cette Partie IV (malgré son titre inadéquat), Spinoza élabore sa CONCEPTION DE LA VERTU, c'est-à-dire non plus de cela qu'on entendait traditionnellement par « morale », mais de cela qu'il entend par éthique et par philosophie. La nouvelle vertu n'est pas l'obéissance ou la crainte ; elle n'est pas non plus la fuite du mal ou du péché. Elle est au contraire pleine positivité : affirmation de la joie d'être, d'exister, et d'accroître son pouvoir d'exister, c'est-à-dire la joie et l'autonomie.

Cette vertu implique donc la connaissance et la réflexion parce que seule la connaissance est en mesure de faire passer

la vie affective de la passivité et de la servitude à l'activité et à la liberté. La vertu est connaissance parce que seule la connaissance est en mesure d'orienter valablement l'énergie d'un individu vers son bien véritable : la libre joie et non la triste servitude. Toute l'énergie vient du Désir et toute l'orientation nouvelle vient de la Raison. Mais ce qu'il s'agit d'instaurer est une vie concrète, celle du Désir adéquat qui accède véritablement à la joie qu'il désire. Et le « fondement », le socle et le principe de cette nouvelle forme de vie, est le *conatus* lui-même, c'est-à-dire l'homme comme déploiement de la puissance d'exister.

Après avoir établi en quoi les affects sont « bons » ou « mauvais » et en quoi consiste cette vertu fondatrice, Spinoza décrit, dans cette Partie IV, les caractéristiques de « L'HOMME LIBRE ». Pleine positivité, recherche du bien (la joie) directement et non par crainte du mal, recherche pour autrui du bien qu'il désire pour lui-même, liberté par rapport aux préjugés, aux superstitions, aux faux biens, loyauté à l'égard de tous, méfiance à l'égard des ignorants, prudence devant les dangers du monde (la foule), souci du vrai et non de la gloire, recherche d'une jouissance concrète d'exister et non puritanisme austère, attention à la vie et non à la mort, tels sont quelques-uns des traits qui caractérisent la morale concrète et la conduite du sage, c'est-à-dire de l'homme libre.

Tous ces traits sont rassemblés et ordonnés d'une façon plus accessible que dans les Démonstrations et cela dans l'Appendice de cette Partie IV, constitué par une trentaine de petits chapitres qui forment un véritable court traité du bonheur. Ils exposent toute la morale concrète, c'est-à-dire la conduite objective et l'attitude vivante à l'égard du monde, de la société et de la cité.

C'est cet homme libre, et le lecteur avec lui, qui sont désormais en mesure d'aborder la dernière étape de l'itinéraire et d'accéder ainsi à une forme infiniment plus haute et plus vive de la joie.

La Partie V se propose en effet, d'une manière explicite, de décrire le cheminement qui conduit non seulement à la liberté nouvelle, mais à cette joie parfaite qu'est la béatitude.

C'est par commodité qu'est encore employé le terme de joie, dit Spinoza, mais ce dont il s'agit est bien le stade extrême de la satisfaction de soi et de l'accroissement de la puissance d'exister, c'est-à-dire la béatitude. C'est de la félicité même qu'il s'agit.

Cette Partie V décrit minutieusement l'activité réflexive de libération (utilisant l'énergie du Désir de Joie) par laquelle l'esprit, passant de la simple conscience à la connaissance adéquate, accède à cette joie que confère la pleine réalisation de soi, pleinement comprise. Mais Spinoza va encore plus loin : IL DÉCRIT L'HOMME PARFAIT. Le *Traité de la Réforme de l'Entendement* montrait déjà la nécessité de décrire un « modèle de la nature humaine la plus parfaite » ; la Préface de la Partie IV, critiquant les conceptions idéalistes de la perfection, identifiait perfection et réalité, et assignait des tâches nouvelles à l'éthique. Cette Partie V décrit enfin, sur le plan de l'existence humaine, ce modèle de perfection issu non d'une transcendance mais de la réalité même de l'homme lorsque, par la réflexion, elle est portée au meilleur d'elle-même.

La perfection humaine intègre d'abord toutes les formes empiriques (« connaissance en extériorité ») de la libération, et tous les contenus concrets de la nouvelle morale de l'homme libre, notions déjà analysées par Spinoza dans la Partie IV. En outre, la perfection humaine intègre et implique une modalité d'existence intérieure qui ne se réfère plus directement au corps (toujours cependant fondement de l'être). Cette modalité parfaite de l'existence intérieure est atteinte par la connaissance du troisième genre, c'est-à-dire la « Science intuitive » qui saisit le lien d'intériorité entre l'esprit individuel existant et les attributs infinis, c'est-à-dire le tout de la Nature comme substance. L'homme libre, qui a déjà accédé à la joie existentielle et réfléchie, accède maintenant, par ce qui peut être appelé l'Amour intellectuel de Dieu, à une pleine adhésion à l'Être, au monde et à lui-même. Cette pleine adhésion existentielle, intuitive et synthétisante, est vécue comme jouissance de l'être sous l'espèce de l'éternité. Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. Vivant ainsi le rapport au monde et à soi dans la plénitude stable de l'être et la lumière de la connaissance, le

philosophe accède à cela qui est métaphoriquement une « gloire », et qui, dans sa réalité, est vécu à la fois comme Salut et comme Liberté.

Le philosophe s'oppose alors à l'ignorant. Tout homme peut être ce philosophe libre et joyeux, s'il a le courage de se consacrer au dur labeur exigé par l'itinéraire ainsi décrit. La voie est escarpée. Mais Spinoza, par sa doctrine, nous transmet les moyens de la parcourir, et nous décrit, en partie, la splendeur promise et réalisée par la philosophie. Entrant dans l'éternité et la félicité par sa propre réflexion immanentiste, l'homme libre accédant à l'être devient alors l'homme parfait. Il a toujours été éternel, mais, par la philosophie, il entre dans la conscience de son éternité et de sa joie, libéré des fluctuations empiriques. Tout se passe dès lors comme si le Salut était une seconde naissance, et comme si la joie éternitaire réalisait, par l'humanité et en elle, toutes les perfections de l'amour.

La signification existentielle de la doctrine

Nous voudrions maintenant réfléchir sur ce contenu philosophique de l'œuvre, pour en dégager la portée et la signification.

LE SENS EXISTENTIEL ET SOTÉRIOLOGIQUE DU SYSTÈME

L'Éthique, on le sait, se présente comme un discours systématique, structuré selon la méthode dite géométrique, avec Définitions, Axiomes, Postulats, Propositions et Démonstrations, Scolies, Corollaires, Préfaces (sauf pour la Partie I), Appendice (à l'ontologie de la Partie I), répertoire des Définitions des Affects (à la fin de la Partie III), chapitres synthétiques de philosophie éthique (à la fin de la Partie IV). Les démonstrations et les concepts sont rigoureusement définis, ordonnés et enchaînés, ainsi d'ailleurs que les grands scolies qui marquent chacune des parties et les parties elles-mêmes. Cette structuration formelle très forte des instruments méthodologiques de la démonstration, ainsi que des

concepts forgés et mis en place et des étapes de la progression de l'ensemble discursif, permet la construction d'un système philosophique exemplaire. Certes, les philosophies qui procèdent par concepts et démonstrations serrées ne manquent pas : celle de Kant en serait un assez bon exemple. Mais ces philosophies ne parviennent pas toujours à constituer un édifice systématique suffisamment cohérent pour mériter le nom de système qu'on leur attribue parfois. Des contradictions, des obscurités, des zones de non-réflexion, des interdits, empêchent en effet l'émergence d'un authentique système philosophique autorisé à se réclamer sans défaillance de toutes les exigences de la raison. Kant finit par invoquer la croyance, ruinant sa propre doctrine de la chose-en-soi et du phénomène. Rousseau ne parvient pas à nous expliquer la place de la rêverie solitaire et poétique dans un système du Contrat social qui bascule dans l'abstraction de la volonté générale. Schopenhauer, malgré la Maya, croit connaître la vérité de la chose-en-soi comme Vouloir-vivre. Auguste Comte ou Hegel ne rendent pas compte, non plus, dans leurs systèmes, de l'existence individuelle. Heidegger voile l'obscur par des concepts apparemment rigoureux et mal intégrés, c'est pourquoi est d'autant plus intéressante son affirmation (dans son cours sur Schelling) selon laquelle le système de Spinoza est l'un des plus grands systèmes que l'histoire ait produits.

C'est cette perfection du système spinoziste (aussi bien quant à sa forme et sa cohérence que quant à son contenu et sa signification) qui, trop souvent, opère comme un écran et finit par occulter le sens philosophique qui est ainsi offert à la réflexion. La forme du système cache le sens de la doctrine.

Parce que le système rationnel de la substance unique est parvenu, chez Spinoza, à une perfection indépassable (après les édifices encore simples comme celui de Plotin ou guère rigoureux comme celui de Bruno), la signification vivante de ce système a été laissée dans l'ombre, méconnue sinon même ignorée, et réduite au sermon traditionnel sur la liberté intérieure du sage, maître de ses passions, grâce au pouvoir de

la raison et à l'amour de Dieu. On finissait par ne lire dans le système que l'appel à la sérénité par l'intégration de la partie dans le Tout, et (sceptique devant ce stoïcisme) à reporter sur la structure de l'œuvre l'inexplicable fascination admirative qu'on éprouve à la lecture lente de l'*Éthique*.

Ne comprenant pas ce que cette œuvre avait à nous dire (ou souhaitant au fond ne pas la comprendre), on admirait la façon dont elle le disait ; mais c'était dès lors vider le système de sa raison d'être : il veut convaincre par la démonstration rationnelle, mais EN MÊME TEMPS, il veut transmettre une sagesse et dire quelque chose. On en faisait une « structure » : or une structure ne parle pas, elle « fonctionne ».

L'*Éthique* PARLE. Elle parle avec une rigueur austère qui, certes, se déploie toujours dans la gravité et le désintéressement de la raison, mais cette austérité résulte de la nécessité de convaincre et non de l'absence de parole. L'*Éthique* est une parole, ce système est une philosophie vivante qui concerne la vie et s'adresse à des individus vivants qui parlent, eux aussi, et qui écoutent.

Que dit l'*Éthique* ?

Quel est le sens de cette parole austère, joyeuse et bien structurée, qu'un auteur singulier (Baruch d'Espinoza, dit Benedictus de Spinoza) souhaite si passionnément transmettre à ses lecteurs ? Quelle est la sagesse véritable du système de l'*Éthique* ? Que dit la PHILOSOPHIE de Spinoza dans l'*Éthique* ?

Il faut bien assumer l'apparent paradoxe : le système de l'*Éthique* est un système de l'existence, et cela au sens le plus fort et le plus moderne qu'on voudra. Le système de la Nature une et infinie est destiné à situer exactement la place, la nature et la signification des choses singulières et principalement de l'homme. De cet homme existant comme individu il s'agit de mettre en évidence son dynamisme pour exister, et de montrer le primat et la fonction fondatrice de ce dynamisme dans l'ordre de la connaissance et de l'action. Si le souci principal de l'*Éthique* est éthique (on s'acharne à l'ignorer. Pourquoi ?), c'est que l'objet principal de la philosophie est de comprendre et d'orienter cette existence individuelle définie par le Désir et la poursuite de la joie.

Mais c'est encore trop peu dire. La préoccupation existentielle du système, soucieux non de « vertu » mais de joie, est pour ainsi dire extrême. Le système total de l'existence est une sotériologie.

En effet, pour le dire d'abord familièrement, Spinoza ne se demande pas seulement comment l'homme pourrait vivre mieux, lui qui vit si mal ! La question est beaucoup plus radicale : elle porte sur l'accès à une forme d'existence si parfaite qu'on pourra parler métaphoriquement de salut. Il ne s'agit de rien de moins que d'accéder à la perfection humaine. Et celle-ci n'est pas seulement une simple gratification, une récompense pour bonnes actions et services rendus, elle est à la fois JOIE EXTRÊME et « SALUT ». Ce salut n'est pas religieux ni eschatologique puisque l'esprit n'est pas immortel, il est immanent et humain, humaniste. Mais ne disons pas : il n'est qu'humain. Bien au contraire : il est extrême parce qu'il est le passage bien réel et pleinement humain de la servitude à la liberté. Allons plus loin : c'est parce qu'il s'agit d'un salut humain qu'il est parfaitement clair et définissable, et donc parfaitement réel et sensible, lorsqu'on y accède. C'est pourquoi la sotériologie (doctrine du salut) est ici plus réelle, effective et efficace que dans les religions qui sont seulement en mesure d'offrir des biens futurs extrêmes mais invérifiables et non pensables, ou des biens pensables mais relatifs et provisoires. Seul le système de l'*Éthique* vise et offre un bien à la fois extrême et susceptible d'être vécu ; et c'est ce bien qui mérite par excellence d'être appelé un Salut, puisque la délivrance qui fait passer de la servitude à la joie et à la liberté est d'une manière très forte une délivrance par rapport à la mort : seul le philosophe jouit sans cesse de l'être, alors que l'ignorant passionnel vit toujours en fait dans l'existence passive qui, n'étant pas la vraie vie, est comme une mort.

Le système de l'*Éthique* est une Sagesse, et cette sagesse est une sotériologie : la gravité austère du langage technique est l'enveloppe pudique d'une gravité concernant l'existence : il ne s'agit de rien de moins que du Salut, car il ne s'agit de rien de moins que du passage à l'éternité immanente,

c'est-à-dire du passage de la servitude à la délivrance, dans la plus haute joie et dans la jouissance même de l'Être.

Ce passage, ce salut, n'est pas brusque, et il n'est pas le résultat de la foi. *L'Éthique* est précisément cet itinéraire patient, rigoureux et courageux, qui, pouvant être parcouru par tous, est susceptible de conduire tout homme de la négativité passive à la plénitude affirmative de la joie et de la conscience.

Après avoir saisi, dans *l'Éthique*, cette étonnante synthèse entre la rigueur systématique de la raison et la vivacité concrète d'une philosophie de l'existence, nous pouvons tenter de décrire l'itinéraire de cette sagesse de l'extrême.

Quel est le sens de cet itinéraire ? C'est-à-dire : quels en sont l'énergie, la modalité et les moyens, l'orientation et les étapes ?

LA VOIE RÉFLEXIVE ET SON LANGAGE

C'est appauvrir la méthode spinoziste que de la réduire à un simple agencement de concepts et à la rigueur de leurs enchaînements, au cœur d'un ordre lui-même bien structuré. Ces faits existent certes dans la méthodologie de *l'Éthique*. Mais leur véritable sens s'éclaire par leur intégration à un itinéraire.

L'originalité de cet itinéraire est qu'il présente (comme notre monde lui-même) un double aspect dont les deux faces sont indissociables : d'une part, l'itinéraire est le fruit d'un enchaînement logique rigoureux, dont tout le déroulement est rationnellement orienté (comme le montre la succession précise des cinq Parties, et des différents thèmes et concepts à l'intérieur de chacune d'elles), et, d'autre part, en même temps, cet itinéraire est tout entier orienté par une motivation non gnoséologique et qui est la béatitude ou félicité. C'est ce but ultime de *l'Éthique* qui rend compte, RÉTROACTIVEMENT, de l'agencement des parties, des thèmes et des concepts. En effet, il s'agit pour l'auteur de *l'Éthique* de « *conduire le lecteur comme par la main* » vers la béatitude et la liberté (Préf. de la Partie II). De même, à la fin de la Partie IV et avant d'aborder les « chapitres » de morale concrète, Spinoza

rappelle qu'il a jusque-là agencé ses concepts eu égard à l'exigence et à la commodité des démonstrations, mais dans une perspective bien précise qui est la justification de l'éthique qu'il s'apprête à résumer dans ces *chapitres*. De même, l'ontologie n'est pas instaurée pour elle-même (comme on le croit si souvent), mais dans l'intention logique et existentielle de rendre possible une anthropologie, une philosophie de la réflexion et du désir, et, enfin et surtout, une doctrine du bonheur.

Non seulement c'est l'aspect existentiel et sotériologique qui commande la structure logique de l'itinéraire, mais c'est cet aspect existentiel qui éclaire en fait le sens de chacune des étapes. C'est ainsi que la Partie V, en décrivant la Science intuitive et l'appréhension de l'Être par la connaissance du troisième genre, oppose explicitement la connaissance simplement rationnelle et abstraite de « Dieu » dans la Partie I, à l'impact au contraire si fort sur l'individu d'une connaissance de Dieu opérée « de l'intérieur », comme dans cette Partie V précisément. Et cette comparaison-opposition n'est pas simplement méthodologique, puisqu'elle intervient (dans les dernières propositions de la Partie V) lorsqu'il s'agit du plus haut degré de la joie, celui que peut seul conférer l'Amour intellectuel de Dieu.

Ainsi l'itinéraire est orienté et structuré par le but final (la béatitude), mais en outre chacune de ses étapes ne prend son véritable sens (sa place et sa valeur) que par le stade ultime de cet itinéraire. Cette remarque n'éclaire pas seulement la différence intentionnelle entre la Partie I et la Partie V, par exemple. Elle éclaire aussi la place et le sens de la Partie II (il faut d'abord connaître ce qu'est l'homme à sauver, et aussi les structures de la raison dont il dispose), ainsi que la place et le sens des Parties III et IV : il faut connaître les structures de l'affectivité avant d'être en mesure de déterminer d'abord les VÉRITABLES tâches éthiques de la raison, et ensuite le véritable pouvoir éthique de cette raison. C'est le but final sotériologique qui jette rétroactivement sa lumière sur la signification et la destination existentielles de chacune des étapes gnoséologiques de l'itinéraire.

Il y a plus. Cet itinéraire n'est pas constitué par la succession linéaire et rigoureuse des trois genres de la connaissance : il est constitué réflexivement, à un niveau second, par la réflexion constamment rationnelle sur le monde, et, en même temps, par la réflexion rationnelle sur ces trois genres de la connaissance. L'itinéraire, qui se présente objectivement comme agencement rationnel des concepts, existentiellement orienté vers la félicité, comporte en fait une structure plus subtile et plus riche encore. L'auteur qui décrit cet itinéraire le fait en termes de RAISON, par la connaissance abstraite du second genre, et cela depuis la première jusqu'à la dernière page ; mais il évoque et analyse, en une certaine étape (la 3^e), cette vie empirique qu'il y a lieu de dépasser parce qu'elle est la vie de servitude : cette analyse est certes une science de l'esprit faite par le moyen de la raison, mais elle porte sur l'irrationnel (les affects certes intelligibles mais dont l'être est existentiel et non gnoséologique). En outre, cette analyse est aussi le déploiement, ou l'évocation, de ce stade de la vie passionnelle qui est d'abord celle de tout homme, et que Spinoza évoque, s'y impliquant lui-même comme sujet, dans le premier paragraphe si important du *TRE*. Cette vie affective, passive et originelle, est le véritable premier stade vivant d'un itinéraire de libération qui conduira le sujet à la connaissance réflexive du deuxième genre, puis à cet ultime stade existentiel du troisième genre, à la fois connaissance et intuition, existence et joie, conscience et être.

L'itinéraire vécu par le philosophe le conduit donc du premier au troisième stade de l'existence, mais l'itinéraire efficace qui rend possible ce mouvement de l'existence est l'itinéraire réflexif et constamment rationnel qui s'ÉCRIT dans l'*Éthique*.

Or, cet itinéraire de l'écriture est lui aussi celui d'un sujet en première personne, et il est réflexif à un double titre : comme regard rationnel sur le mouvement du vécu et comme réflexion consciente d'elle-même exercée par la conscience philosophique. C'est que la connaissance du second genre n'est pas l'agencement impersonnel et automatique des concepts, mais l'ACTIVITÉ même d'une conscience : active

parce que les concepts sont explicitement posés par Spinoza comme des ACTES, et parce que leur appréhension vraie, c'est-à-dire adéquate, est elle-même une conscience donnée explicitement à elle-même comme telle (c'est-à-dire conscience de soi en train de penser des idées vraies : *idea ideæ*).

Cette structure réflexive de l'itinéraire de la connaissance se fonde d'ailleurs sur la structure de conscience (de réflexivité spontanée) donnée originellement, quoique d'une façon fragmentaire, dans l'affect et dans le *conatus* lui-même. C'est parce que l'affectivité (désir ou appétit) est toujours donnée à elle-même, qu'elle peut entreprendre de se constituer tout entière, dans une démarche philosophique et libératrice, comme réflexion et désir, désir adéquat et réflexion existentielle.

Il est important de noter que la « volonté » n'intervient jamais dans cet itinéraire de libération et dans cette voie d'accès à l'être. Tout l'itinéraire est réflexif à de nombreux égards. Et pourtant Spinoza y insiste explicitement : ce n'est pas la vérité par elle-même qui permet le changement de l'attitude passionnelle. Le spinozisme n'est pas un intellectualisme, et Spinoza n'a affirmé nulle part que la connaissance est par elle-même un pouvoir suffisant. D'où provient donc l'énergie indispensable au travail de libération et à la progression de l'itinéraire ? Spinoza répond lui-même : elle provient du Désir. « *Un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer* », dit-il en IV, 7. Et c'est le Désir de la joie, qui est le premier moteur efficace et constant, qui permet le passage des affects passifs à l'activité.

Par ce Désir de joie, la description rationnelle et quasi phénoménologique des affects pourra mettre en œuvre l'itinéraire et conférer à la connaissance réflexive tout le pouvoir qu'elle a. Elle sera dès lors en mesure de passer elle-même d'une connaissance et d'une vie empiriques (c'est-à-dire en extériorité) à une connaissance et une vie philosophiques (c'est-à-dire en intériorité).

La voie d'accès à la félicité est donc réflexive à plusieurs titres : comme réflexion sur les trois stades de l'existence,

comme déroulement réflexif de cette connaissance rationnelle, et enfin comme conscience de soi adéquatement présente à elle-même et redoublée comme connaissance active et satisfaction de soi.

Ce déploiement et cette connaissance sont en outre eux-mêmes le contenu visé : la plus haute satisfaction de l'esprit qui puisse être donnée, la meilleure et la plus haute réalisation d'un sujet comme désir et comme conscience.

Cet itinéraire réflexif et existentiel est adéquat à lui-même. Non seulement il réalise l'autonomie joyeuse du sujet concerné, mais encore il pose son propre langage, c'est-à-dire le sens même de son mouvement. Spinoza demande souvent qu'on prête attention aux définitions qu'il propose des choses, des actes et des concepts, et non aux définitions courantes qui sont confuses, *a priori*, et préphilosophiques (par exemple, dans l'explication de la Déf. 20 des Affects). On ne peut donc éclairer la démarche spinoziste que par elle-même, l'Éthique ne peut être comprise que par l'Éthique, et non par les conceptions traditionnelles ou populaires. Cela vaut pour les concepts d'affects, pour les jugements de valeur, et aussi pour Dieu, c'est-à-dire la Nature.

L'ONTOLOGIE NON PERSONNALISTE ET LA QUESTION VERBALE DE L'ATHÉISME

La compréhension de ce qu'est ce Dieu spinoziste est évidemment fondamentale pour la compréhension du spinozisme, mais la véritable question concerne la portée et l'intention de ce concept du Dieu-Nature et non la littéralité de sa dénomination. La présence du nom n'anticipe pas la nature de l'être nommé puisque Spinoza élabore son propre langage, seul adéquat à l'itinéraire qu'il dessine.

Aussi la querelle de l'athéisme de Spinoza est-elle purement verbale : que l'on affirme ou non son athéisme ne permet pas encore de comprendre le sens de son ontologie, puisque les critiques de Spinoza, ou ses défenseurs, ou les commentateurs, entendent des choses différentes sous le vocable d'athéisme. C'est ainsi, par exemple, que les contemporains de Spinoza ont lu le *TTP* (puis l'Éthique posthume)

comme un « athéisme », « accusation » à laquelle Spinoza répond en plaidant non coupable : il n'est pas athée, puisque sa morale et sa vie ne sont pas libertines ou anarchiques. Mais il y a là un malentendu : les critiques visaient l'ontologie non personaliste et la critique spinoziste d'un Dieu judéo-chrétien, libre, créateur et fondement de la morale. Spinoza, quant à lui, répond à la seule accusation de libertinage érudit ou de mœurs dissolues. Or la véritable discussion doit porter sur des termes identiques, compris d'une façon identique par les interlocuteurs.

Il en va de même aujourd'hui : si l'athéisme désigne (comme nous le pensons) un système du monde sans créateur ni eschatologie messianique, alors Spinoza est athée. Si l'on veut au contraire que l'athéisme désigne une morale matérialiste de la violence, de la gratuité et du rapport des forces, alors Spinoza n'est pas athée. On ne saurait critiquer de bonne foi une interprétation du spinozisme en faisant signifier à cette interprétation une lecture qu'elle ne souhaite pas assumer et que, en fait, elle rejette. Et cela vaut pour toutes les interprétations.

Il faut donc se reporter au texte même de Spinoza et à ce qu'il dit, pour commencer, de la nature de l'être. Souvenons-nous seulement (mais avec constance) de quelques faits : Spinoza forgeant entièrement son langage et ses concepts, l'*Éthique* doit être comprise par l'*Éthique* (comme, dans le *TTP*, la Bible par la Bible). Spinoza écrit « *caute* » (« *méfie-toi* ») sur son sceau ; il exprime explicitement sa méfiance à l'égard des esprits seulement soucieux de nouveauté. Il est excommunié par la Synagogue, mais il admire Salomon et ses écrits. Il est combattu âprement par les chrétiens, mais il respecte et loue le Christ, en rappelant que l'Infini ne saurait être fini. Enfin il réclame qu'on se soucie de la nature des choses et non du sens des mots. Pour ceux-ci, il donne ses propres définitions. L'essentiel est de ne pas « *faire délirer les dieux avec les hommes* », comme le dit Spinoza dans l'Appendice de la Partie I de l'*Éthique*. Écartons donc les anathèmes d'hier et d'aujourd'hui et, puisque personne en France n'est en passe d'être jeté en prison pour ses opinions ou de voir

ses écrits brûlés, lisons Spinoza lui-même. Nous comprendrons mieux ainsi le sens de l'itinéraire spinoziste en élucidant sereinement son fondement et sa base de départ : la théorie de l'être.

« Dieu » et la « Nature » sont un seul et même être : le monde est un. Et il est une Nature infinie sans commencement, sans fin, sans extériorité. Elle est l'autonomie absolue. C'est ce que signifie l'idée de « causalité par soi » : la Nature (ou, si l'on préfère, « Dieu ») est l'être infini sans volonté qui est ce qu'il est et qui est la seule référence à quoi il puisse être rapporté. Cet Être « cause de soi » n'est pas une conscience personnelle qui aurait les fonctions créatrices d'un Père, la fonction protectrice d'une Providence, la fonction juridique et morale d'un Juge ou la fonction directrice d'un Monarque. Rien de tout cela. L'Être est l'être qui est, et il est la puissance même des lois qui le définissent : les lois naturelles du déterminisme, précises et constantes.

C'est sur ce socle qu'il y a à construire une éthique, et sur nul autre. C'est pourquoi la doctrine de la substance se présente très vite, dans l'*Éthique*, comme la doctrine des attributs, c'est-à-dire des aspects de notre monde. Seul ce monde-ci nous importe : le monde d'aujourd'hui. Quant au monde à venir, il est celui que précisément l'itinéraire éthique va construire, puisqu'il n'existe ni immortalité ni mystère de l'au-delà, ni métempsycose, ni arrière-monde.

Il existe certes de l'inconnaissable : les attributs autres que la Pensée et l'Étendue. Quant à ceux-ci, ils sont connaissables progressivement, selon un enrichissement indéfini de la connaissance, et ce que l'on saisit de ces attributs existe comme on le saisit. L'essentiel est de bien appréhender l'identité ontologique de tous les attributs : ils disent tous la substance, parce que la substance n'est rien d'autre, précisément, que ces attributs, c'est-à-dire ce monde-ci, conçu dans sa totalité.

De là découle une règle éthique et épistémologique impérative : toujours expliquer un attribut par lui-même, c'est-à-dire par la substance et par les modes considérés toujours dans le domaine même de l'attribut à expliquer. Il n'y a pas d'interaction entre les régions de l'être, parce que ces régions

sont les divers aspects réels d'un même être aux aspects infinis : ils sont tous contemporains, parce qu'ils sont tous la substance même.

C'est pourquoi le spinozisme n'est ni un idéalisme (car l'Être est Étendue) ni un matérialisme (car l'Être est Pensée). Il faut expliquer la matière par la matière et l'esprit par l'esprit (ce que ne font ni les matérialistes ni les idéalistes). Mais, en outre, il faut comprendre et mettre en relief l'évidence : l'explication de la matière par la matière est faite par la réflexion, c'est-à-dire le redoublement actif et spécifique qu'est la Pensée. « Dieu » intervient de la façon suivante : comme substance il est l'infiniment infini. Comme Pensée il est l'Entendement infini, c'est-à-dire (V, 40, Scol.) la somme des entendements finis, la somme infinie des esprits humains individuels en tant qu'ils sont intellectuellement actifs.

De la conception unitaire du monde ne découle pas seulement l'exigence épistémologique (et phénoménologique, dirions-nous) de la spécificité des régions de l'être et de la connaissance qu'on en peut acquérir. Découle aussi l'affirmation de la perfection de ce monde-ci. Ce monde est parfait non parce qu'il est le fruit parachevé d'un projet transcendant, mais parce qu'il est la Réalité même. La perfection éthique qu'il y a lieu de construire s'inspirera de ce principe : ce qui est le plus parfait est ce qui est le plus cohérent et le plus authentiquement réel.

L'itinéraire éthique est ainsi, dès le départ, libéré d'une hypothèque : il n'y a pas à réaliser un idéal qui serait transcendant et d'abord inhumain. Ce qui est à réaliser est un modèle de perfection humaine ISSU DE LA RÉALITÉ MÊME DE CE MONDE-CI, constitué comme Nature et comme réalités humaines singulières. « *L'homme n'est pas un empire dans un empire.* » (Éth. III, Préf.)

Ainsi libéré dès le départ des hypothèques que sont la superstition et le finalisme (c'est-à-dire le monothéisme personnaliste), l'homme est rendu à lui-même. Sa tâche est désormais intelligible et réalisable : il a à être lui-même, comme être de ce monde et dès maintenant, tel qu'il est lorsqu'il est dans la plénitude de sa perfection, c'est-à-dire dans la plénitude de sa réalité la plus véritable.

La tâche éthique du philosophe (c'est-à-dire l'itinéraire réflexif de tout homme) ne consiste donc pas à incarner des valeurs qui existeraient antérieurement à l'homme, mais à construire un monde humain et une réalité de l'homme si parfaits (cohérents, satisfaisants et réels) qu'ils seront dignes d'être considérés comme des valeurs, c'est-à-dire comme des perfections qui sont la perfection.

La tâche humaine est donc strictement humaine : le spinozisme est un humanisme au sens le plus rigoureux et le plus fort. C'est pourquoi cette tâche humaine, issue de nulle chute, de nul péché, de nulle injonction, n'en est pas moins ambitieuse, exigeante et perfectionniste. L'homme spinoziste tente de se rapporter au tout de l'être non pour s'incliner devant lui, mais pour se conférer par son propre effort, à partir de ce socle originel qu'est la nature entière, une espèce de plénitude parfaite qui soit ancrée dans cet être dont tout homme est un élément, et qui fonde la réalité de tout homme.

L'ANTHROPOLOGIE UNITAIRE ET NON INTELLECTUALISTE

Mais quel est cet homme ancré dans l'être ? Quelle est la nature de l'homme ?

La question, aujourd'hui, peut être appelée anthropologique. C'est que l'homme n'étant pas un empire dans un empire, mais un être fini donné dans la nature, il est possible d'en acquérir une connaissance, car, ainsi que tout être, il est intelligible et possède une essence. La connaissance rationnelle, qui est un événement humain, peut s'appliquer aux hommes comme à tout être, et se constituer ainsi comme science. À ce titre elle sera la connaissance spécifique et rationnellement structurée de cet être spécifique qu'est l'homme. Les Parties II et III de l'*Éthique* nous livrent cette anthropologie, cette connaissance rationnelle d'un être qui a une essence bien précise et déterminée, certes ni nécessaire ni infinie, mais parfaitement connaissable et satisfaisante dans sa finitude et sa détermination.

Que nous dit cette « anthropologie » (terme évidemment non spinoziste) ? Elle répond à la question de l'essence, et cela en deux temps. D'abord (et c'est l'objet de la Partie II)

l'homme est un être unique constitué d'un corps et de son idée, c'est-à-dire d'un corps et d'un esprit. L'homme est un esprit-corps unitaire. Ensuite (et c'est la Partie III) l'essence de l'homme est le Désir (« *Cupiditas est ipsa hominis essentia...* », *Éth.* III, Déf. des Affects).

Ici la connaissance de l'essence de l'homme mérite d'autant mieux d'être appelée « anthropologie » qu'elle affirme un déterminisme rigoureux d'une part, et une intelligibilité rationnelle de cela qui, en l'homme empirique, objet de la science, n'est pas vécu comme rationnel mais comme irrationnel.

Certes, cette anthropologie est assez paradoxale : si on la compare aux anthropologies contemporaines, d'inspiration chosiste ou structuraliste, l'anthropologie spinoziste pose aussi la nécessité d'étudier l'homme comme un objet de la nature. Mais, à la différence de ces anthropologies, celle de Spinoza est ouverte à la réalité entière de l'homme, c'est-à-dire à l'esprit, à la conscience et à la raison. En outre, elle est ORIENTÉE : elle n'est pas sa propre fin mais au contraire elle se subordonne au projet philosophique d'ensemble, c'est-à-dire au projet éthique. L'anthropologie spinoziste fait mieux qu'anticiper ou préparer l'anthropologie contemporaine, elle va déjà au-delà. C'est qu'elle comprend que la connaissance des structures humaines ne se justifie que dans la perspective d'un itinéraire philosophique, c'est-à-dire éthique. L'anthropologie, comme instrument de libération et d'instauration de la voie d'accès à la félicité, est l'une des étapes de l'itinéraire que parcourt le philosophe. Et le moindre des paradoxes n'est pas que cette destination éthique de l'anthropologie n'enlève rien mais au contraire ajoute à l'exigence d'objectivité qui est celle de toute connaissance véritable.

Mais qu'est-ce donc que l'homme ? L'originalité radicalement neuve éclate dès le premier regard : l'essence de l'homme n'est pas la raison.

Le paradoxe peut sembler absolu. Et pourtant il n'y a là aucun paradoxe : la philosophie de Spinoza n'est pas un intellectualisme. La raison est une méthode de connaissance et

de vie, elle est une propriété de l'homme, mais elle ne saurait être considérée comme la définition de son essence.

En effet, ce qui est essentiel en l'homme est ce fait unique comportant deux aspects : le corps et son idée, c'est-à-dire le corps et la conscience. Celle-ci peut bien être d'abord inadéquate, l'homme n'en est pas moins homme. Le déploiement de la connaissance, le passage incessant de la simple conscience à la connaissance rationnelle est certes la possibilité et l'exigence les plus constantes de l'humanité, mais il ne définit qu'une propriété de l'homme, et non sa dimension essentielle et par conséquent première. Ce qui, « en premier lieu », constitue l'essence de l'homme est le corps et son idée.

C'est la rupture la plus importante avec l'idéalisme et la métaphysique traditionnelle. Spinoza écarte simultanément l'idée d'un monde transcendant et divin, et l'idée d'âme, c'est-à-dire d'un être substantiel, raisonnable et immortel (idée qu'on trouve aussi bien chez Descartes et Platon que chez Aristote). Le combat anti-spinoziste au XVII^e siècle est mené beaucoup plus contre sa doctrine critique de l'âme que contre sa doctrine de l'être ; ou plutôt, ce combat contre la métaphysique moniste de Spinoza est en même temps un combat contre son anthropologie unitaire, non substantialiste et non intellectualiste. C'est que le spinozisme est l'affirmation scandaleuse et simple que l'homme n'a pas d'âme et qu'il n'est pas immortel. L'homme est d'abord un être de la nature, originellement constitué comme corps conscient et indissociablement unifié comme tel. Sur cette base, il est exclu qu'on puisse construire une morale de l'obéissance à des valeurs transcendantes traditionnellement transmises par les religions.

Le combat anti-spinoziste était d'abord dirigé contre l'éthique de Spinoza : tous avaient bien compris que, comme son ontologie, son anthropologie était orientée vers l'établissement d'une éthique. Une conception de l'homme est toujours subordonnée à une conception de la vie humaine, en même temps qu'elle la fonde.

Cette dynamique se retrouve exactement dans la conception spinoziste de l'esprit : il est par lui-même possibilité

constante de connaissance vraie, lui qui est déjà toujours, par essence et définition, une conscience (idée simultanée des affections du corps et des événements du monde médiatisés par des affections du corps). L'esprit est donc actif par essence puisque l'idée est toujours un concept et que, à ce titre (qu'il soit totalement clair ou non), il est toujours un acte. L'essence de l'esprit n'est pas livrée dans la substantialité d'une âme, mais dans l'activité même de penser. La pensée est l'activité de penser.

Cette doctrine de l'homme situe donc d'emblée celui-ci dans le domaine de l'activité, et non dans une pesanteur chosiste. Les « lois » qu'énoncera la Partie III seront bien plus l'expression de la cohérence interne des actions et des passions de l'homme, comme être conscient actif, que des règles objectives et sans signification autre que passive.

Le paradoxe est entier parce que la doctrine est précise, riche et bien articulée : l'essence fondamentale, première, de l'homme, est l'unité corps-conscience, de plus, cette unité est d'emblée activité (certes partielle et limitée) de conscience ; et cette activité est toujours susceptible de devenir activité réflexive (conscience et idée se portant à leur adéquation totalisatrice et à leur vérité). La raison, quant à elle, est précisément le propre de cette activité de conscience lorsqu'elle forge clairement à nouveau ses concepts et leur enchaînement (*concatenatio*). La raison est certes le plus haut fruit de l'esprit, et elle résulte de l'activité organisatrice et réflexive de cet esprit. Mais la condition de possibilité de cette activité seconde est la structure première de l'esprit comme conscience : il est d'abord idée du corps et des modifications du corps et du monde. La lumière de la vérité (qui est son propre critère, *index sui*), dans l'idée adéquate, est donc une puissance de l'esprit qui lui vient de lui-même et de son effort. L'humanisme spinoziste paraissait dangereux dans la mesure même où il consiste à donner à tout homme une puissance sur lui-même. Toujours conscient, et chez lui dans ce monde-ci, l'homme peut toujours devenir, c'est-à-dire se faire, activité rationnelle : libre puissance de libération et d'affirmation.

En cela réside le véritable sens de l'anthropologie spinoziste : la raison n'est pas en l'homme une donnée de fait et

une transcendance qui serait son essence, mais la possibilité constante de compréhension libératrice et de puissance véritable donnée à tout homme en tant que son essence est, *stricto sensu*, constituée par la conscience effective de son corps et du monde. Toutes les possibilités sont dès lors ouvertes à cet humanisme dynamique qui a libéré l'homme de ses liens traditionnels avec le ciel, sans le soumettre ni le réduire à la pesanteur de la terre. Spinoza est le premier moderne authentiquement révolutionnaire.

L'HOMME COMME ÊTRE DE DÉSIR

Que l'anthropologie spinoziste ne soit pas intellectualiste est confirmé par le second volet de cette anthropologie : la doctrine du Désir. Cette doctrine, fortement établie au début de la Partie III, et constamment présente tout au long des démonstrations concernant soit la vie affective, soit la vie réflexive, consiste dans l'affirmation d'une identité fondamentale : celle de l'essence d'un individu donné, de l'effort en lui pour persévérer dans l'existence, et enfin du Désir qui rend compte de son activité ou de sa passivité. *Essentia, Conatus, Cupiditas* sont identiques en l'homme. Seul change le point de vue sous lequel on envisage cette essence individuelle pour la désigner et la comprendre : mais l'effort pour être, l'appétit et le désir sont une seule et même réalité. Cette affirmation est une révolution dans l'ordre philosophique.

Si l'on se souvient que la démonstration du caractère fondamental du *conatus* est appuyée sur la considération même de l'essence d'une réalité singulière (elle pose sa propre affirmation et non sa négation et sa destruction), on comprendra la place et le sens de cette doctrine du Désir : elle est centrale, parce que le Désir lui-même comme *conatus* et comme essence dynamique est FONDATEUR.

Fondateur de l'être de l'individu (désigné aussi comme sujet), le Désir ne se réfère pas d'abord à la rationalité, il n'est pas constitué d'abord par la raison : la doctrine spinoziste du Désir est anti-intellectualiste. Les deux aspects de l'anthropologie sont donc concrets et non rationalistes : d'abord l'homme

est par essence l'idée d'un corps, ensuite, ce lien conscient avec le corps est en lui-même un effort existentiel qui est un Désir.

Fondateur essentiel de l'être individuel dans le déploiement de son activité et de sa passivité, le Désir n'est pas l'un des éléments psychiques qui constituerait parmi d'autres la personnalité individuelle. De même qu'il n'existe pas de faculté de vouloir ou de connaître (si l'on considère le premier aspect de l'essence humaine : l'idée du corps), de même il n'existe pas de faculté de désirer (si l'on considère le second aspect de cette essence : l'effort pour être ou effort existentiel). Le Désir est le tout de la conscience humaine, comme l'idée du corps était le tout de l'homme. L'homme EST Désir de part en part, et non pas un ensemble de facultés : de connaître, de vouloir et de désirer. En définissant l'homme comme Esprit et non comme Âme, Spinoza a rendu possible une description radicalement unitaire de la nature humaine : tous les riches aspects de son activité sont l'expression de sa réalité unifiée. Conscience de soi et de son corps, désir d'être et d'agir, sont une seule et même réalité où l'homme s'engage tout entier.

Cette conception à la fois dynamique, concrète et unitaire de l'individu comme Désir rend compte de la véritable nature de la tâche éthique. Si l'expérience prouve que le Désir en sa spontanéité n'est pas adéquat à son propre mouvement, alors certes s'impose une tâche éthique : mais celle-ci ne saurait plus être définie en termes traditionnels. La conception traditionnelle de la morale souhaite dresser contre le désir (et les passions) les forces de la volonté et de la raison : celles-ci étaient censées trouver l'énergie (par la volonté) et la motivation (par la raison) indispensables à la reconstruction ou à la réorientation de la vie. Tel était le sens des volontarismes et des idéalismes traditionnels, tous finalement intellectualistes.

Bien au contraire, Spinoza affirme, avec la plus grande netteté et la plus grande force, le caractère illusoire de ces entreprises morales (qu'elles soient stoïcienne ou cartésienne). La vérité, pensée par la raison, n'a pas le pouvoir, PAR ELLE-MÊME, de supprimer dans un désir ce qui en lui est passif. La raison, chez Spinoza, n'est pas une puissance

énergétique, elle n'est pas première, et toute l'efficacité d'une entreprise éthique de libération provient du Désir lui-même : seul, dit Spinoza, le désir de la joie est plus puissant que tous les autres désirs. Aussi la tâche éthique ne consistera pas en un combat contre les désirs, et cela en raison même du fait fondamental : l'essence de l'homme est le Désir, et lutter contre l'affectivité serait vouloir la destruction même de l'essence humaine. Toute l'énergie de la tâche éthique sera donc puisée dans ce Désir même qui fonde l'existence humaine.

À l'énergie doit s'ajouter une motivation. Elle ne réside pas non plus dans la raison, et l'anti-intellectualisme de Spinoza est d'une cohérence extrêmement rigoureuse. Totale-ment neuf au XVII^e siècle, il est l'anticipation de la modernité. En effet, la motivation, c'est-à-dire le but même de l'entreprise éthique (la recherche du « bien » et de sa nature), ne saurait être issue que de l'essence humaine elle-même, puisqu'il n'est donné aucune transcendance ontologique ni morale. Or le seul but assignable à cette essence ne saurait être que sa propre réalisation, c'est-à-dire la mise en œuvre effective du Désir lui-même. Il est recherche de la joie parce qu'il est l'effort vers l'accroissement de la puissance d'exister, et que telle est la nature de la joie : conscience et accroissement de cette puissance d'être et d'exister.

Ainsi le Désir est fondateur non seulement parce qu'il constitue l'essence de l'homme en tant qu'il agit et existe, mais aussi parce qu'il est l'origine même de l'entreprise éthique, en même temps que la source de son indispensable énergie. Cette entreprise consiste en effet à réaliser effectivement et réellement le Désir, par la recherche des buts qui, étant véritablement « utiles », seront l'expression même de cela que le Désir désirait, fût-ce au cœur de sa passivité et de son inadéquation primitives.

Bien entendu, une telle recherche éthique suppose la connaissance exacte de ce Désir, c'est-à-dire de cette affectivité qui est l'énergie et la motivation de l'entreprise éthique. Puisqu'il y a lieu d'instaurer un nouveau Désir, il y a lieu auparavant de connaître en profondeur ce qu'est la vie du Désir, c'est-à-dire les formes, les contenus, et les significations de cette affectivité qui est l'essence de l'homme et non

son fardeau ou sa déchéance. Ainsi s'éclaire la signification de ce que l'on a appelé « psychologie » spinoziste. Elle n'est pas le recensement amer et puritain des forces déterministes et passionnelles qui s'opposent à la liberté de l'âme, mais l'analyse rationnelle des attitudes à la fois non rationnelles en elles-mêmes et intelligibles pour l'observateur, attitudes par lesquelles le Désir s'inscrit lui-même dans une dialectique imaginaire, source de Tristesse, de servitude et de passivité. La Partie III de l'*Éthique* étudie simultanément l'essence positive et fondatrice de l'homme (le Désir, affirmation et déploiement d'existence) et les mécanismes imaginaires, intellectuellement confus et obscurs, par lesquels ce Désir ne se réalise pas réellement et provoque plutôt le contraire de cela qu'en vérité il désire. Ambivalence, ignorance, contradiction, passivité sont les sources de la servitude, c'est-à-dire de la Tristesse ; mais il importe de saisir le sens de cette prise de conscience. Ce sont précisément l'ambivalence, l'ignorance, la contradiction et l'aliénation du Désir qui sont les seules sources de servitude et de malheur, et non pas le Désir en tant que tel.

Le Désir, quant à lui, est présent et affirmé dans sa positivité tout au long de l'*Éthique* : c'est l'imagination désirante et non pas le Désir comme tel qui est source de superstition (Partie I). C'est le Désir d'être qui fonde et définit l'existence humaine (Partie III). Pour agir selon le bien véritable, il faut d'abord être, c'est-à-dire désirer (Partie IV) ; et le *conatus*, c'est-à-dire en fait le Désir, est le fondement de la vertu (Partie IV) ; enfin c'est en accédant à la béatitude qu'on réalise effectivement le Désir et l'être (Partie V).

Cette omniprésence du Désir comme source d'être et de joie n'empêche pas mais suppose au contraire une description extrêmement rigoureuse de ce même Désir lorsqu'il vit selon sa spontanéité première et encore maladroite. Pour le mieux réaliser, il faut en connaître toutes les IMPLICATIONS.

Ce que Spinoza étudie si minutieusement, ce sont en effet les IMPLICATIONS logiques entre le Désir et ses objets, lorsque ceux-ci sont posés inadéquatement par une connaissance partielle et par une imagination délirante. Le déterminisme spinoziste n'est pas simplement, comme on le croit trop souvent,

un mécanisme cartésien, c'est en outre la mise en place d'un système d'implications logico-affectives entre un désir et une attitude, entre un désir et une image, entre un désir et une action, entre un désir et un autre désir. Et c'est parce qu'il s'agit bien plus d'implications déterminantes que de déterminismes réellement aveugles, qu'une entreprise de libération est concevable et possible. Le passage de l'activité aliénée (dépendante du monde et non de soi seul) à l'activité vraiment active (autonome) n'est possible que parce qu'une transformation de la vie du Désir est possible. Et cette possibilité se fonde précisément sur la structure des enchaînements : ce sont des implications et non de véritables mécanismes ; et ces implications REPOSENT SUR DES ACTES DE CONSCIENCE ET DE CONNAISSANCE ; c'est à ce titre qu'elles sont susceptibles d'être transmises.

Cette anthropologie du Désir est en effet fort originale : non intellectualiste, elle affirme pourtant la nature toujours consciente du Désir. C'est pourquoi l'entreprise éthique (c'est-à-dire la philosophie spinoziste elle-même, et la philosophie comme telle) est tout entière fondée sur le Désir. Il n'est pas un vice en l'homme mais l'homme même. Le Désir seul fournit à l'action (passive ou active) ses fins et ses valeurs, seul le Désir enfin peut conférer à la vie et donc à l'entreprise éthique (qui vise une vie vraiment réelle) non seulement son énergie mais sa condition de possibilité : vie passive, vie active, vie éthique ne sont possibles que parce que le Désir est la poursuite consciente de la joie.

La conscience n'est pas ici une propriété qui s'ajouterait au Désir par un effort particulier : elle est le Désir même. Car celui-ci est par définition et par nature, c'est-à-dire par son essence même, à la fois la conscience de l'effort pour persévérer dans l'être et la conscience des modifications du corps et du monde. Le Désir est l'idée du corps et de ses modifications en tant qu'elle est un dynamisme, et l'idée du corps et de ses modifications est le Désir même en tant qu'il est forcément conscient de lui-même.

L'éthique, on l'a vu, ne consiste pas à combattre le Désir : mais elle ne peut consister à construire un Désir neuf que si une conscience existe de ce qui est désiré dans le Désir,

conscience qui est elle-même la condition de la comparaison philosophique entre Désir serf et Désir libre. En outre, si le Désir libre ne peut s'instaurer que par la connaissance adéquate du Désir en toutes ses implications, ses sources, ses visées et ses forces, encore faut-il que cette connaissance soit possible : elle l'est effectivement parce que le Désir est en son essence une conscience. On ne peut pas passer de l'inconscient à la connaissance, mais l'on peut passer de la conscience encore obscure et fragmentaire à la connaissance réflexive et totalisatrice.

Ainsi la doctrine du Désir a, dans l'*Éthique*, une signification et une situation centrales : en amont, elle résulte de l'ontologie immanentiste non religieuse ; en aval, elle permet l'humanisme radical d'une éthique de la joie.

Et c'est parce qu'elle résulte d'une critique des attitudes religieuses à l'égard de l'homme, de son esprit et de ses passions, que cette doctrine du Désir est en mesure d'instaurer une autre doctrine de l'homme, de ses passions et de ses buts véritables. Le spinozisme est l'anticipation des doctrines modernes de l'homme comme Désir, mais il n'a pu opérer cette anticipation qu'en s'appuyant d'abord sur une critique radicale des dualismes et des religions. Mais l'origine et le but, le commencement et la fin de l'ensemble de la doctrine spinoziste est bien la théorie de l'homme comme Désir et la conception de l'éthique comme réflexion sur ce Désir. Spinoza n'est pas seulement le premier et le plus grand (certes occulté) des représentants de l'« humanisme athée » (son athéisme étant d'ailleurs le seul qui soit non pas tragique mais au contraire eudémoniste et sotériologique), il est en outre l'authentique fondateur de la réflexion éthique et anthropologique sur l'homme-Désir. Le spinozisme est la source et l'origine véritable de la nouvelle prise de conscience de la centralité du Désir.

Mais tout n'est pas encore dit par là.

L'ÉTHIQUE DE L'AUTONOMIE ET DE LA JOIE D'ÊTRE

C'est sur la théorie du Désir que s'appuie non seulement le désir d'une autre existence, mais la possibilité même

d'entreprendre le travail réflexif qui seul conduira à cette autre existence du Désir. Le *conatus* est à la fois l'origine de la décision éthique et la condition de possibilité de sa mise en œuvre. C'est sur la base du Désir que la conscience désirante peut envisager sa transmutation : le nouvel homme (la nouvelle attitude concrète dans l'action et dans la vie) se construit à partir de l'homme, par l'homme lui-même et pour l'homme. Le *conatus* est bien « le fondement de la vertu ».

Mais l'éthique concrète, dans le spinozisme, ne consiste pas seulement à réorganiser la vie du Désir en le faisant passer du stade empirique au stade réflexif : elle consiste aussi à viser l'autonomie de l'existence (c'est-à-dire la causalité interne et adéquate des actions) parce que seule cette autonomie confèrera joie véritable et satisfaction de soi. L'autonomie spinoziste n'est en rien un formalisme moral, elle ne se pose jamais comme étant valable par soi, et pour la seule raison qu'elle serait l'autonomie de la raison. Il n'y aurait là que formalisme et pétition de principes. L'autonomie rationnelle de l'action chez Spinoza est motivée, dans sa validité, par le fait qu'elle est l'ultime fondement de la joie. Mais la joie est le vécu d'un Désir, c'est-à-dire d'un individu concret dans l'intégralité de son être.

Allons plus loin. L'autonomie et l'adéquation ne constituent pas seulement une nouvelle forme concrète de l'existence, elles sont aussi un « utile véritable », un « vrai bien », c'est-à-dire ce que nous appellerions une valeur désirable. On l'a vu, la vie éthique et la béatitude, en tant qu'elle est la condition du « salut », sont même LE SUPRÊME DÉSIRABLE.

Comment est-ce possible, dans le système immanentiste de Spinoza ? Comment une éthique (c'est-à-dire un dépassement) est-elle possible dans un système libéré de toute transcendance et n'ayant affaire qu'à la seule réalité, la réalité de la nature et de l'homme ?

Nous avons déjà répondu en partie : le Désir même, comme mouvement vers la joie, est l'origine du désir de joie opposé au désir triste et dépendant. On peut aller plus loin. En effet, c'est d'une façon explicite que Spinoza situe dans le Désir l'origine même de la question posée, et l'origine de sa solution : c'est le Désir qui fonde la valeur, et non (comme

dans la tradition) la désirabilité du bien qui fonde le Désir. C'est parce que nous poursuivons une fin qu'elle se constitue comme le Désirable (la valeur) et non pas parce que nous reconnâtrions un bien, que nous le désirons (*Eth.* III, 9, Scol.).

C'est donc le Désir qui est l'origine du Désirable : l'éthique est cette réflexion sur le meilleur Désirable posé comme tel par le Désir même.

La véritable révolution copernicienne se situe là. L'humanisme du Désir heureux est d'autant plus radical dans le spinozisme que le mouvement existentiel conscient et concret est non seulement l'origine de la suprême valeur désirable, mais la condition de possibilité (par la conscience de soi) de la construction même de la voie qui mène à ce Désirable.

Mais pourquoi cette éthique eudémoniste ne serait-elle pas anarchiste et « égoïste » ? Pourquoi le spinozisme n'est-il en rien une invitation au solipsisme, à l'arbitraire et à la violence, lui qui place le Désir à l'origine des valeurs ?

La réponse (par une cohérence qu'on n'admira jamais assez dans le spinozisme) réside dans la structure même de ce Désir-source. Parce qu'il n'est ni une faculté inférieure et à part, ni une pulsion aveugle, mais le tout de l'homme comme effort existentiel conscient (pouvant toujours se redoubler en réflexion), la possibilité constante du passage à la connaissance réfléchie est inscrite dans la nature même de l'homme-désir. En outre, cette possibilité est une exigence constante du Désir en tant qu'elle est la condition de réalisation de ce Désir. C'est parce que la connaissance totalisatrice peut seule définir le bien et l'utile véritable, que le mouvement d'accès au suprême désirable passe par la réflexion.

C'est donc précisément parce que l'éthique s'ancre sur le Désir qu'elle vise le plus haut désirable, et c'est parce qu'elle s'oriente par ce plus haut désirable qu'elle se structure réflexivement comme action adéquate, c'est-à-dire à la fois rationnelle et concrète. On peut poser la question de la possibilité même d'une éthique non arbitraire dans toute philosophie, mais seul le spinozisme nous semble en mesure (jusqu'ici) de répondre à la question.

Quel est donc, concrètement, ce suprême désirable dont la valeur vient du Désir même et dont la structure viendra

de la réflexion (dont la possibilité est inscrite dans le Désir même) ?

Toutes les conditions sont réunies dans l'Éthique pour fournir la seule réponse valable : pour connaître ce suprême désirable, il faut construire un Modèle. Il n'aura aucune origine transcendante mais s'appuiera sur les structures mêmes du Désir et de la réflexion. Ce modèle (*exemplar*) est le « *modèle de la nature humaine la plus parfaite* ». L'éthique spinoziste, comme philosophie eudémoniste de la joie, est la construction même de cette perfection qui constitue le suprême désirable. LA PERFECTION EST DE CE MONDE. Et Spinoza en construit le modèle, il construit l'image de L'HOMME PARFAIT.

Nulle illusion idéaliste en cela, nulle présomption. Nous sommes toujours de simples êtres de la nature, soumis aux forces extérieures. Et le sage est certes plus actif que l'ignorant, mais également passif. Et ces constatations ne sont ni amères, ni volontairement humiliantes.

La perfection est simplement cette force d'existence humaine à laquelle tout homme peut accéder par un difficile labeur, et qui est faite de la réalisation entière et autonome, concrète et réfléchie d'un Désir qui s'affirme plus qu'il ne se nie, et qui, s'affirmant dans la plénitude de son accroissement, se saisit comme joie incessante et souveraine.

Cet homme parfait que tout homme peut devenir à partir de son Désir et par son Désir est l'« homme libre ».

Le spinozisme (on l'oublie souvent) est une philosophie de la liberté (et non certes du libre arbitre, cette volonté ou faculté de vouloir si souvent critiquée et combattue par Spinoza). Laissons les querelles verbales. Réjouissons-nous de la description que donne Spinoza de cet homme libre et de ses attitudes concrètes et pratiques dans la vie active et sociale.

Cette attitude se caractérise d'abord par un eudémonisme concret : l'homme libre se réjouit d'exister et jouit de la vie et de l'être, autant que des biens naturels et sociaux. C'est vivre et se réjouir qui sont la vertu, et non pas détruire, juger et condamner. L'homme libre affirme toujours, par sa raison, son désir, sa vie et la positivité de l'existence et il s'efforce

toujours d'en vivre la plénitude. C'est pourquoi dans son action il ne se réfère jamais ni au mal ni à la mort pour les fuir, mais, préoccupé seulement de la vie et du vrai bien, il poursuit l'être et la joie directement pour eux-mêmes.

Cette éthique n'est pas un arbitraire, ni un solipsisme. Le second aspect de l'existence libre et réfléchie est en effet l'ADÉQUATION. Dans sa pensée et dans sa vie, l'homme libre est simultanément adéquat à lui-même et à l'autre homme libre, également conduit par la réflexion. Et c'est parce qu'il est autonome qu'il est généreux. Libéré des fausses valeurs imaginatives (superstition, préjugés, autorité non fondée), et situé au-delà des dialectiques réversibles et passives de la haine, de la jalousie, du ressentiment et de la fausse gratitude, il peut répondre à la haine par l'amour, éviter un danger inutile mais affronter les périls s'il le faut, ne pas se laisser conduire par le souci de la gloire ou de la richesse, mais connaître cependant le bon usage des biens matériels. Et la générosité, pour lui, consiste aussi bien à rechercher l'amitié d'autrui qu'à ne jamais vouloir imposer aux autres ses vues et son mode de vie. Cette générosité spinoziste est aussi une très haute lucidité : l'homme libre sait que seuls les hommes libres sont vraiment reconnaissants les uns envers les autres, et il sait la valeur primordiale de la loyauté. Il parle le langage de tous, souhaite ne heurter personne ni rien imposer à personne, il précise toujours le sens qu'il donne aux termes qu'il emploie et il le distingue toujours clairement de l'usage courant.

La vertu véritable n'est donc ni un puritanisme, ni une solitude, ni une ascèse, mais la solidité d'une réflexion qui organise la vie individuelle et sociale dans le sens de la liberté d'esprit et de la vie heureuse. Cette réflexion est en effet au service de la joie. L'éthique spinoziste est l'appel à une transmutation de la vie affective par la raison, mais non pas un appel à un sacrifice de cette vie. La valeur à la fois fondamentale et ultime est la jouissance d'être : joie d'exister, joie de se relier à autrui dans la positivité, jouissance des biens de l'existence dans la mesure où ils permettent d'affirmer simultanément l'accroissement existentiel des autres et de soi. Car la perfection que poursuit pour lui-même l'homme libre

et sage, il la désire aussi pour les autres. Car « *cela* (comme le dit Spinoza dans le *TRE*) *fait partie de* [son] *bonheur* » que les autres également puissent accéder à la félicité qu'il désire.

LA FÉLICITÉ HORS TEMPS ET LA VRAIE VIE

Cette sagesse de la générosité, de la liberté et de la joie n'est en rien une prudence pratique et conventionnelle. Elle exprime au contraire, dans l'ordre de la vie et de l'action objectives, la plus haute exigence, et elle ne peut être mise en œuvre que par le plus grand courage intérieur et social, et par le plus difficile des labeurs réflexifs.

Et pourtant, Spinoza n'arrête pas là son itinéraire. Car, si l'homme libre déploie certes le mouvement d'une joie, c'est-à-dire d'une perfection toujours croissante, il n'a pas encore atteint le stade existentiel suprême qui permettrait d'évoquer quelque chose qui vaudrait comme un salut. Nous conduire à ce stade suprême est l'objet de la doctrine finale et le propos même de l'*Éthique*.

C'est ici que les sceptiques ont le plus combattu le spinozisme : selon eux, la béatitude, atteinte par le philosophe à la fin de la Partie V de l'*Éthique*, correspond à une expérience si indicible et si rare qu'ils ne savent pas à quoi elle correspond, et ne savent même pas si elle est possible. Le spinozisme serait un mysticisme dont on ne pourrait décrire ni le sens ni le contenu, puisqu'il se situe hors de toute religion, tout en étant inspiré par une sorte de religiosité.

Cette critique ne correspond ni au sens de la doctrine ni à l'intention de Spinoza, ni à l'expérience philosophique elle-même lorsqu'elle est aussi rigoureuse et concrète que dans le spinozisme.

Le mysticisme suppose en effet la possibilité d'une fusion et d'une identification ultime entre deux êtres objectivement distincts : la conscience individuelle du mystique et la conscience divine. Dans le spinozisme, cette hypothèse est absurde. Le mysticisme suppose aussi l'immortalité de l'âme, qui est exclue dans le spinozisme. D'autres courants mystiques (d'origine kabbaliste et appelés « théosophie ») affirment la possibilité, pour le mystique, de décrire les actes

intentionnels (métaphorisés, certes) par lesquels Dieu crée le monde et les différents niveaux de l'être : cette hypothèse est également absurde dans le spinozisme.

En réalité, on appelle mystique, ici, une démarche extrême mal comprise par le lecteur, et un stade ultime que ce lecteur n'a pas encore vécu, réfléchi ou situé. Le texte spinoziste est pourtant clair : c'est par la Science intuitive que le philosophe parvient à la félicité. Comprendre cette Science intuitive c'est comprendre le spinozisme.

Elle consiste non dans la fusion indicible de deux êtres, ni dans l'immersion d'un être fini dans un être infini, mais dans la connaissance intellectuelle intuitive, par un être fini, de la relation conceptuelle entre l'infini et le fini, c'est-à-dire l'attribut de la substance et le mode fini. La Science intuitive est la connaissance rationnelle et intuitive de la relation d'un homme singulier (ou de toute autre essence) avec l'ensemble de ce monde-ci, saisi rationnellement dans ses structures, et non pas empiriquement dans sa contingence. La connaissance du troisième genre est une connaissance.

Pourquoi cette Science intuitive produit-elle une joie extrême ? Non pas parce que le sujet, sortant de ce monde-ci par l'ascèse ou par la mort, serait enfin en présence de Dieu lui-même ; mais parce que cette Science intuitive implique, par DÉFINITION, la compréhension pleine et entière de la nature de l'individu, de la relation entre l'individu et le monde, entre l'individu et autrui, entre l'individu et lui-même. Elle est la plus extrême conscience. La connaissance du troisième genre, s'instaurant comme rationalité intuitive après la rationalité discursive du deuxième genre, confère donc à l'individu sa liberté en tant qu'elle lui révèle son essence et lui en permet la réalisation. L'individu accède alors simultanément à la plus entière réalisation DE CE QU'IL Y A EN LUI DE MEILLEUR, et à la plus vive compréhension de sa place dans l'Être : cette connaissance et cette réalisation constituent par elles-mêmes une félicité.

Se produit donc la plus haute joie : on peut l'appeler Amour intellectuel de Dieu. C'est qu'elle est la joie du philosophe accompagnée de la conscience de l'origine de cette joie, c'est-à-dire de l'idée de sa cause, c'est-à-dire de la

connaissance intuitive et rationnelle des structures de l'Être. L'Amour intellectuel de Dieu est une expression conventionnelle ou métaphorique : mais elle est assez clairement définie dans et par le système spinoziste pour qu'on aperçoive enfin qu'elle est la PHILOSOPHIE MÊME. Cet Amour est la philosophie comme adhésion joyeuse et réfléchie au nouveau monde, adhésion joyeuse et réfléchie à ce monde nouveau qui est l'Être même, révélé à lui-même par la transmutation réflexive du Désir.

Pour que la philosophie soit la joie la plus extrême, il faut évidemment qu'elle soit une philosophie moniste de ce monde-ci et une recherche explicite de la joie en ce monde, mais à un niveau non empirique.

Seule une telle philosophie peut conduire à l'adhésion amoureuse et intellectuelle au monde, et conduire le sujet à une félicité qui vaille comme un Salut. Seule une telle philosophie, en effet, peut conduire à l'expérience de l'éternité. Cette expérience n'est pas seulement une connaissance rationnelle des essences dans leur intemporalité, elle est aussi la conscience joyeuse de la solidité indestructible d'une existence singulière, dès lors qu'elle vit dans la perspective de ce qui lui est essentiel et est par conséquent intemporel : hors temps.

Cette éternité concrète (béatitude, salut, et liberté) est une joie qui est un Amour : c'est qu'elle est une relation à l'Autre, une tout autre relation à l'Autre. Permanente et substantielle (dirions-nous), cette relation tout autre à l'Autre se déploie dans la conscience d'une satisfaction intérieure si extrême et si stable qu'elle peut être métaphorisée par l'image de la gloire, comme lumière, joie, et rayonnement (*Éth.* V, 36).

Cette relation tout autre à l'Autre est aussi la philosophie pour une autre raison : c'est qu'elle permet de découvrir la structure réflexive, dédoublée, de l'Être, *c'est-à-dire du tout de la Nature*. Cette structure réflexive se livre dans l'Amour de Dieu où s'identifient rigoureusement l'Amour de l'homme pour Dieu, de Dieu pour l'homme et de Dieu pour lui-même. Le lieu de cette identification, sa lumière et sa conscience de soi ne sauraient être que l'entendement humain lorsqu'il est suprêmement actif : c'est la Philosophie même. L'Amour intellectuel de Dieu est la philosophie en tant qu'elle est la

réflexion du monde en lui-même par l'humanité philosophique, et l'adhésion joyeuse de l'être à l'Être par et dans cette réflexion : « *Plus on est capable de ce genre de connaissance, mieux on a conscience de soi-même et de Dieu... plus on est parfait et heureux* » (*Éth.* V, 31, Scol.).

Cet Amour, qui est une joie, est donc une forme extrême, intuitive et réfléchie de la relation du fini à l'infini, c'est-à-dire de l'individu philosophe à l'essence substantielle et parfaite du monde. Cette relation est éternitaire et situe donc la vraie vie dans le hors temps de la conscience absolue. Les êtres, comme consciences réflexives, accèdent à la félicité parce qu'ils s'inscrivent dans la substantialité indestructible de l'Être.

Parce que le spinozisme n'est pas un élitisme, tous peuvent accéder à cette plénitude. C'est que l'entrée dans l'Être réalise en fait « *toutes les perfections de l'Amour* » (*Éth.* V, 33, Scol.) puisque tout se passe alors comme si, par la nouvelle conscience amoureuse du monde, les individus commençaient maintenant seulement à être, et comme s'ils commençaient maintenant seulement à naître à l'éternité. L'entrée dans la « *vraie vie de l'esprit* » et dans le hors temps a toutes les significations de l'amour parfait, c'est-à-dire de la seconde naissance.

C'est bien là, comme nous l'avions dit, le sens et le contenu d'une sotériologie. C'est que le spinozisme (et toutes les philosophies qui après lui s'en inspireront d'une manière existentielle et authentique) n'est pas un système abstrait offert à la connaissance érudite, mais une philosophie vivante, c'est-à-dire une parole. La philosophie de Spinoza, dans *l'Éthique*, voix posthume du philosophe excommunié, est la parole même du Désir lorsque, transmuté par la lumière incandescente de la réflexion, il se révèle comme Désir d'être et en appelle amicalement à tout être pour qu'il entreprenne cette ascension purificatrice et libératrice qui est la condition de la joie. Le sérieux et la difficulté n'en sont pas masqués. Mais nul ne saurait parcourir intégralement l'itinéraire réflexif de l'être, et en vivre la plénitude substantielle, s'il n'est disposé dès l'origine à mettre en œuvre tout son courage moral et toute la force de son désir et de sa réflexion. Si le spinozisme

peut être pour nous une source d'inspiration constante, c'est qu'il nous atteint au plus profond de nous-mêmes tout en nous donnant le moyen de réaliser ce qu'il y a en l'humanité de plus extrême et de plus radical. Le désir, l'intelligence et la joie, transmutés par la conscience, accèdent alors à l'expérience de l'adéquation heureuse : une certaine espèce de substantialité.

ÉTHIQUE¹

DÉMONTRÉE
SELON L'ORDRE GÉOMÉTRIQUE²
ET DIVISÉE EN CINQ PARTIES³

OÙ L'ON TRAITE

I – De DIEU⁴

II – De la Nature et de l'Origine de l'ESPRIT⁵

III – De l'Origine et de la Nature des AFFECTS

IV – De la SERVITUDE HUMAINE,
ou de la FORCE des AFFECTS

V – De la PUISSANCE de l'ENTENDEMENT,
ou de la LIBERTÉ HUMAINE

NB : Toutes les notes du traducteur ont été regroupées en fin de volume sous la rubrique « Notes et commentaires ».

PARTIE I

De Dieu

DÉFINITIONS⁶

I – Par cause de soi j'entends⁷ ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante.

II – On dit qu'une chose est finie en son genre quand elle peut être limitée par une autre chose de même nature. On dit qu'un corps, par exemple, est fini parce que l'on peut toujours concevoir un corps plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps⁸.

III – Par substance⁹ j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'exige pas le concept d'une autre chose, à partir duquel il devrait être formé.

IV – Par attribut¹⁰ j'entends ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence.

V – Par mode j'entends les affections¹¹ d'une substance, c'est-à-dire¹² ce qui est en autre chose, par quoi en outre il est conçu.

VI – Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire¹³ une substance constituée par une infinité d'attributs, chacun d'eux exprimant une essence éternelle et infinie.

EXPLICATION

Je dis infini absolument, et non pas seulement dans son genre. De ce qui est infini seulement dans son genre, nous

pouvons en effet nier une infinité d'attributs ; mais à l'essence de ce qui est infini absolument appartient tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation.

VII – On dit qu'une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et quand c'est par soi seule qu'elle est déterminée à agir¹⁴. Mais on dit nécessaire ou plutôt contrainte la chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une loi particulière et déterminée.

VIII – Par éternité j'entends l'existence même¹⁵ en tant qu'on la conçoit comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.

EXPLICATION

Une telle existence est en effet conçue comme une vérité éternelle, de même que l'essence de la chose existante, et c'est pourquoi elle ne saurait être expliquée par la durée ou par le temps, même si l'on conçoit une durée sans commencement ni fin.

AXIOMES¹⁶

I – Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose.

II – Ce qui ne peut être conçu par autre chose doit être conçu par soi.

III – D'une cause donnée¹⁷ et déterminée suit nécessairement un effet, mais si, par contre, aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet en suive.

IV – La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe¹⁸.

V – Les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent pas, non plus, être réciproquement¹⁹ comprises l'une par l'autre, c'est-à-dire que le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

VI – L'idée vraie doit s'accorder avec ce dont elle est l'idée²⁰.

VII – De tout ce qui peut être conçu comme non existant, l'essence n'enveloppe pas l'existence.

PROPOSITION 1

*Une substance est par nature antérieure à ses affections*²¹.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par les *Définitions 3 et 5*.*

PROPOSITION 2

Deux substances ayant des attributs différents n'ont entre elles rien de commun.

DÉMONSTRATION

Cela est également évident par la *Définition 3*. Chacune des deux substances, en effet, doit être en soi et doit se concevoir par soi, c'est-à-dire que le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

PROPOSITION 3

Si des choses n'ont entre elles rien de commun, l'une ne peut être la cause de l'autre.

DÉMONSTRATION

Si elles n'ont entre elles rien de commun, alors (*par l'Ax. 5*) elles ne peuvent réciproquement se comprendre l'une par

* Conformément au texte original de Spinoza, nous avons conservé dans les renvois aux Définitions et aux Axiomes une numérotation en chiffres arabes concernant pourtant des énoncés toujours présentés en chiffres romains. En revanche, nous avons transcrit la numérotation des Propositions en chiffres arabes afin d'en faciliter la lisibilité, alors qu'elle figure en chiffres romains dans le texte original. (N.d.T.)

l'autre, et par suite (*par l'Ax. 4*) l'une ne peut être la cause de l'autre.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 4

Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles ou bien par la diversité des attributs des substances, ou bien par la diversité des affections de ces substances.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui est, est ou bien en soi ou bien en autre chose (*par l'Ax. 1*) c'est-à-dire que (*par les Déf. 3 et 5*), en dehors de l'entendement, il n'existe rien d'autre que des substances et leurs affections. En dehors de l'entendement il n'existe donc rien par quoi l'on puisse distinguer plusieurs choses entre elles, si ce n'est des substances, ou, ce qui est la même chose²² (*par la Déf. 4*), leurs attributs et leurs affections.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 5

Dans la Nature, il ne peut exister deux ou plusieurs substances de même nature, c'est-à-dire de même attribut.

DÉMONSTRATION

S'il existait plusieurs substances distinctes, elles devraient se distinguer entre elles soit par la diversité des attributs, soit par la diversité des affections (*par la Prop. précéd.*). Si c'est seulement par la diversité des attributs, on accorde alors qu'il n'existe qu'une seule substance de même attribut. Mais si elles se distinguent seulement par la diversité des affections, et puisque (*par la Prop. 1*) une substance est antérieure à ses affections, il en résulte que, les affections étant écartées, et la substance étant considérée en elle-même, c'est-à-dire (*par la Déf. 3 et l'Ax. 6*) considérée selon la vérité, cette substance

ne pourra pas être conçue comme étant distinguée d'une autre, c'est-à-dire que (*par la Prop. précéd.*) il ne pourra exister qu'une seule substance et non pas plusieurs.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 6

Une substance ne peut être produite²³ par une autre substance.

DÉMONSTRATION

Dans la nature il ne peut exister deux substances de même attribut (*par la Prop. précéd.*), c'est-à-dire (*par la Prop. 2*) ayant entre elles quelque chose de commun. C'est pourquoi (*par la Prop. 3*) l'une ne peut être la cause de l'autre, ou l'une ne peut être produite par l'autre.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'une substance ne peut être produite par une autre chose. Car dans la nature il n'existe rien d'autre que des substances et leurs affections, comme cela ressort de l'*Axiome 1 et des Définitions 3 et 5*. Mais une substance ne peut pas non plus être produite par une autre substance (*par la Prop. précéd.*). C'est donc d'une façon absolue qu'une substance ne peut être produite par une autre chose.

C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Cela se démontre aussi plus aisément par l'absurde. Car si une substance pouvait être produite par autre chose, la connaissance de cette substance dépendrait de la connaissance de sa cause (*par l'Ax. 4*) et par suite (*par la Déf. 3*) ce ne serait pas une substance.

PROPOSITION 7

À la nature de la substance, il appartient d'exister.

DÉMONSTRATION

La substance ne peut être produite par une autre chose (*par le Corol. de la Prop. précéd.*) ; elle est donc cause de soi, c'est-à-dire que (*par la Déf. 1*) son essence enveloppe nécessairement son existence, autrement dit²⁴ il appartient à sa nature d'exister.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 8

Toute substance est nécessairement infinie.

DÉMONSTRATION

La substance d'un certain attribut²⁵ ne peut exister que comme substance unique (*par la Prop. 5*) et il appartient à sa nature d'exister (*par la Prop. 7*). Il sera donc dans sa nature d'exister ou comme finie, ou comme infinie. Mais elle n'existera pas comme finie. Car (*par la Déf. 2*) elle devrait être limitée par une autre de même nature, qui devrait aussi exister nécessairement (*par la Prop. 7*), et par suite deux substances de même attribut seraient données, ce qui est absurde (*par la Prop. 5*). Elle existe donc comme infinie.

C.Q.F.D.

SCOLIE I

Comme, en vérité, le fini est négation partielle, et l'infini affirmation totale de l'existence de quelque chose, il résulte donc de la seule *Proposition 7* que toute substance doit être infinie.

SCOLIE II

Je ne doute pas que tous ceux qui jugent dans la confusion et n'ont pas l'habitude de connaître les choses par leurs causes premières n'éprouvent de la difficulté à saisir la démonstration de la *Proposition 7*. C'est qu'ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances mêmes, et qu'ils ne savent pas comment les choses sont produites. C'est pourquoi ils appliquent aux substances le principe qu'ils voient dans les choses naturelles. Ceux qui, en effet, ignorent les véritables causes, confondent tout, et se représentent sans vergogne des arbres qui parlent comme les hommes ; ils imaginent que les humains peuvent naître aussi bien des pierres que de la semence, et que les formes peuvent toutes passer indifféremment les unes dans les autres. De même, ceux qui confondent la nature divine et la nature humaine attribuent aisément à Dieu²⁶ des affects humains, et cela d'autant plus qu'ils ignorent encore la manière dont les affects se produisent dans l'esprit. Mais si, au contraire, on prêtait attention à la nature de la substance, on ne douterait plus de la vérité de la *Proposition 7*. Cette Proposition serait même un axiome pour tous et on la compterait parmi les notions communes. Car on entendrait par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'exige pas la connaissance d'une autre chose. Par modification, on entendrait ce qui est en autre chose et ce dont le concept est formé à partir du concept de la chose dans laquelle elle réside. C'est pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes. En effet, bien qu'elles n'existent pas en acte, hors de l'entendement, leur essence est cependant comprise en autre chose d'une manière telle qu'elles peuvent être conçues par cette chose. Mais la vérité des substances, en dehors de l'entendement, ne réside pas ailleurs qu'en elles-mêmes. Si l'on disait par conséquent que l'on possède l'idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, d'une substance, et que l'on doute néanmoins qu'une telle substance existe, ce serait comme si l'on disait qu'on possède une idée vraie mais que l'on se demande néanmoins si elle n'est pas fautive (ce qui paraît manifeste si l'on est suffisamment attentif) ; ou comme

si, posant qu'une substance est créée, on posait par là même qu'une idée fautive est devenue vraie, ce qui serait la plus absurde pensée qu'on puisse concevoir. C'est pourquoi il faut nécessairement reconnaître que l'existence d'une substance est, comme son essence, une vérité éternelle. À partir de là, on peut déduire par une autre méthode qu'il ne peut exister qu'une seule substance de même nature, et j'ai pensé qu'il serait utile de le faire. Mais pour procéder avec ordre il convient de noter que : 1° la définition vraie d'une chose n'enveloppe et n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. Il s'ensuit que : 2° aucune définition n'enveloppe ni n'exprime un nombre précis d'individus, puisqu'elle n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. La définition du triangle, par exemple, n'exprime rien d'autre que la simple nature du triangle, et non pas un nombre précis de triangles. 3° il est nécessairement donné, de chaque chose existante, une cause précise par laquelle elle existe. 4° cette cause par laquelle une chose existe doit ou bien être contenue dans la nature même de la définition de la chose existante (*parce qu'en effet il appartient à sa nature d'exister*), ou bien être donnée en dehors d'elle. Cela posé, il en résulte que si, dans la nature, il existe un certain nombre d'individus, il doit nécessairement être donné une cause par laquelle ces individus-là existent, et en un nombre qui n'est ni supérieur ni inférieur. Si, par exemple, il existe vingt hommes dans la nature (*pour plus de clarté je suppose qu'ils existent simultanément et qu'ils n'existaient pas antérieurement*), il ne sera pas suffisant (*pour rendre compte de l'existence de ces vingt hommes*) de donner la cause de la nature humaine en général. Mais il sera nécessaire en outre de montrer pourquoi il n'existe ni plus ni moins de vingt hommes, puisque (*par la remarque 3*) il doit nécessairement y avoir une cause de l'existence de chacun d'eux. Mais (*par les remarques 2 et 3*) cette cause ne peut être contenue dans la nature humaine elle-même, puisque la vraie définition de l'homme n'enveloppe pas le nombre vingt. C'est pourquoi (*par la remarque 4*) la cause par laquelle ces vingt hommes existent, et en conséquence chacun d'eux, doit nécessairement être donnée en dehors de chacun de ces hommes. C'est pourquoi l'on doit

conclure d'une manière générale que tout ce dont la nature permet l'existence d'une pluralité d'individus doit nécessairement comporter une cause extérieure par laquelle ces individus existent. Mais puisqu'il appartient à la nature de la substance d'exister (*par ce que nous avons déjà montré dans ce Scol.*) sa définition doit envelopper l'existence nécessaire, et par suite c'est de sa seule définition que doit se conclure son existence. Mais (*comme nous l'avons montré par les remarques 2 et 3*) de cette définition ne peut suivre l'existence de plusieurs substances ; il en résulte donc nécessairement qu'il n'existe qu'une seule substance de même nature, comme nous nous proposons de le démontrer.

PROPOSITION 9

Plus une chose possède de réalité ou d'être, plus nombreux²⁷ sont les attributs qui lui appartiennent.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par la Définition 4.

PROPOSITION 10

Chacun des attributs d'une substance doit être conçu par soi.

DÉMONSTRATION

Un attribut est en effet ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence (*par la Déf. 4*) ; c'est pourquoi (*par la Déf. 3*) il doit être conçu par soi.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Il ressort de là que si deux attributs sont donnés, fût-ce d'une manière réellement distincte, chacun étant donc posé sans le secours de l'autre, nous ne pouvons pas en conclure pour autant qu'ils constituent eux-mêmes deux êtres,

c'est-à-dire deux substances différentes. Car il appartient à la nature de la substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi. Et tous les attributs qu'elle possède ont toujours existé simultanément en elle, aucun d'eux n'ayant pu être produit par un autre. Chacun au contraire exprime la réalité, c'est-à-dire l'être de la substance. Il n'est donc pas absurde, loin de là, d'attribuer plusieurs attributs à une seule substance²⁸. Il n'est même rien de plus clair au monde que la nécessité, pour un être, d'être conçu sous quelque attribut, et que le fait qu'un tel être possède d'autant plus d'attributs exprimant et la nécessité, c'est-à-dire l'éternité, et l'infinité, qu'il possède par lui-même plus de réalité ou d'être. Et c'est pourquoi rien n'est plus clair également que le fait que l'être absolument infini soit nécessairement à définir (*ainsi que nous l'avons dit dans la Déf. 6*) comme l'être constitué par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence précise, éternelle et infinie. Mais si l'on demande par quel signe nous pourrions alors reconnaître la diversité des substances, qu'on lise les Propositions suivantes qui, montrant qu'il n'existe dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie, expliquent pourquoi l'on chercherait ce signe en vain.

PROPOSITION 11

Dieu, c'est-à-dire²⁹ une substance constituée par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.

DÉMONSTRATION

Si on le nie, que l'on conçoive, s'il se peut, Dieu comme n'existant pas. Par suite (*par l'Ax. 7*), son essence n'implique pas son existence, mais (*par la Prop. 7*) cela est absurde : Dieu existe donc nécessairement³⁰.

C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

On doit, à toute chose, assigner une cause ou raison, aussi bien de son existence que de sa non-existence. Si, par exemple, un triangle existe, il doit y avoir une raison ou cause par quoi il existe ; mais s'il n'existe pas il doit également y avoir une cause qui l'empêche d'exister, ou qui, en d'autres termes, supprime son existence. Mais cette raison ou cause doit être contenue ou bien dans la nature de la chose, ou bien en dehors d'elle. Par exemple, la raison par laquelle il n'existe pas de cercle carré est indiquée par la nature même de cette idée : elle enveloppe en effet contradiction. Mais la raison par laquelle, au contraire, une substance existe, découle aussi de sa seule nature qui, on le sait, enveloppe l'existence (*voir la Prop. 7*). Mais la raison par laquelle un cercle ou un triangle existe, ou bien n'existe pas, ne suit pas de leur nature mais de l'ordre total de la nature corporelle, car il doit suivre de cet ordre ou bien que le triangle existe nécessairement, ou bien qu'il est impossible qu'il existe. Ces choses sont évidentes par elles-mêmes. Il en résulte que cela existe nécessairement qui ne comporte aucune raison ou cause qui l'empêche d'exister. Si donc il ne peut y avoir aucune raison ni aucune cause qui empêche Dieu d'exister ou qui supprime son existence, on est contraint de conclure qu'il existe nécessairement. Si une telle raison ou cause était donnée, elle devrait résider ou bien dans la nature même de Dieu, ou bien en dehors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance qui aurait une autre nature. Car si elle était de même nature, on accorderait par là même que Dieu est donné. Mais la substance qui serait d'une autre nature, n'aurait rien de commun avec Dieu (*par la Prop. 2*) et elle ne pourrait par conséquent ni poser ni supprimer son existence. Si donc la raison ou cause qui supprimerait l'existence de Dieu ne peut être donnée en dehors de la nature divine, elle devra nécessairement être donnée, si vraiment Dieu n'existe pas, dans cette nature même, qui envelopperait dès lors une contradiction. Mais il est absurde d'affirmer cela de l'Être absolument infini et souverainement parfait ; c'est pourquoi ni en Dieu ni hors de Dieu n'est

donnée aucune cause ou raison qui supprime son existence, et Dieu existe donc nécessairement.

C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Pouvoir ne pas exister est une impuissance, et au contraire pouvoir exister est une puissance (*comme il est connu de soi*). Si donc ce qui existe par nécessité n'est constitué que d'êtres finis, c'est que les êtres finis sont plus puissants que l'Être absolument infini. Mais cela est absurde (*comme il est connu de soi*). C'est pourquoi ou bien rien n'existe, ou bien l'Être absolument infini existe aussi nécessairement. Or nous existons, et cela ou bien en nous-mêmes ou bien en autre chose qui existe nécessairement (*voir l'Ax. 1 et la Prop. 7*). Par conséquent l'Être absolument infini, c'est-à-dire Dieu (*par la Déf. 6*), existe nécessairement.

C.Q.F.D.

SCOLIE

J'ai voulu, par cette dernière démonstration, prouver l'existence de Dieu *a posteriori*, pour qu'on saisisse mieux l'argumentation ; il ne s'ensuit pas que l'existence de Dieu ne découle pas *a priori* du même fondement. Puisqu'en effet pouvoir exister est une puissance, plus une chose aura de réalité, plus elle aura par elle-même de force pour exister³¹ : c'est ainsi que l'Être absolument infini, c'est-à-dire Dieu, a par soi une puissance absolument infinie d'exister, et c'est pourquoi il existe absolument. Pourtant ils seront peut-être nombreux ceux qui ne pourront pas saisir aisément l'évidence de cette démonstration, accoutumés qu'ils sont à ne considérer que les choses qui découlent de causes extérieures. Celles qui naissent rapidement, c'est-à-dire qui existent avec facilité, ils pensent qu'elles périssent avec la même facilité, et ils jugent au contraire que les choses auxquelles ils attribuent plus de propriétés sont plus difficiles à se réaliser, c'est-à-dire que leur passage à l'existence est moins facile. En fait, pour qu'ils soient libérés de ces préjugés, il n'est pas nécessaire

que je montre dans quelle mesure est vraie la formule selon laquelle *ce qui se fait vite, périt vite*, ni non plus que, au regard de la totalité de la nature, toutes choses sont également aisées ou malaisées. Il me suffira de noter que je ne parle pas des choses qui naissent de causes externes, mais des seules substances, qui elles (*par la Prop. 6*), ne peuvent être produites par aucune cause extérieure. En effet, les choses qui proviennent de telles causes, qu'elles soient constituées par des parties nombreuses ou non, doivent toute leur perfection, c'est-à-dire leur réalité, à la vertu de la cause externe, et ainsi leur existence naît de la seule perfection de cette cause externe et non pas de la leur propre. Au contraire, tout ce que la substance a de perfection ne dépend d'aucune cause externe ; c'est pourquoi, aussi, son existence ne doit suivre que de sa seule nature et n'est par conséquent rien d'autre que son essence. Ainsi donc, la perfection d'une chose ne supprime pas mais au contraire pose son existence³². Mais l'imperfection au contraire la supprime, et par conséquent il n'est aucune existence dont nous puissions être plus certains que celle de l'Être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire Dieu. Dès lors, en effet, que son existence exclut toute imperfection et enveloppe la perfection absolue, elle supprime par là même toute raison de douter de son existence, en donnant au contraire la suprême certitude. Cela deviendra clair, je pense, si l'on est un tant soit peu attentif.

PROPOSITION 12

*On ne peut concevoir avec vérité aucun attribut d'une substance d'où il suivrait que cette substance pût être divisée*³³.

DÉMONSTRATION

En effet, les parties dans lesquelles se diviserait la substance, ainsi conçue, ou bien conserveraient la nature de la substance, ou bien ne la conserveraient pas. Dans le premier cas (*par la Prop. 8*), chaque partie devrait être infinie, cause de soi (*par la Prop. 6*), et (*par la Prop. 5*) devrait consister en un attribut différent, et par conséquent plusieurs substances pourraient

être constituées à partir d'une seule substance, ce qui (*par la Prop. 6*) est absurde. De plus (*par la Prop. 2*), ces parties n'auraient rien de commun avec leur tout, et ainsi le tout (*par la Déf. 4 et la Prop. 10*) pourrait être et être conçu sans ses parties, ce qui est absurde, personne n'en doutera. Dans le second cas, où les parties ne conserveraient pas la nature de la substance, la totalité de celle-ci serait alors divisée en parties égales, elle perdrait donc sa nature de substance, et elle cesserait d'être, ce qui (*par la Prop. 7*) est absurde.

PROPOSITION 13

Une substance absolument infinie est indivisible.

DÉMONSTRATION

Si, en effet, elle était divisible, les parties en lesquelles elle serait divisée, ou bien conserveraient ou bien ne conserveraient pas la nature de la substance. Dans le premier cas, plusieurs substances de même nature seraient données, ce qui est absurde (*par la Prop. 5*). Dans le second cas, la substance absolument infinie pourrait (*comme dans la Prop. précéd.*) cesser d'être, ce qui (*par la Prop. 11*) est également absurde.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'aucune substance, et par conséquent aucune substance corporelle, en tant qu'elle est une substance, n'est divisible.

SCOLIE

Que la substance soit indivisible, on peut le comprendre plus simplement par le seul fait que la substance ne peut être conçue que comme infinie et que, par partie de la substance, on ne peut entendre rien d'autre qu'une substance finie, ce qui (*par la Prop. 8*) implique une contradiction manifeste.

PROPOSITION 14

*En dehors de Dieu, aucune substance ne peut ni être donnée ni être conçue*³⁴.

DÉMONSTRATION

Puisque Dieu est un être absolument infini dont on ne peut nier aucun attribut exprimant l'essence de la substance (*par la Déf. 6*), et puisque (*par la Prop. 11*) il existe nécessairement, si quelque substance était donnée en dehors de Dieu, elle devrait s'expliquer par quelque attribut de Dieu, et il existerait ainsi deux substances de même attribut, ce qui (*par la Prop. 5*) est absurde. C'est pourquoi en dehors de Dieu aucune substance ne peut exister, ni par suite être conçue. Car, si elle pouvait être conçue, elle devrait nécessairement être conçue comme existante. Mais cela (*par la première partie de cette Démonstration*) est absurde. Donc en dehors de Dieu, aucune substance ne peut ni être donnée ni être conçue.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

De là il suit très clairement : 1° que Dieu est unique, c'est-à-dire (*par la Déf. 6*) que dans la Nature il n'existe qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie, comme nous l'avons déjà indiqué dans le *Scolie de la Proposition 10*.

COROLLAIRE II

Il s'ensuit : 2° que la chose étendue et la chose pensante sont ou bien des attributs de Dieu, ou bien (*par l'Ax. 1*) des affections des attributs de Dieu.

PROPOSITION 15

*Tout ce qui est, est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu*³⁵.

DÉMONSTRATION

En dehors de Dieu nulle substance ne peut ni être donnée ni être conçue (*par la Prop. 14*), c'est-à-dire (*par la Déf. 3*) une chose qui serait en soi et serait conçue par soi. Mais les modes (*par la Déf. 5*) ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance. Et, en dehors des substances et des modes, rien n'existe (*par l'Ax. 1*). Rien, sans Dieu, ne peut donc ni être ni être conçu.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Certains se représentent Dieu, à l'exemple de l'homme, comme constitué par un corps et un esprit et comme soumis aux passions. Mais combien ils s'écartent de la vraie connaissance de Dieu, cela ressort assez de nos démonstrations. Mais laissons-les. Car tous ceux qui ont prêté un peu d'attention à la nature de Dieu nient que Dieu soit corporel. Ils le prouvent fort bien par le fait que nous entendons par corps toute quantité ayant longueur, largeur et profondeur, délimitée par une figure particulière et qu'il serait totalement absurde de l'attribuer à Dieu, cet être absolument infini. Pourtant, les autres raisons par lesquelles ils tentent en même temps de démontrer cette idée, manifestent clairement qu'ils séparent radicalement de Dieu cette même substance corporelle ou étendue et ils posent qu'elle a été créée par Dieu³⁶. Mais par quelle puissance divine elle a pu être créée, ils l'ignorent totalement, ce qui montre bien qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent. J'ai quant à moi, du moins je le pense, démontré assez clairement (*voir le Corol. de la Prop. 6 et le Scol. 2 de la Prop. 8*) qu'aucune substance ne peut être produite ou créée par autre chose. Puis, *par la Proposition 14*, nous avons montré que, en dehors de Dieu, aucune substance ne peut être ni être conçue ; et de là nous avons conclu que la substance étendue est l'un des attributs infinis de Dieu. Mais, pour mieux m'en expliquer, je réfuterai les arguments adverses qui se réduisent tous à ceci. *D'abord* puisque la substance corporelle, comme substance, est évidemment, selon eux, composée

de parties, elle ne saurait être infinie ni par suite appartenir à Dieu. Je citerai quelques-uns des nombreux exemples par lesquels ils expliquent ce point. Si la substance corporelle est infinie, disent-ils, supposons qu'on la divise en deux. Chacune des parties sera ou finie ou infinie. Dans le premier cas l'infini sera composé de deux parties finies, ce qui est absurde ; et dans le second cas on aura un infini deux fois plus grand qu'un autre, ce qui est également absurde. En outre, si une quantité infinie est mesurée en pieds, elle devra consister en une infinité de parties d'un pied. De même si elle est mesurée en parties valant un pouce ; mais alors un nombre infini sera douze fois plus grand qu'un autre nombre infini. Si, enfin, à partir d'un point A appartenant à une quantité infinie, on suppose qu'on prolonge à l'infini deux droites AB, AC, séparées d'abord par une distance particulière et déterminée, il est certain que la distance entre B et C augmentera continuellement et, de déterminée, deviendra finalement indéterminée. Comme toutes ces absurdités découlent selon eux de l'hypothèse d'une quantité infinie, ils en déduisent que la substance corporelle doit être finie et ne peut par conséquent appartenir à l'essence de Dieu. Un second argument est également tiré de la perfection suprême de Dieu. Dieu étant un être suprêmement parfait, disent-ils, il ne peut être passif. Mais la substance corporelle, en tant qu'elle est divisible, peut être passive ; il en résulte qu'elle ne saurait appartenir à l'essence de Dieu. Tels sont les arguments qu'on rencontre chez les auteurs et par lesquels ils s'efforcent de démontrer que la substance corporelle est indigne de la nature divine et ne saurait lui appartenir. Mais, en vérité, si l'on y prête bien attention, on s'apercevra que j'y ai déjà répondu, puisque ces arguments se fondent uniquement sur l'hypothèse d'une substance corporelle composée de parties, hypothèse dont j'ai déjà montré l'absurdité (*Prop. 12 et Corol. de la Prop. 13*). D'ailleurs, si l'on veut examiner le problème avec rigueur, on verra que toutes ces absurdités (*que toutes ces conséquences soient absurdes, je n'en discute pas ici*), d'où l'on voudrait conclure que la substance étendue est finie, ne découlent pas le moins du monde de l'hypothèse d'une quantité infinie mais de l'hypothèse d'une quantité infinie mesurable et composée

de parties finies³⁷. C'est pourquoi, à partir des absurdités qui découlent de cette hypothèse, on ne saurait rien conclure d'autre que le fait que la quantité infinie n'est pas mesurable et ne peut être composée de parties finies. Or c'est cela même que nous avons déjà démontré plus haut (*Prop. 12, etc.*). Aussi le trait que nos adversaires nous destinaient les frappe en réalité eux-mêmes. Si donc, à partir de cette absurdité qui est leur œuvre, ils veulent néanmoins déduire que la substance étendue doit être finie, ils ne font pas autrement que celui qui, ayant imaginé que le cercle a les propriétés du carré, en déduit que le cercle ne comporte pas de centre à partir duquel toutes les lignes menées à la circonférence sont égales. Car la substance corporelle, qui ne saurait être conçue que comme infinie, unique et indivisible (*voir les Prop. 8, 5 et 12*), ils la conçoivent comme étant composée de parties finies et comme étant multiple et divisible, afin de pouvoir en déduire qu'elle est finie. De même d'autres auteurs, après avoir imaginé que la ligne est composée de points, savent trouver de nombreux arguments pour prouver que la ligne ne peut pas être divisée à l'infini. Car il n'est certes pas moins absurde de poser que la substance corporelle est composée de corps, autrement dit de parties, que de poser que les corps sont composés de surfaces, les surfaces de lignes, et enfin les lignes de points. Et cela, tous ceux qui savent que la claire raison est infaillible, doivent le reconnaître, et notamment ceux qui nient l'existence du vide. Car si la substance corporelle pouvait être divisée de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi l'une d'elles ne pourrait-elle pas être anéantie tandis que les autres conserveraient leurs liaisons antérieures ? Pourquoi toutes ces parties doivent-elles être ajustées de telle sorte qu'il n'y ait pas de vide ? Car enfin, si des choses sont réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut exister sans l'autre et persister en son état. Mais comme il n'y a pas de vide dans la Nature (question traitée ailleurs³⁸) et que toutes les parties doivent se lier de telle sorte qu'il n'y ait pas de vide, il en résulte qu'elles ne sauraient être réellement distinctes, c'est-à-dire que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut pas être divisée. Si l'on demande cependant pourquoi nous sommes ainsi enclins à

diviser la quantité, je répondrai que cela provient du fait que nous concevons la quantité de deux manières : d'une façon abstraite c'est-à-dire superficielle, et comme nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui ne peut se faire que par l'entendement. Si nous appréhendons la quantité telle qu'elle est donnée dans l'imagination³⁹, ce que nous faisons souvent avec le plus de facilité, nous la trouverons finie, divisible, et composée de parties. Mais si nous sommes attentifs à ce qu'elle est dans l'entendement, et si nous la connaissons comme une substance, ce qui est le plus difficile, alors nous reconnaitrons qu'elle est, comme nous l'avons déjà démontré, infinie, unique et indivisible. Pour tous ceux qui savent faire la distinction entre l'imagination et l'entendement⁴⁰, ces choses seront assez manifestes. Cela notamment si l'on est attentif au fait que la matière est partout la même et qu'on n'y distingue des parties que dans la mesure où on la conçoit comme étant affectée de diverses manières. De là, en effet, il résulte que l'on ne distingue des parties, dans la matière, que d'une manière modale mais non pas d'une manière réelle. L'eau, par exemple, en tant qu'elle est eau, nous concevons qu'elle puisse être divisée et que ses parties se séparent les unes des autres. Mais non pas en tant qu'elle est une substance corporelle. À ce titre, en effet, elle ne peut être ni séparée ni divisée. De même elle s'engendre et se corrompt en tant qu'eau, mais en tant que substance elle ne s'engendre ni ne se corrompt. Je pense avoir répondu, du même coup, au second argument, puisqu'il se fonde aussi sur l'idée que la matière en tant que substance serait divisible et composée de parties. En serait-il autrement d'ailleurs, je ne vois pas pourquoi elle serait indigne de la nature divine, puisque (*par la Prop. 14*) il ne peut exister, en dehors de Dieu, aucune substance devant laquelle il serait passif. Toutes choses, dis-je, sont en Dieu, et tout ce qui se produit, se produit par les seules lois de la nature infinie de Dieu et résulte de la nécessité de son essence (comme je le montrerai bientôt). C'est pourquoi l'on ne peut dire sous aucun rapport que Dieu soit passif devant quelque autre chose, ou que la substance étendue soit indigne⁴¹ de la nature divine ; et cela, même si on la suppose divisible, pourvu qu'on lui concède l'éternité et

l'infinité. Mais pour le moment, ces remarques suffiront à notre propos.

PROPOSITION 16

De la nécessité de la nature divine doit suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini)⁴².

DÉMONSTRATION

Cette Proposition doit être évidente pour quiconque est attentif au fait que, à partir de la définition d'une chose, l'entendement conclut une pluralité de propriétés qui, en réalité, suivent nécessairement de cette définition (c'est-à-dire de l'essence même de la chose). Et ces propriétés seront d'autant plus nombreuses que la définition de la chose exprimera plus de réalité, c'est-à-dire que l'essence de la chose définie enveloppera plus de réalité. Or, la nature divine comporte, d'une façon absolue, une infinité d'attributs (*par la Déf. 6*) dont chacun exprime en son genre une essence infinie ; de cette nécessité de la nature divine devra donc suivre nécessairement une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini).

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini⁴³.

COROLLAIRE II

Il suit : 2° que Dieu est cause par soi et non par accident.

COROLLAIRE III

Il suit : 3° que Dieu est, d'une façon absolue, cause première.

PROPOSITION 17

Dieu agit d'après les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne.

DÉMONSTRATION

De la seule nécessité de la nature divine ou (ce qui est la même chose) des seules lois de sa nature⁴⁴ une infinité de choses suivent d'une façon absolue, nous venons de le montrer à la *Proposition 16* et, à la *Proposition 15*, nous avons démontré que, sans Dieu, rien ne peut être ni être conçu, et que toutes choses sont en Dieu. C'est pourquoi, en dehors de Dieu, rien ne peut exister par quoi il serait déterminé ou contraint à agir, et par conséquent Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° que, hormis la perfection de sa propre nature, il n'existe aucune cause qui, extrinsèquement ou intrinsèquement, incite Dieu à agir⁴⁵.

COROLLAIRE II

Il s'ensuit : 2° que Dieu seul est cause libre. En effet, Dieu seul existe par la seule nécessité de sa nature (*par la Prop. 11 et le Corol. 1 de la Prop. 14*) et agit par la seule nécessité de sa nature (*par la Prop. précéd.*). C'est pourquoi (*par la Déf. 7*) lui seul est cause libre⁴⁶.

SCOLIE

D'autres pensent⁴⁷ que Dieu est cause libre parce qu'il pourrait faire que les choses dont nous avons dit qu'elles suivent de sa propre nature, c'est-à-dire qui sont en son pouvoir, ne se produisent pas, c'est-à-dire ne soient pas produites par lui. Mais c'est comme s'ils disaient que Dieu peut faire qu'il ne découle pas de la nature du triangle que ses trois angles valent deux droits, c'est-à-dire, que, étant donné une

cause il n'en suive pas d'effet, ce qui est absurde. En outre, je montrerai plus bas, et sans avoir recours à cette Proposition, qu'à la nature de Dieu n'appartiennent ni l'entendement ni la volonté. Je sais que nombreux sont ceux qui pensent pouvoir démontrer qu'à Dieu appartiennent l'entendement suprême et la libre volonté. Ils disent en effet qu'ils ne connaissent rien de plus parfait qu'ils pourraient attribuer à Dieu que ce qui, en nous, est la suprême perfection. En outre, bien qu'ils conçoivent Dieu comme étant en acte suprêmement connaissant, ils ne croient pas cependant qu'il puisse faire passer à l'existence tout ce qu'il connaît en acte, car ce serait là, croient-ils, détruire la puissance de Dieu. Si, disent-ils, il avait créé tout ce qui est dans son entendement, il ne pourrait rien créer de plus, ce qui, selon eux, contredirait à l'omnipotence de Dieu. C'est pourquoi ils ont préféré poser un Dieu indifférent à toutes choses, et ne créant rien d'autre que ce qu'il a décrété de créer par une sorte de volonté absolue. Mais je crois avoir assez clairement démontré (*voir la Prop. 16*) que de la suprême puissance de Dieu, c'est-à-dire de sa nature infinie, ont nécessairement découlé ou ont toujours suivi avec la même nécessité une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire toutes choses⁴⁸. De la même façon, de toute éternité et pour toute l'éternité il suit de la nature du triangle que ses trois angles valent deux droits. C'est pourquoi la toute-puissance de Dieu fut en acte de toute éternité et restera éternellement dans une actualité identique. C'est de cette façon, je pense, qu'est affirmée avec une plus grande perfection la toute-puissance de Dieu. Mes adversaires au contraire (qu'on me permette de parler franchement) me semblent nier en fait l'omnipotence divine. Ils sont en effet contraints de reconnaître que Dieu conçoit une infinité d'existences possibles qu'il ne pourra cependant jamais créer. Car s'il créait tout ce qu'il conçoit il épuiserait, selon eux, son omnipotence et se rendrait imparfait. Mais puisqu'ils posent que Dieu est parfait, ils sont contraints de poser simultanément qu'il ne saurait réaliser toutes les choses auxquelles s'étend sa puissance : je ne vois pas qu'on puisse imaginer rien de plus absurde ou qui répugne plus à la toute-puissance de Dieu. Je ferai aussi quelques remarques concernant

l'entendement et la volonté que nous attribuons communément à Dieu : si l'entendement et la volonté appartiennent à l'essence éternelle de Dieu, il convient d'entendre par chacun de ces attributs tout autre chose que ce que l'on entend couramment par là. Car l'entendement et la volonté qui constitueraient l'essence de Dieu devraient être séparés par toute l'étendue du ciel de notre entendement et de notre volonté, et ils ne pourraient avoir entre eux rien de commun, si ce n'est le nom. Ce n'est pas autrement que s'accordent entre eux le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant⁴⁹. Je le démontrerai de la façon suivante. Si l'entendement appartient à la nature divine, il ne pourra pas, à la différence du nôtre (et comme on le veut le plus souvent) être par nature postérieur aux choses qu'il pense, ou leur contemporain, puisque Dieu est, par la causalité, antérieur à toutes choses (*par le Corol. 1 de la Prop. 16*). Mais, bien au contraire, la vérité et l'essence formelle des choses sont ce qu'elles sont parce qu'elles existent objectivement telles dans l'entendement de Dieu. C'est pourquoi l'entendement de Dieu, en tant qu'on le conçoit comme constituant l'essence de Dieu, est la véritable cause des choses, et tant de leur essence que de leur existence : ce qui semble avoir été aperçu également par ceux qui ont affirmé que l'entendement, la volonté et la puissance de Dieu sont une seule et même chose⁵⁰. Mais si l'entendement de Dieu est la cause unique des choses, à savoir (comme nous l'avons montré) de leur essence aussi bien que de leur existence, il doit lui-même être nécessairement différent de ces choses, aussi bien sous le rapport de l'essence, que sous le rapport de l'existence. Car l'effet diffère de sa cause en cela précisément qu'il tient d'elle. Par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, mais non pas de son essence ; car celle-ci est une vérité éternelle. Ils peuvent donc, quant à l'essence, avoir quelque chose de commun, mais ils doivent être différents quant à l'existence. Par suite, si l'un cesse d'exister, l'autre n'en périra pas pour autant, mais si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre serait également détruite. C'est pourquoi ce qui est la cause et de l'essence et de l'existence d'un effet doit différer de cet effet aussi bien sous le rapport de l'essence que

sous le rapport de l'existence. Or, l'entendement de Dieu est la cause de l'essence et de l'existence de notre entendement : donc l'entendement de Dieu, en tant qu'on le conçoit comme constituant l'essence divine, doit différer de notre propre entendement, aussi bien sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence, et il ne peut avoir rien de commun avec lui, si ce n'est le nom, comme nous voulions le démontrer. On raisonne de la même façon à propos de la volonté, comme chacun peut aisément le voir.

PROPOSITION 18

*Dieu est cause immanente de toutes choses et non pas cause transitive*⁵¹.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui est, est en Dieu et doit être conçu par Dieu (*par la Prop. 15*). Par suite (*par le Corol. 1 de la Prop. 16*) Dieu est la cause des choses qui sont en lui, ce qui est le premier point. Ensuite, en dehors de Dieu aucune substance ne peut exister (*par la Prop. 14*), c'est-à-dire (*par la Déf. 3*) une chose qui, hors de Dieu, serait en soi. C'était le second point. Dieu est donc cause immanente de toutes choses et non pas cause transitive.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 19

*Dieu, c'est-à-dire*⁵² *tous les attributs de Dieu, sont éternels.*

DÉMONSTRATION

Dieu, en effet (*par la Déf. 6*), est une substance qui (*par la Prop. 11*) existe nécessairement, c'est-à-dire (*par la Prop. 7*), à la nature de laquelle il appartient d'exister, ou (ce qui est la même chose) de la définition de laquelle suit qu'il existe, et c'est pourquoi (*par la Déf. 8*) il est éternel. En outre, par

attributs de Dieu il faut entendre (*par la Déf. 4*) ce qui exprime l'essence de la substance divine, c'est-à-dire ce qui appartient à la substance : cela même, dis-je, les attributs eux-mêmes doivent l'envelopper. Or (*comme je l'ai déjà démontré à la Prop. 7*) l'éternité appartient à la nature de la substance. Chacun des attributs doit donc envelopper l'éternité, et c'est pourquoi ils sont tous éternels.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition s'établit aussi fort clairement par la méthode qui m'a servi à la démonstration de l'existence de Dieu (*Prop. 11*). Il apparaît par cette démonstration, dis-je, que l'existence de Dieu aussi bien que son essence sont des vérités éternelles. J'ajoute que j'ai donné une autre démonstration de l'éternité de Dieu (*Prop. 19 des « Principes de la Philosophie de Descartes »*) et il n'est pas utile de la rapporter ici.

PROPOSITION 20

L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose.

DÉMONSTRATION

Dieu et ses attributs (*par la Prop. précéd.*) sont éternels, c'est-à-dire que (*par la Déf. 8*) chacun de ses attributs exprime son existence. C'est pourquoi les mêmes attributs qui (*par la Déf. 4*) expliquent l'essence éternelle de Dieu expliquent simultanément son existence éternelle, c'est-à-dire que cela qui constitue l'essence de Dieu, constitue en même temps son existence, et par conséquent existence et essence de Dieu sont une seule et même chose.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là : 1° que l'existence de Dieu, de même que son essence sont des vérités éternelles.

COROLLAIRE II

Il s'ensuit : 2° que Dieu, c'est-à-dire tous les attributs de Dieu sont immuables. Car s'ils changeaient sous le rapport de l'existence, ils devraient aussi changer (*par la Prop. précéd.*) sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire (*comme il est évident de soi*) passer du vrai au faux, ce qui est absurde.

PROPOSITION 21

*Tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu a dû exister de tout temps et être infini, c'est-à-dire est éternel et infini par cet attribut*⁵³.

DÉMONSTRATION

Si on le nie, que l'on conçoive, si l'on peut, une réalité qui découlerait en un attribut de sa nature absolue, et qui serait finie et aurait une existence déterminée ou, en d'autres termes, une durée, par exemple l'idée de Dieu dans la pensée. Or, en tant qu'on suppose qu'elle est un attribut de Dieu, la pensée est nécessairement infinie par nature (*par la Prop. 11*). Mais en tant qu'elle a l'idée de Dieu, on la suppose finie. Or (*par la Déf. 2*) on ne peut la concevoir comme finie si elle n'est pas déterminée par la pensée même. Mais non pas par la pensée en tant qu'elle constitue l'idée de Dieu : comme telle, en effet, on l'a supposée finie. C'est donc par la pensée en tant qu'elle ne constitue pas l'idée de Dieu, idée qui pourtant doit nécessairement exister (*par la Prop. 11*). Il y a donc une pensée qui ne constitue pas l'idée de Dieu et dont la nature, par conséquent, en tant qu'elle est une pensée absolue, n'entraîne pas nécessairement l'idée de Dieu. (On conçoit en effet cette pensée comme constituant et comme ne constituant pas l'idée de Dieu.) Mais cela est contraire à l'hypothèse. C'est pourquoi si l'idée de Dieu dans la pensée

ou quelque autre réalité (peu importe l'exemple puisque la démonstration est générale) suit en quelque attribut de Dieu de la nécessité de la nature absolue de cet attribut, elle devra nécessairement être infinie. Ce qui était le premier point.

En outre, ce qui suit ainsi de la nécessité d'un attribut ne peut avoir une durée déterminée. Si on le nie, qu'on suppose donnée en quelque attribut de Dieu une réalité (par exemple l'idée de Dieu dans la pensée) qui découlerait de la nécessité de la nature d'un attribut et qui, à un moment donné, n'ait pas existé ou doive ne pas exister. Mais comme on suppose que la pensée est un attribut de Dieu, elle doit exister nécessairement et être immuable (*par la Prop. 11 et le Corol. 2 de la Prop. 20*). C'est pourquoi au-delà des limites de la durée de l'idée de Dieu (on a supposé en effet qu'à un moment donné elle n'a pas existé ou devra ne pas exister) la pensée devra exister sans l'idée de Dieu. Or cela est contraire à l'hypothèse. On a supposé en effet que d'une pensée donnée suivait nécessairement l'idée de Dieu. Donc, l'idée de Dieu dans la pensée, ou quelque réalité qui suit nécessairement de la nature absolue d'un attribut de Dieu, ne peut comporter de durée déterminée, mais est éternelle par ce même attribut. Ce qui était le second point. Il convient de noter que cette affirmation est valable pour toute chose qui, dans un attribut de Dieu, suit nécessairement de la nature absolue de Dieu.

PROPOSITION 22

*Tout ce qui suit d'un attribut de Dieu, en tant qu'il est modifié d'une modification telle que, par cet attribut, elle existe d'une façon et nécessaire et infinie, doit également exister d'une façon et nécessaire et infinie*⁵⁴.

DÉMONSTRATION

La démonstration de cette Proposition procède de la même manière que la démonstration précédente.

PROPOSITION 23

Tout mode qui existe d'une façon et nécessaire et infinie a dû nécessairement suivre ou bien de la nature absolue d'un attribut de Dieu, ou bien⁵⁵ d'un attribut modifié d'une modification qui existe d'une façon et nécessaire et infinie.

DÉMONSTRATION

Le mode en effet est en autre chose par quoi il doit être conçu (*par la Déf. 5*), c'est-à-dire (*par la Prop. 15*) qu'il est en Dieu seul et ne peut être conçu que par Dieu seul. Si donc on conçoit un mode qui existe d'une façon et nécessaire et infinie, on doit nécessairement conclure, c'est-à-dire⁵⁶ percevoir ces deux caractères par quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut est conçu comme exprimant l'infinité et la nécessité de l'existence, ou (*ce qui est la même chose par la Déf. 8*) l'éternité, c'est-à-dire (*par la Déf. 6 et la Prop. 19*) en tant qu'il est considéré absolument. Donc un mode qui existe et par nécessité et comme infini a dû suivre de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, et cela ou bien d'une façon immédiate (*il en est question à la Prop. 21*) ou bien par la médiation d'une modification qui suit de la nature absolue de cet attribut, c'est-à-dire (*par la Prop. précéd.*) qui existe d'une façon et nécessaire et infinie⁵⁷.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 24

L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par la Définition 1. Cela en effet dont la nature (considérée en soi, bien entendu) enveloppe l'existence est cause de soi et existe par la seule nécessité de sa nature.

COROLLAIRE

Il suit de là que Dieu est non seulement la cause par laquelle les choses commencent d'exister, mais aussi la cause par laquelle elles persévèrent dans l'existence, ou (pour employer un terme scolastique) Dieu est la cause de l'être des choses⁵⁸. En effet, que les choses existent ou qu'elles n'existent pas, chaque fois que nous considérons leur essence, nous trouvons qu'elle n'enveloppe ni l'existence ni la durée. Par conséquent, l'essence de ces choses ne peut être la cause ni de leur existence ni de leur durée. Dieu seul peut être cette cause, lui dont la nature est la seule à laquelle il appartient d'exister (*par le Corol. 1 de la Prop. 14*).

PROPOSITION 25

Dieu est la cause efficiente non seulement de l'existence des choses, mais encore de leur essence.

DÉMONSTRATION

Si on le nie, Dieu n'est donc pas la cause de l'essence des choses ; par suite (*selon l'Ax. 4*) l'essence des choses peut être conçue sans Dieu. Or (*par la Prop. 15*) cela est absurde. Dieu est donc également la cause de l'essence des choses.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition suit encore plus clairement de la Proposition 16. De celle-ci en effet il suit qu'à partir de la nature divine c'est aussi bien l'essence que l'existence des choses qui doivent être conclues ; et, pour le dire d'un mot, dans le même sens où l'on dit que Dieu est cause de soi, on doit dire aussi qu'il est la cause de toutes choses, ce qui sera plus clairement établi par le corollaire suivant.

COROLLAIRE

Les choses particulières⁵⁹ ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu, ou, en d'autres termes, des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière précise et déterminée. La démonstration est évidente par la Proposition 15 et la Définition 5.

PROPOSITION 26

Une chose qui est déterminée à agir d'une certaine façon fut nécessairement déterminée ainsi par Dieu ; et ce qui n'est pas déterminé par Dieu ne peut se déterminer soi-même à agir⁶⁰.

DÉMONSTRATION

Ce par quoi l'on dit que les choses sont déterminées à produire des effets est nécessairement quelque chose de positif (*comme cela est évident de soi*). Par suite Dieu est, par la nécessité de sa nature, la cause efficiente aussi bien de l'essence que de l'existence de cette chose (*par les Prop. 25 et 16*) ; ce qui était le premier point. De là suit fort clairement la démonstration du second point. Car si une réalité non déterminée par Dieu pouvait se déterminer soi-même, la première partie de cette démonstration serait fautive, ce qui est absurde, comme nous l'avons montré.

PROPOSITION 27

Une chose qui est déterminée par Dieu à agir d'une certaine façon ne peut se rendre soi-même indéterminée.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente par l'Axiome 3.

PROPOSITION 28

Une chose singulière, ou, en d'autres termes, une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée ne peut exister ni être déterminée à agir, qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie et dont l'existence est déterminée : et, à son tour, cette cause ne peut pas non plus exister ni être déterminée à agir, qu'une autre cause également finie et dont l'existence est déterminée ne la détermine à l'existence et à l'action, et ainsi de suite à l'infini.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui est déterminé à exister et à agir est ainsi déterminé par Dieu (*par la Prop. 26 et le Corol. de la Prop. 24*). Or, ce qui est fini et possède une existence déterminée ne peut pas être produit à partir de la nature absolue d'un attribut de Dieu : ce qui, en effet, suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu est infini et éternel (*par la Prop. 21*). Ce qui est fini doit donc suivre de Dieu ou de l'un de ses attributs, en tant qu'il est considéré comme affecté par quelque mode : il n'existe rien d'autre en effet que la substance et les modes (*par l'Ax. 1 et les Déf. 3 et 5*). Et les modes (*par le Corol. de la Prop. 25*) ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu. Mais cette chose finie ne peut pas non plus (*par la Prop. 22*) suivre de Dieu, ou de l'un de ses attributs, en tant qu'il est affecté d'une modification qui est éternelle et infinie. Elle a donc dû suivre de Dieu ou être déterminée à exister et à agir par Dieu, ou l'un de ses attributs en tant qu'il est modifié d'une modification qui est finie et possède une existence déterminée⁶¹. Ce qui était le premier point. Et à son tour cette cause, ou, en d'autres termes, ce mode (*par la même raison qui nous a servi à démontrer la première partie de cette Proposition*), a dû aussi être déterminée par une autre cause qui est également finie et possède une existence déterminée, et à son tour cette dernière cause par une autre (*pour la même raison*), et ainsi de suite à l'infini (*pour la même raison*).

SCOLIE

Puisque certaines choses ont dû être produites immédiatement par Dieu, à savoir celles qui suivent nécessairement de sa nature absolue et, par la médiation de celles-ci, d'autres qui sans Dieu ne peuvent ni être ni être conçues, il s'ensuit : 1° que Dieu est d'une façon absolue la cause prochaine des choses immédiatement produites par lui ; mais non pas dans son genre, comme on dit. Car un effet de Dieu ne peut être ni être conçu sans sa cause (*par la Prop. 15 et le Corol. de la Prop. 24*). Il suit : 2° que Dieu ne peut être à proprement parler appelé la cause lointaine des choses singulières⁶², à moins que ce ne soit pour distinguer ces choses de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui résultent de sa nature absolue. Nous entendons en effet par cause lointaine, une cause qui n'est reliée à son effet sous aucun rapport. Or, tout ce qui est, est en Dieu et dépend de Dieu de telle sorte que, sans lui, cela ne peut ni être ni être conçu.

PROPOSITION 29

Dans la Nature, il n'existe rien de contingent ; mais tout est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à agir selon une modalité particulière⁶³.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui est, est en Dieu (*par la Prop. 15*) ; mais on ne peut dire de Dieu qu'il soit une chose contingente : car (*par la Prop. 11*) c'est nécessairement et non pas d'une manière contingente qu'il existe. Ensuite, les modes de la nature divine suivent aussi de Dieu par la même nécessité et non pas d'une manière contingente (*par la Prop. 16*), et cela, que la nature divine soit considérée absolument (*par la Prop. 21*) ou comme déterminée à agir selon une modalité particulière (*par la Prop. 27*). En outre, Dieu est la cause de ces modes non seulement en tant simplement qu'ils existent (*par le Corol. de la Prop. 24*), mais encore (*par la Prop. 26*) en tant qu'on les considère comme déterminés à accomplir quelque action.

Car, s'ils n'étaient pas déterminés par Dieu (*par la même Prop.*), il serait impossible et non pas contingent qu'ils se déterminassent eux-mêmes ; et si, au contraire (*par la Prop. 27*), ils sont déterminés par Dieu, il est impossible et non pas contingent qu'ils se rendent indéterminés. C'est pourquoi tout est, par la nécessité de la nature divine, déterminé non seulement à exister, mais encore à exister et à agir selon une modalité particulière, et il n'y a rien de contingent.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Avant de continuer je veux expliquer, ou plutôt indiquer, ce que nous devons entendre par Nature Naturante et Nature Naturée⁶⁴. Je pense que, par ce qui précède, il apparaît déjà que nous devons entendre par Nature Naturante ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (*par le Corol. 1 de la Prop. 14 et le Corol. 2 de la Prop. 17*) Dieu en tant qu'il est considéré comme une cause libre. Mais par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun de ses attributs, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et qui ne peuvent, sans Dieu, ni être ni être conçues.

PROPOSITION 30

Un entendement, fini en acte, ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre.

DÉMONSTRATION

L'idée vraie doit s'accorder à l'objet qu'elle représente (*par l'Ax. 6*), c'est-à-dire (*comme c'est évident de soi*) que ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit nécessairement exister dans la Nature. Or (*par le Corol. 1 de la Prop. 14*) il n'existe dans la Nature qu'une seule substance, à

savoir Dieu ; et il n'existe pas d'autres affections (*par la Prop. 15*) que celles qui sont en Dieu, et qui (*par la même Prop.*) ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues. Donc l'entendement, fini en acte ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu et rien d'autre⁶⁵.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 31

L'entendement en acte, qu'il soit fini ou qu'il soit infini, et de même la volonté, le désir, l'amour, etc., doivent être rapportés à la Nature Naturée et non pas à la Nature Naturante⁶⁶.

DÉMONSTRATION

Par entendement (*comme cela est évident de soi*) nous n'entendons pas en effet la pensée absolue, mais seulement un certain mode du penser, mode différent des autres modes, tels que le désir, l'amour, etc., et par conséquent (*par la Déf. 5*) il doit être conçu par la pensée absolue, c'est-à-dire (*par la Prop. 15 et la Déf. 6*) qu'il doit être conçu par un attribut de Dieu qui exprime l'essence de la pensée éternelle et infinie, et cela de telle sorte que sans cet attribut il ne puisse ni être ni être conçu. C'est pourquoi (*par le Scol. de la Prop. 29*) il doit être rapporté à la Nature Naturée et non pas à la Nature Naturante, et il en est de même pour les autres modes du penser.

C.Q.F.D.

SCOLIE

La raison pour laquelle je parle ici d'entendement en acte n'est pas que j'accorde l'existence d'un entendement en puissance. Mais désirant éviter toute confusion, je n'ai voulu parler que de choses que nous percevions fort clairement, à savoir l'intellection elle-même, puisqu'il n'est rien que nous percevions plus clairement⁶⁷. Nous ne pouvons en effet rien

comprendre qui ne conduise à une connaissance plus parfaite de l'intellection.

PROPOSITION 32

La volonté ne peut pas être dite cause libre, mais seulement cause nécessaire.

DÉMONSTRATION

La volonté n'est qu'un mode particulier du penser, de même que l'entendement. Par conséquent (*par la Prop. 28*) aucune volition ne peut exister ni être déterminée à agir si elle n'est déterminée par une autre cause, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini. Mais si l'on suppose que la volonté est infinie, elle doit également être déterminée à exister et à agir par Dieu, non pas en tant qu'il est une substance absolument infinie, mais en tant qu'il possède un attribut qui exprime l'essence éternelle et infinie de la pensée (*par la Prop. 23*). Ainsi, de quelque manière que l'on conçoive la volonté, comme finie ou comme infinie, elle requiert une cause par laquelle elle est déterminée à exister et à agir. Par conséquent (*par la Déf. 7*) elle ne peut être dite cause libre, mais seulement cause nécessaire ou contrainte.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

D'où il suit : 1° que Dieu n'agit pas par la liberté de la volonté.

COROLLAIRE II

D'où il suit : 2° que la volonté et l'entendement ont le même rapport à la nature de Dieu que le mouvement, le repos, et en général toutes les choses naturelles qui (*par la Prop. 29*) doivent être déterminées par Dieu à exister et à agir selon une modalité particulière. Car la volonté, comme toute autre réalité, a besoin d'une cause qui la détermine à

exister et à agir selon une modalité particulière. Et bien que d'une volonté et d'un entendement donnés suivent une infinité de choses, on ne peut pas plus tirer de là que Dieu agit par la liberté de sa volonté, qu'on ne peut, à partir des effets du mouvement et du repos (de ceux-ci également suivent en effet une infinité de choses), dire que Dieu agit par la liberté du mouvement et du repos. C'est pourquoi la volonté n'appartient pas plus à la nature de Dieu que les autres choses naturelles, mais elle a, avec cette nature de Dieu, le même rapport que le mouvement, le repos et toutes les autres choses, dont nous avons montré qu'elles résultent de la nécessité de la nature divine et qu'elles sont déterminées par elle à exister et à agir selon une certaine modalité particulière⁶⁸.

PROPOSITION 33

Les choses n'ont pu être produites par Dieu selon aucune autre modalité ni selon aucun autre ordre que l'ordre et la modalité selon lesquels elles furent produites.

DÉMONSTRATION

Toutes les choses ont nécessairement résulté de la nature donnée de Dieu (*par la Prop. 16*), et ont été déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à agir selon une modalité particulière (*par la Prop. 29*). Mais si les choses avaient pu être d'une autre nature, ou si elles avaient pu être déterminées à agir d'une autre manière, de telle sorte que l'ordre de la nature fût autre, alors la nature de Dieu aurait pu également être autre qu'elle n'est en fait⁶⁹. Par suite (*par la Prop. 11*) cette autre nature aurait également dû exister, et il y aurait deux ou plusieurs Dieux, ce qui (*par le Corol. 1 de la Prop. 14*) est absurde. C'est pourquoi les choses n'ont pu être produites selon aucune autre modalité ni dans aucun autre ordre, etc.

SCOLIE I

Ayant ainsi montré, plus clairement que par la lumière de midi, qu'il n'existe rien dans les choses, d'une façon absolue, qui permette de les considérer comme contingentes, je veux maintenant expliquer en quelques mots ce que nous devons entendre par Contingent. Disons d'abord ce qu'il faudra comprendre par Nécessaire et Impossible. On dit qu'une chose est nécessaire en la considérant soit du point de vue de son essence, soit du point de vue de sa cause. Car l'existence d'une chose suit nécessairement ou bien de son essence et de sa définition, ou bien d'une cause efficiente donnée. C'est dans le même sens aussi qu'une chose est dite impossible : c'est en effet ou bien parce que son essence ou définition enveloppe une contradiction, ou bien parce qu'il n'existe pas de cause externe déterminée à produire une telle chose. Mais une chose n'est dite contingente qu'en raison, exclusivement, du défaut de notre connaissance. Une chose dont nous ignorons en effet que l'essence enveloppe une contradiction, ou bien dont nous savons à l'évidence que l'essence n'enveloppe aucune contradiction sans que nous puissions cependant rien affirmer de certain quant à son existence, puisque l'ordre des causes nous échappe, une telle chose ne peut jamais nous apparaître ni comme nécessaire, ni comme impossible, et c'est pourquoi nous l'appelons ou contingente ou possible⁷⁰.

SCOLIE II

Il suit clairement de tout cela que les choses ont été produites par Dieu selon la suprême perfection, puisqu'elles suivent avec nécessité d'une nature donnée qui est la plus parfaite⁷¹. Et cela ne suppose en Dieu aucune imperfection, puisque c'est sa perfection même qui nous a conduits à cette affirmation. Il résulterait même de l'affirmation contraire (comme je l'ai montré à l'instant) que Dieu ne serait pas la suprême perfection, puisque si les choses avaient été produites autrement, il faudrait attribuer à Dieu une autre nature, différente de celle que nous sommes conduits à lui

attribuer par la considération de l'Être le plus parfait. Mais je ne doute pas que de nombreux lecteurs ne condamnent cette doctrine comme absurde et ne veuillent pas même l'examiner, et cela uniquement parce qu'ils ont l'habitude d'attribuer à Dieu une liberté toute différente de celle que nous avons enseignée (*Déf.* 7), à savoir une volonté absolue. Mais je ne doute pas non plus que, s'ils voulaient bien considérer la question de près, et examiner correctement la suite de nos démonstrations, ils ne finissent par rejeter entièrement cette liberté qu'ils attribuaient à Dieu, voyant là non seulement une doctrine bien légère, mais encore un sérieux obstacle à la science. Et il sera inutile de répéter ici ce qui a été dit au Scolie de la Proposition 17. Pourtant, à leur intention, je vais encore montrer que, même en accordant que la volonté appartienne à l'essence de Dieu, il n'en résulte pas moins de sa perfection que les choses n'ont pu être créées par Dieu selon une autre modalité ni selon un autre ordre. Il sera facile de le montrer si l'on considère d'abord cela qu'ils accordent eux-mêmes, à savoir qu'il dépend de la seule décision et volonté de Dieu que chaque chose soit ce qu'elle est. Car autrement Dieu ne serait pas la cause de toutes choses. Considérons ensuite le fait que tous les décrets de Dieu furent établis par Dieu même de toute éternité. Car autrement on pourrait lui imputer imperfection et inconstance. Mais comme il n'y a dans l'éternité ni *quand*, ni *avant*, ni *après*, il suit de la seule perfection de Dieu que Dieu ne peut jamais ni n'a jamais pu décider autrement, ou, en d'autres termes, Dieu n'a pas existé avant ses décrets, et ne peut exister sans eux. Mais nos adversaires objectent que, en supposant que Dieu ait fait la Nature autrement et que de toute éternité il ait décrété d'autres choses quant à la Nature et quant à son ordre, il ne s'ensuivrait aucune imperfection en Dieu. Mais, par cette affirmation, ils accordent en même temps que Dieu peut changer ses décrets. Mais si Dieu avait décrété, quant à la Nature et quant à son ordre, autrement qu'il n'a décrété, c'est-à-dire autrement voulu et pensé sur la Nature, alors nécessairement il aurait eu un autre entendement que celui qu'il possède et une autre volonté que celle qu'il a. Et si l'on

peut attribuer à Dieu un autre entendement et une autre volonté sans rien changer de son essence et de sa perfection, pour quelle raison ne pourrait-il maintenant changer ses décrets sur les choses créées et conserver cependant une égale perfection ? En effet, de quelque manière qu'on les conçoive, son entendement et sa volonté concernant les choses créées et leur ordre ont toujours la même relation à son essence et à sa perfection. En outre, tous les Philosophes, à ma connaissance, accordent qu'il n'y a pas en Dieu d'entendement en puissance mais seulement en acte. Mais comme ils ne distinguent pas son entendement et sa volonté de son essence, ce que tous accordent également, il suit aussi de là que, si Dieu avait eu un autre entendement en acte et une autre volonté, son essence eût également été autre, nécessairement. Et par suite (comme je l'ai déduit au début), si les choses avaient été produites par Dieu autrement qu'elles ne le sont en fait, l'entendement et la volonté de Dieu, c'est-à-dire (comme on l'accorde) son essence, aurait dû être autre, ce qui est absurde.

Ainsi donc, puisque les choses n'ont pu être produites par Dieu selon aucune autre modalité ni selon aucun autre ordre, et puisque cela est vrai par la perfection suprême de Dieu, il n'y a pas de raison valable qui puisse nous persuader de croire que Dieu n'a pas voulu créer toutes les choses qui sont dans son entendement selon la même perfection par laquelle il les conçoit. On objectera qu'il n'y a dans les choses aucune perfection ni imperfection. Ce qui est en elles et par quoi elles sont parfaites ou imparfaites, par quoi on les dit bonnes ou mauvaises, ne dépend que de la volonté de Dieu ; et par conséquent, si Dieu l'avait voulu, il aurait pu faire que ce qui est actuellement une perfection soit l'imperfection suprême et inversement. En vérité, qu'est-ce donc là sinon affirmer ouvertement que Dieu, qui comprend nécessairement ce qu'il veut, peut faire par sa volonté que ce qu'il comprend, il le comprenne autrement. Ce qui (comme je viens de le montrer) est une grande absurdité⁷². C'est pourquoi je puis retourner l'argument contre mes adversaires de la façon suivante. Tout dépend de la puissance de Dieu. Aussi, pour que les choses puissent être différentes, la volonté de Dieu aurait dû

également être différente. Or on nie que la volonté de Dieu puisse être différente (comme nous venons de le prouver de la façon la plus évidente, à partir de la perfection de Dieu). Par conséquent, les choses non plus ne peuvent être différentes. Je reconnais que cette opinion qui soumet tout à une certaine volonté indifférente de Dieu et fait tout dépendre de son bon plaisir s'éloigne moins de la vérité que la doctrine de ceux qui pensent que Dieu agit en toutes choses selon le principe du bien⁷³. Car ceux-ci semblent poser en dehors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu et à quoi il se réfère dans son action comme à un modèle, ou qu'il vise comme un but donné. On ne fait rien d'autre par là que soumettre Dieu à un destin, ce qui est la pire absurdité qu'on puisse affirmer de Dieu dont nous avons montré qu'il est la première et unique cause libre aussi bien de l'essence de toutes choses que de leur existence. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de perdre son temps à réfuter une telle absurdité.

PROPOSITION 34

*La puissance de Dieu est son essence même*⁷⁴.

DÉMONSTRATION

De la seule nécessité de l'essence de Dieu, il suit en effet que Dieu est cause de soi (*par la Prop. 11*) et (*par la Prop. 16 et son Corol.*) de toutes choses. Donc la puissance de Dieu, par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent, est son essence même.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 35

Tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu, est nécessairement.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui, en effet, est au pouvoir de Dieu doit (*par la Prop. précéd.*) être compris dans son essence de telle sorte que cela en suive nécessairement, et par conséquent cela est nécessairement.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 36

*Rien n'existe dont la nature n'entraîne quelque effet*⁷⁵.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui existe exprime la nature de Dieu, c'est-à-dire son essence, selon une modalité particulière et déterminée (*par le Corol. de la Prop. 25*), c'est-à-dire (*par la Prop. 34*) que tout ce qui existe exprime selon une modalité particulière et déterminée la puissance de Dieu qui est la cause de toutes choses, et c'est pourquoi (*par la Prop. 16*) il doit en suivre quelque effet.

C.Q.F.D.

APPENDICE⁷⁶

Par les analyses précédentes, j'ai expliqué la nature de Dieu et ses propriétés. Il existe nécessairement, il est unique, il est et il agit par la seule nécessité de sa nature ; il est la cause libre de toutes choses, j'ai dit en quel sens toutes choses sont en Dieu et dépendent de lui de telle sorte que, sans lui, elles ne peuvent ni être ni être conçues, toutes choses, enfin, furent prédéterminées par Dieu, non pas certes par la liberté de sa volonté, c'est-à-dire son bon plaisir absolu, mais par sa nature absolue, c'est-à-dire sa puissance infinie. En outre, chaque fois que l'occasion m'en fut donnée, j'ai pris soin d'écarter les préjugés⁷⁷ qui pouvaient empêcher qu'on saisisse mes démonstrations. Mais comme il reste de nombreux préjugés qui ont pu

gêner et gênent encore considérablement la saisie de cet enchaînement⁷⁸ des choses, que j'ai expliqué, j'ai pensé qu'il serait bon de soumettre ces préjugés à un examen rationnel. Or tous les préjugés que je me propose de signaler ici découlent de ce seul fait que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent⁷⁹, comme eux-mêmes, en vue d'une fin. Mieux : ils tiennent pour assuré que Dieu lui-même dirige toutes choses en vue d'une certaine fin, affirmant en effet que Dieu créa toutes choses en vue de l'homme, et l'homme pour qu'il honorât Dieu⁸⁰. C'est pourquoi je considérerai d'abord ce seul préjugé et je chercherai en *premier lieu* la raison pour laquelle la plupart des hommes le partagent, tandis que tous sont déjà par nature enclins à l'adopter. Je montrerai *ensuite* sa fausseté, et *enfin* la manière dont il produit les autres préjugés relatifs *au bien et au mal, au mérite et à la faute, à la louange et au blâme, à l'ordre et à la confusion, à la beauté et à la laideur*, et à d'autres notions de ce genre. Mais ce n'est pas le lieu de déduire cela de la nature de l'esprit humain. Il suffira que je pose comme fondement⁸¹ ce qui doit être reconnu par tous : tous les hommes naissent ignorants des causes des choses et tous ont le désir⁸² de rechercher ce qui leur est utile et ils en sont conscients. Il s'ensuit *d'abord* que les hommes se croient libres⁸³ parce qu'ils sont conscients de leurs volitions et de leur appétit, alors que, même en rêve, ils ne pensent pas, parce qu'ils les ignorent, aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir. Il en résulte, en *second lieu*, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, à savoir l'utile qu'ils poursuivent. C'est pourquoi, à propos des choses parachevées, ils cherchent toujours à n'en connaître que les causes finales, et ils sont satisfaits dès qu'ils en ont une connaissance auditive, n'ayant plus dès lors aucune raison de douter. S'ils ne peuvent apprendre ces causes en les entendant d'autrui, il ne leur reste qu'un recours : ils se tournent vers eux-mêmes et ils réfléchissent aux fins qui les déterminent habituellement à des actions identiques, et ainsi ils jugent nécessairement de la constitution des choses par la leur propre. Comme, de plus, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes un grand nombre de moyens qui leur sont d'un grand secours dans la poursuite de l'utile (tels les yeux pour voir, les dents pour mâcher,

les végétaux et les animaux pour se nourrir, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, etc.), ils considèrent toutes les choses naturelles comme des moyens destinés à leur utilité propre. Et puisqu'ils savent que ces moyens ils les ont rencontrés mais non pas agencés eux-mêmes, ils en ont tiré argument pour croire que quelqu'un d'autre existait qui avait prévu ces moyens pour leur usage propre. Après qu'ils eurent en effet, considéré les choses comme des moyens, il ne leur fut plus possible de croire qu'elles s'étaient faites par elles-mêmes, et, jugeant selon les moyens qu'ils avaient l'habitude d'utiliser pour eux-mêmes, ils ont dû conclure qu'il existait un ou plusieurs conducteurs de la Nature, doués d'une liberté humaine, qui avaient tout prévu à leur intention, et tout créé pour leur usage. Mais n'ayant jamais rien entendu dire sur ces conducteurs, ils ont également dû juger de leur nature d'après la leur propre, et ils ont décidé que les Dieux dirigent tout vers l'usage des hommes pour se les lier et en être suprêmement honorés. De là vient que chacun invente selon sa constitution diverses manières de servir Dieu pour qu'Il se soucie de lui plus que des autres, et subordonne la Nature entière à son aveugle désir et à son insatiable avidité. Ainsi ce préjugé, tournant à la superstition⁸⁴, s'est profondément enraciné dans les esprits, et fut pour chacun une raison de consacrer tout son effort à la connaissance et à l'explication des causes finales de toutes choses. Mais tandis qu'ils cherchaient à démontrer que la Nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire qui ne soit à l'usage des hommes), ils semblent surtout n'avoir rien prouvé d'autre que le fait que la Nature et les Dieux délirent⁸⁵ aussi bien que les hommes. Mais voyez, je vous prie, où l'on s'égare ! Parmi tant de commodités offertes par la Nature, ils ont dû trouver bon nombre d'inconvénients, comme les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies, etc., et ils ont décidé que tout cela provenait de la colère des Dieux devant les offenses des hommes ou les fautes commises dans le culte⁸⁶. Et, bien que l'expérience protestât chaque jour et montrât par une infinité d'exemples que les avantages et les inconvénients échoient indistinctement aux pieux et aux impies, ils ne se sont pourtant pas défaits de ce préjugé invétéré. Il leur fut plus facile en effet de compter ce fait parmi les autres choses inconnues et dont

ils ignoraient l'usage, conservant ainsi leur état inné d'ignorance, que de renverser toute cette construction et d'en inventer une nouvelle⁸⁷. C'est pourquoi ils ont posé comme certain que les jugements de Dieu dépassent de fort loin l'entendement humain. Cette seule raison aurait pu faire que la vérité restât éternellement cachée au genre humain, si la Mathématique, qui se préoccupe non pas des causes finales mais seulement des essences et propriétés des figures, n'avait indiqué aux hommes une autre norme de la vérité⁸⁸ ; et, à côté des Mathématiques, on peut imputer à d'autres causes encore (qu'il est inutile d'énumérer ici⁸⁹) ce fait que les hommes ont pu prendre conscience de ces préjugés communs et furent conduits à la vraie connaissance des choses.

J'ai suffisamment expliqué le premier point. Pour montrer maintenant que la Nature ne comporte aucune fin qui lui aurait été fixée antérieurement à elle-même et que toutes les causes finales ne sont rien d'autre que des fictions humaines, on n'aura pas besoin de longs développements⁹⁰. Je crois en effet l'avoir suffisamment démontré, aussi bien par les fondements et les causes qui sont à l'origine de ce préjugé, que par *la Proposition 16, les Corollaires de la Proposition 32*, et toutes les raisons par lesquelles j'ai prouvé que tout dans la Nature procède d'une certaine nécessité éternelle et d'une suprême perfection. J'ajouterai cependant que cette doctrine finaliste met la Nature entièrement à l'envers, puisqu'elle considère comme un effet ce qui en réalité est une cause, et, inversement, ce qui est antérieur par nature elle le rend postérieur. Ce qui, enfin, est suprême et parfait, elle le rend suprêmement imparfait. En effet (négligeons les deux premiers points qui sont évidents par eux-mêmes), comme l'établissent *les Propositions 21, 22, 23*, cet effet est le plus parfait qui est produit immédiatement par Dieu, et une chose est d'autant plus imparfaite qu'elle nécessite plus de causes intermédiaires pour être produite. Mais si les choses produites immédiatement par Dieu avaient été faites pour que Dieu atteignît sa fin, alors les dernières productions en vue desquelles furent faites les premières seraient nécessairement les plus excellentes de toutes. Ensuite cette doctrine nie la perfection de Dieu : car si Dieu agit en vue d'une fin, c'est que,

nécessairement, il désire quelque chose dont il est privé. Et, bien que Théologiens et Métaphysiciens fassent une distinction entre une fin de besoin et une fin d'assimilation, ils avouent cependant que Dieu a tout fait pour lui-même et non pas pour les choses à créer, puisque avant la création ils ne peuvent assigner aucune fin à l'action de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même. Ils sont par suite nécessairement contraints d'avouer que Dieu était privé de ces choses en vue desquelles il agençait des moyens, et qu'il les désirait, comme il est clair de soi. Il convient de ne pas oublier ici que les partisans de cette doctrine, qui ont voulu étaler leur génie en assignant des fins aux choses, ont introduit un nouveau mode d'argumentation pour appuyer leur doctrine : la réduction non pas à l'impossible mais à l'ignorance. Cela montre qu'il n'y avait pas d'autre argumentation possible en faveur de cette doctrine. Si, par exemple, une pierre tombée d'un toit a tué quelqu'un, ils démontreront de la façon suivante que la pierre est tombée pour tuer cet homme : si la pierre n'était pas tombée, par la volonté de Dieu, comment tant de circonstances (un grand nombre de circonstances concourent en effet fort souvent) auraient-elles pu converger par l'effet du hasard ? Peut-être, répondrez-vous, que tout cela est arrivé parce qu'il y avait du vent et que cet homme passait par là. Mais ils insisteront : pourquoi le vent soufflait-il à ce moment précis ? pourquoi cet homme passait-il par là à ce même instant ? Si vous répondez de nouveau que le vent s'est levé parce que la veille, par un temps calme encore, la mer avait commencé à s'agiter, et que le passant avait été invité par un ami, ils insisteront encore, les questions pouvant se poursuivre sans fin, et demanderont : pourquoi la mer était-elle agitée ? pourquoi l'homme fut-il invité à ce moment ? Et ils ne cesseront pas de vous interroger ainsi sur les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance⁹¹. De même, quand ils observent la structure d'un corps humain, ils sont stupéfaits et, du fait qu'ils ignorent les causes de tant d'art, ils concluent que ce corps fut fabriqué non par un processus mécanique, mais par un procédé divin ou surnaturel, dans le dessein que nulle partie ne nuise à nulle autre⁹². Aussi, celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'efforce de comprendre les

choses naturelles en savant, au lieu de s'en étonner comme un sot, est-il souvent considéré et désigné comme hérétique et impie par ceux-là que le vulgaire adore comme interprètes de la Nature et des Dieux. Car ils savent que, l'ignorance supprimée, disparaît aussi cet étonnement stupide, c'est-à-dire leur unique argument et l'unique moyen qu'ils aient de défendre leur autorité⁹³. Mais laissons cela et passons au troisième point que je m'étais proposé de traiter.

Après que les hommes se furent persuadés que tout ce qui se produit, se produit à leur intention, ils furent amenés à penser que l'essentiel en chaque chose est constitué par ce qui leur est le plus utile et à tenir pour supérieures celles qui les affectaient au mieux. À partir de là, ils durent former ces notions par lesquelles ils expliqueraient la nature, à savoir, *le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur*, et, parce qu'ils se croient libres, sont nées des notions comme *la Louange et le Blâme, la Faute et le Mérite* ; j'expliquerai celles-ci après avoir traité de la nature humaine, mais dès maintenant j'examinerai brièvement celles-là⁹⁴. On appellera *Bien* ce qui est utile à la santé et au culte de Dieu, et *Mal* ce qui leur est contraire. Et, parce que ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'affirment rien sur elles mais les imaginent seulement, prenant l'imagination pour l'entendement, ils croient fermement qu'un *Ordre* existe dans les choses, alors qu'en fait ils ignorent et la nature des choses et la leur propre. En effet, dès lors qu'elles sont ainsi disposées que, nous les représentant par les sens, nous pouvons les imaginer, et par conséquent nous les remémorer plus aisément, nous les disons bien ordonnées, dans le cas contraire nous les disons mal ordonnées ou, en d'autres termes, *confuses*. Et parce que nous sommes plus agréables les choses que nous pouvons imaginer aisément, nous préférons l'ordre à la confusion, comme si, en dehors de son rapport à notre imagination, l'ordre était quelque chose dans la Nature. On dit aussi que Dieu créa toutes choses selon un ordre, attribuant ainsi à Dieu, sans le savoir soi-même, l'imagination, à moins qu'on ne veuille dire peut-être que, prévoyant à l'égard de l'imagination humaine, Dieu disposa toutes choses de telle sorte que les hommes pussent les imaginer plus

aisément. On objecterait peut-être vainement qu'il se trouve une infinité de choses qui dépassent de loin notre imagination et une quantité d'autres qui la confondent, par faiblesse. Mais, pour ce point, ces remarques suffiront. Quant aux autres notions, elles ne sont également rien d'autre que des modes de l'imaginer, par lesquels l'imagination est diversement affectée et que les ignorants tiennent néanmoins pour les attributs principaux des choses, croyant dès lors, comme nous l'avons déjà dit, que tout fut créé pour eux-mêmes, et considérant les choses comme bonnes ou mauvaises, saines ou putrides et corrompues, selon la manière dont ils en sont affectés. Si, par exemple, le mouvement reçu par les nerfs et issu des objets représentés par les yeux produit un bon état du corps, ils appellent *beaux* les objets qui en sont la cause, tandis qu'ils appellent *laid*s ceux qui produisent un mouvement contraire. Ceux qui impressionnent la sensibilité par le nez sont appelés odorants ou fétides, par la langue, doux ou amers, savoureux ou insipides, et par le toucher durs ou mous, rugueux ou lisses, etc. Enfin, de ceux qui impressionnent les oreilles on dit qu'ils produisent un bruit, un son ou une harmonie. Celle-ci à la fin rendit l'homme si dément qu'il crut que Dieu se délectait lui aussi de l'harmonie. Et il ne manque pas de Philosophes pour se persuader que le mouvement céleste compose une harmonie. Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses selon les dispositions de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de son imagination. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner (pour noter aussi ce point en passant) que se soient élevées toutes les controverses que nous connaissons, et d'où, finalement, est né le Scepticisme. En effet, bien que les corps humains se ressemblent sur de nombreux points, ils diffèrent cependant sur de nombreux autres points, et par suite ce qui paraît bon à l'un paraît mauvais à l'autre, ce qui est ordonné pour l'un est confus pour l'autre, ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre, et ainsi de suite⁹⁵. Je ne m'étendrai pas là-dessus, autant parce que ce n'est pas le lieu d'en traiter expressément, que parce que chacun a pu suffisamment expérimenter ce fait. C'est sur les lèvres de chacun : autant de têtes, autant d'avis ; chacun abonde dans son propre sens, il n'y a pas moins

de différence entre les cerveaux qu'entre les palais. Ces adages montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et qu'ils imaginent les choses plus qu'ils ne les comprennent. Car s'ils en avaient une connaissance, celle-ci, comme en témoigne la Mathématique, pourrait sinon plaire à tous les esprits, du moins les convaincre tous⁹⁶.

Nous voyons donc que toutes les notions⁹⁷ par lesquelles le vulgaire a coutume d'expliquer la Nature ne sont que des modes de l'imaginer et révèlent non pas la nature des choses mais seulement la constitution de l'imagination. Et puisque ces notions portent des noms comme si elles étaient des êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle non pas êtres de raison, mais êtres d'imagination. C'est pourquoi l'on peut aisément réfuter tous les arguments qui seraient dirigés contre nous à partir de telles notions. On a souvent l'habitude en effet de raisonner de la manière suivante : si toutes choses ont résulté de la nécessité de la nature suprêmement parfaite de Dieu, d'où proviennent donc tant d'imperfections dans la Nature, comme la corruption fétide, la laideur nauséabonde, la confusion, le mal, la faute, etc. ? Il est aisé, comme je viens de le dire, de réfuter cet argument. Car la perfection des choses doit s'estimer seulement en raison de leur puissance, les choses n'étant pas plus ou moins parfaites selon qu'elles flattent ou heurtent les sens de l'homme, selon qu'elles servent la nature humaine ou s'y opposent. Mais à ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas créé les hommes tels qu'ils puissent se gouverner⁹⁸ eux-mêmes sous la seule conduite de la raison, je ne donne qu'une réponse qui est que la matière ne lui a pas manqué pour créer toutes sortes de choses, depuis le plus haut degré de perfection jusqu'au plus bas ou, pour parler d'une manière plus appropriée⁹⁹, cela vient du fait que les lois de la Nature furent assez amples pour suffire à la production de toutes les choses qui peuvent être conçues par un entendement infini, comme je l'ai démontré à la Proposition 16. Tels sont les préjugés que je m'étais proposé de souligner. S'il en subsiste d'autres du même genre, chacun pourra s'en corriger avec un peu de réflexion.

PARTIE II

De la Nature et de l'Origine de l'esprit¹

Je passe maintenant à l'explication des choses qui ont dû nécessairement suivre de l'essence de Dieu, ou, en d'autres termes, de l'essence de l'Être éternel et infini. Mais non pas de toutes, cependant. Nous avons en effet démontré à la Proposition 16 de la Partie I que de cette essence doivent suivre une infinité de choses sous une infinité de modes. Je ne traiterai que de celles qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béatitude suprême².

DÉFINITIONS

I – Par corps, j'entends un mode qui exprime, d'une manière particulière et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme une chose étendue³ ; voir le Corollaire de la Proposition 25 de la Partie I.

II – Je dis qu'appartient à l'essence d'une chose cela qui, étant donné, fait que la chose est nécessairement posée, et qui, étant supprimé, fait que la chose est nécessairement supprimée, ou ce sans quoi la chose, et inversement⁴ ce qui sans la chose, ne peut ni être ni être conçu.

III – Par idée, j'entends un concept de l'Esprit que l'Esprit forme⁵ en raison du fait qu'il est une chose pensante.

EXPLICATION

Je dis concept plutôt que perception, car la perception semble indiquer que l'Esprit est passif devant l'objet ; mais le concept semble exprimer l'action de l'Esprit.

IV – Par idée adéquate⁶ j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi, sans relation à l'objet, comporte toutes les propriétés ou dénominations⁷ intrinsèques d'une idée vraie.

EXPLICATION

Je dis intrinsèques, pour exclure cette propriété extrinsèque, à savoir l'accord de l'idée avec son objet.

V – La durée est la continuation indéfinie⁸ de l'existence.

EXPLICATION

Je dis indéfinie, car elle ne peut jamais être déterminée par la nature même de la chose existante, ni non plus par la cause efficiente, qui certes pose nécessairement l'existence de la chose, mais ne la supprime pas.

VI – Par réalité et par perfection⁹ j'entends la même chose.

VII – Par choses singulières j'entends les choses finies et dont l'existence est déterminée¹⁰. Si plusieurs individus concourent à une action unique, de telle sorte qu'ils soient tous simultanément la cause d'un seul effet, je les considère tous dans cette mesure comme une seule chose singulière¹¹.

AXIOMES

I – L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire qu'à partir de l'ordre de la Nature peut se produire aussi bien l'existence de tel ou tel homme que sa non-existence¹².

II – L'homme pense¹³.

III – Les modes du penser, comme l'amour, le désir ou tout ce qui est désigné par le nom d'affect de l'âme¹⁴, ne peuvent exister si, dans le même individu, n'existe pas aussi l'idée de¹⁵ la chose aimée, désirée, etc. Mais une idée peut exister sans qu'il existe pour autant aucun autre mode du penser.

IV – Nous sentons¹⁶ qu'un certain corps est affecté¹⁷ selon de nombreux modes.

V – Nous ne sentons et ne percevons d'autres choses singulières que des corps et des modes du penser¹⁸.

Voir les Postulats qui suivent la Proposition 13.

PROPOSITION 1

La Pensée est un attribut de Dieu, ou, en d'autres termes, Dieu est une chose pensante¹⁹.

DÉMONSTRATION

Les pensées singulières, c'est-à-dire telle ou telle pensée, sont des modes exprimant la nature de Dieu d'une manière particulière et déterminée (*par le Corol. de la Prop. 25, Part. I*). Appartient donc à Dieu (*par la Déf. 5, Part. I*) un attribut dont le concept est enveloppé par toutes les pensées singulières et par lequel également elles sont conçues. La Pensée est donc l'un des attributs infinis de Dieu, attribut qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu (*voir la Déf. 6, Part. I*), ou, en d'autres termes, Dieu est une chose pensante.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition découle aussi avec évidence du fait que nous pouvons concevoir un être pensant infini. Car plus un être pensant peut penser, plus nous concevons en lui de réalité ou, en d'autres termes, de perfection. C'est pourquoi un être pouvant penser une infinité de choses sous une infinité de modes est nécessairement infini par la vertu du penser. Or, puisque, ne considérant que la seule pensée, nous concevons un Être infini, la Pensée est nécessairement (*par les Déf. 4 et 6, Part. I*) un des attributs infinis de Dieu, comme nous le voulions.

PROPOSITION 2

L'Étendue est un attribut de Dieu, ou, en d'autres termes, Dieu est une chose étendue.

DÉMONSTRATION

On procède ici de la même façon que pour la démonstration précédente.

PROPOSITION 3

Il existe nécessairement en Dieu une idée aussi bien de son essence que de toutes les choses qui suivent nécessairement de cette essence.

DÉMONSTRATION

En effet, Dieu (*par la Prop. 1*) peut penser une infinité de choses sous une infinité de modes, ou (*ce qui est la même chose, par la Prop. 16, Part. I*) peut former une idée de son essence et de tout ce qui découle nécessairement de cette essence²⁰. Or tout ce qui est au pouvoir de Dieu existe nécessairement (*par la Prop. 35, Part. I*). Il existe donc nécessairement une telle idée et (*par la Prop. 15, Part. I*) elle ne peut être donnée qu'en Dieu.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Le vulgaire entend par puissance de Dieu la libre volonté de Dieu et la juridiction sur toutes les réalités qui existent et qui sont communément considérées pour cette raison comme contingentes. On dit en effet que Dieu a le pouvoir de tout détruire et de tout réduire à néant. En outre, on compare très souvent la puissance de Dieu et celle des Rois. Mais nous avons réfuté ces opinions dans les Corollaires 1 et 2 de la Proposition 32 de la Partie I, et à la Proposition 16 de cette Partie I nous avons montré que c'est par la même nécessité que Dieu agit et qu'il se comprend lui-même²¹, c'est-à-dire

que, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine que Dieu se comprenne lui-même (comme on l'admet unanimement), il suit aussi de cette même nécessité que Dieu produise une infinité de choses en une infinité de modes. Nous avons en outre montré, par la Proposition 34 de la Partie I, que la puissance de Dieu n'est rien d'autre que son essence active, et qu'il nous est par conséquent aussi impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que de le concevoir comme n'étant pas. De plus, si je voulais conduire plus loin cette analyse, je pourrais montrer non seulement que cette puissance que le vulgaire suppose en Dieu est une puissance humaine (ce qui révèle que le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou sur le modèle de l'humanité), mais encore qu'elle enveloppe une impuissance. Mais je ne veux pas traiter si souvent de ce point. Je prie seulement le lecteur, et le prie instamment, de réexaminer plusieurs fois ce qui a été dit à ce propos dans la Partie I, depuis la Proposition 16 jusqu'à la fin. Car personne ne pourra saisir correctement ce que je veux dire s'il ne veille avec la plus grande prudence à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine, autrement dit le pouvoir institutionnel des Rois²².

PROPOSITION 4

L'idée de Dieu, d'où suit une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique.

DÉMONSTRATION

L'entendement infini²³ ne comprend rien d'autre (*par la Prop. 30, Part. I*) que les attributs de Dieu et ses affections. Or Dieu est unique (*par le Corol. 1 de la Prop. 14, Part. I*). Donc l'idée de Dieu, d'où suit une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique.

PROPOSITION 5

L'être formel²⁴ des idées admet Dieu pour cause, mais en tant seulement qu'il est considéré comme une chose pensante et non pas en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire que les idées des attributs de Dieu, aussi bien que des choses singulières, admettent pour causes efficientes non pas les choses pensées, ou, en d'autres termes, les objets perçus, mais Dieu lui-même, en tant qu'il est une chose pensante.

DÉMONSTRATION

La Proposition est évidente par la Proposition 3 de cette Partie. Nous y concluons en effet que Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en suit nécessairement, et cela nous le tirions du seul fait que Dieu est chose pensante et non pas du fait qu'il serait l'objet de sa propre idée. C'est pourquoi l'être formel des idées admet pour cause Dieu en tant qu'il est chose pensante. Mais cela se démontre encore d'une autre manière. L'être formel des idées est un mode du penser (*comme il est connu de soi*), c'est-à-dire (*selon le Corol. de la Prop. 25, Part. I*) un mode qui exprime d'une certaine manière la nature de Dieu en tant qu'il est une chose pensante, et par suite (*selon la Prop. 10, Part. I*) cet être formel des idées n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut de Dieu, et par conséquent (*par l'Ax. 4, Part. I*) il n'est l'effet d'aucun autre attribut que celui de la pensée. C'est pourquoi l'être formel des idées admet pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré comme une chose pensante, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 6

Les modes de quelque attribut que ce soit ont pour cause Dieu en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut dont ils sont les modes et non pas sous un autre attribut²⁵.

DÉMONSTRATION

Chaque attribut en effet est conçu par soi, abstraction faite de tout autre (*par la Prop. 10, Part. I*). C'est pourquoi les modes de chaque attribut enveloppent le concept de leur propre attribut et non pas d'un autre ; par suite (*par l'Ax. 4, Part. I*) ils ont pour cause Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont les modes, et non pas sous un autre attribut.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il résulte de là que l'être formel des choses qui ne sont pas des modes du penser ne suit pas de la nature divine parce qu'elle aurait d'abord connu ces choses. Nous avons montré au contraire que les choses pensées sont tirées et conclues de leurs propres attributs de la même manière et selon la même nécessité que les idées sont tirées de l'attribut de la Pensée.

PROPOSITION 7

*L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses*²⁶.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par l'Axiome 4 de la Partie I. Car l'idée de toute chose causée dépend de la connaissance de la cause dont elle est l'effet.

COROLLAIRE

Il résulte de là que la puissance de penser, en Dieu, est égale à sa puissance actuelle d'agir. C'est-à-dire que tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu, dans le même ordre et selon la même connexion²⁷.

SCOLIE

Avant de poursuivre, il convient de rappeler ici ce que nous avons déjà démontré : tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant l'essence d'une substance n'appartient qu'à une seule substance et, par conséquent, substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance, comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous un autre. De même, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose mais exprimée de deux manières. C'est ce que certains Hébreux semblent avoir vu comme à travers un nuage puisqu'ils pensent en effet que Dieu, l'entendement de Dieu, et les choses comprises par cet entendement sont une seule et même réalité²⁸. Par exemple, un cercle existant dans la Nature et l'idée de ce cercle existant, idée qui est aussi en Dieu, sont une seule et même chose, qu'on explique par divers attributs. Ainsi, que l'on conçoive la Nature sous l'attribut de l'Étendue, ou sous l'attribut de la Pensée, ou sous quelque autre attribut que ce soit, nous découvrirons un seul et même ordre, autrement dit, une seule et même connexion des causes, c'est-à-dire un processus identique de part et d'autre²⁹. Et quand j'ai dit que Dieu est la cause, par exemple, de l'idée du cercle en tant seulement qu'il est une chose pensante, et du cercle lui-même en tant seulement qu'il est une chose étendue, ce n'est pas pour une autre raison que celle-ci : l'être formel de l'idée du cercle ne peut être perçu que par un autre mode du penser qui en est comme sa cause prochaine, et celui-ci à son tour par un autre mode du penser, et ainsi à l'infini. Ainsi, tant que nous considérons les choses comme des modes du penser, nous devons expliquer l'ordre entier de la Nature, autrement dit l'enchaînement des causes, par le seul attribut de la Pensée ; mais en tant que nous considérons ces choses comme des modes de l'Étendue, l'ordre entier de la Nature doit également être expliqué par le seul attribut de l'Étendue, et je l'entends de même pour les autres attributs. C'est pourquoi, en tant qu'il est constitué par une infinité d'attributs, Dieu est réellement la cause des choses telles qu'elles sont

en elles-mêmes. Je ne puis, pour le moment, expliquer cela plus clairement.

PROPOSITION 8

Les idées des choses singulières, autrement dit des modes non existants, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même manière que les essences formelles des choses singulières, autrement dit des modes, sont contenues dans les attributs de Dieu.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente par la précédente mais elle se comprend plus clairement par le Scolie qui précède.

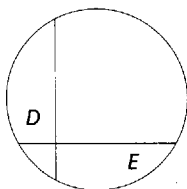
COROLLAIRE

Il suit de là que, aussi longtemps que les choses singulières n'existent qu'en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, leur être objectif ou, en d'autres termes, leurs idées n'existent qu'en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu ; et lorsqu'on dit que les choses singulières existent non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, mais aussi en tant qu'on dit qu'elles durent, leurs idées enveloppent aussi l'existence, par laquelle on dit qu'elles durent.

SCOLIE³⁰

Si l'on désire un exemple qui fasse mieux comprendre ce point, je ne pourrai certes en donner aucun qui l'explique adéquatement, puisque la chose dont je parle est unique. J'essaierai pourtant de l'illustrer autant qu'il est possible. Un cercle, par exemple, est de nature telle que les rectangles construits à partir des segments formés par les droites qui se coupent en lui sont égaux entre eux. C'est pourquoi dans le cercle est contenue une infinité de rectangles égaux entre eux ; cependant, d'aucun de ces rectangles on ne peut dire qu'il existe si ce n'est en tant que le cercle existe ; et l'on ne peut dire non plus que l'idée d'un de ces rectangles existe, si

ce n'est en tant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle. Que l'on conçoive maintenant que, de cette infinité de rectangles, deux seulement existent, à savoir E et D. Certes, leurs idées aussi existent non seulement en tant qu'elles sont comprises dans l'idée du cercle, mais encore en tant qu'elles enveloppent l'existence de ces rectangles. Par là elles se distinguent des idées des autres rectangles.



PROPOSITION 9

L'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée de chose singulière existant en acte, dont Dieu est encore la cause en tant qu'il est affecté d'une troisième idée, et ainsi de suite à l'infini.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une chose singulière existant en acte est un mode singulier du penser, distinct des autres (*selon le Corol. et le Scol. de la Prop. 8*) ; par conséquent (*selon la Prop. 6*), elle a Dieu pour cause, en tant seulement qu'il est chose pensante. Et cela non pas (*selon la Prop. 28, Part. I*) en tant qu'il est absolument parlant chose pensante, mais en tant qu'il est considéré comme affecté par un autre mode du penser, et de celui-ci Dieu est encore la cause, en tant qu'il est affecté d'un autre mode du penser et ainsi de suite à l'infini. Or l'ordre et la connexion des idées (*selon la Prop. 7*) sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes ; donc la cause d'une idée singulière est une autre idée ou, en d'autres termes, Dieu en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée,

et de cette autre idée il est encore la cause en tant qu'il est affecté d'une autre idée et ainsi de suite à l'infini³¹.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

De tout ce qui arrive dans l'objet singulier d'une idée quelconque la connaissance est donnée en Dieu, en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet.

DÉMONSTRATION

De tout ce qui arrive dans l'objet d'une idée quelconque, l'idée est donnée en Dieu (*selon la Prop. 3*), non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée de chose singulière (*par la Prop. précéd.*). Mais (*par la Prop. 7*) l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. Donc la connaissance de ce qui arrive dans quelque objet singulier sera donnée en Dieu en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 10

À l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance, ou, en d'autres termes, la substance ne constitue pas la forme de l'homme.

DÉMONSTRATION

L'être de la substance enveloppe en effet l'existence nécessaire (*par la Prop. 7, Part. 1*). Si donc l'être de la substance appartenait à l'essence de l'homme, la substance étant donnée, l'homme serait nécessairement donné (*par la Déf. 2*) et, par conséquent, l'homme existerait nécessairement, ce qui (*par l'Ax. 1*) est absurde. Donc, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition se démontre aussi à partir de la Proposition 5 de la Partie I, c'est-à-dire du fait qu'il n'existe pas deux substances de même nature. Mais puisque plusieurs hommes peuvent exister, ce qui constitue la forme de l'homme n'est pas l'être de la substance. Cette Proposition est encore évidente d'après les autres propriétés de la substance, à savoir que celle-ci est, par sa nature, infinie, immuable, indivisible, etc., comme chacun peut aisément l'apercevoir³².

COROLLAIRE

Il suit de là que l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu. Car l'être de la substance (*par la Prop. précéd.*) n'appartient pas à l'essence de l'homme. Celle-ci est donc (*par la Prop. 15, Part. I*) quelque chose qui est en Dieu et qui sans Dieu ne peut ni être ni être conçu, ou, en d'autres termes (*par le Corol. de la Prop. 25, Part. I*), une affection, ou, en d'autres termes, un mode qui exprime la nature de Dieu d'une manière particulière et déterminée.

SCOLIE

Tous doivent certes accorder que sans Dieu rien ne peut être ni être conçu. Car l'accord est unanime sur le fait que Dieu est la cause unique de toutes choses, et aussi bien de leur essence que de leur existence. C'est-à-dire que Dieu est la cause des choses non seulement quant au devenir, comme on dit, mais aussi quant à l'être. Cependant, on dit le plus souvent qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue. On croit donc, ou bien que la nature de Dieu appartient aux choses créées, ou bien que les choses créées peuvent être ou être conçues sans Dieu, ou bien encore, ce qui est le plus probable, on ne s'accorde pas suffisamment avec soi-même. La raison de tout cela, je crois, tient au fait qu'on n'a pas suivi l'ordre exigé par la connaissance philosophique. Car la nature divine, qu'on aurait dû considérer avant toutes choses, puisqu'elle est

première aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de la nature, on a cru qu'elle était la dernière selon l'ordre de la connaissance, comme on a cru que ce que l'on appelle objets des sens était antérieur à toutes choses. De là provient le fait que, tandis que l'on considérait les choses naturelles, on n'a pas le moins du monde songé à la nature divine, et lorsque par la suite on s'est appliqué à la connaissance de la nature divine, on n'a absolument pas pu penser aux premières fictions sur lesquelles on avait fondé la connaissance des choses naturelles, puisque ces fictions ne pouvaient servir en rien à la connaissance de la nature divine. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'on se soit contredit partout. Mais laissons cela. Car mon intention fut seulement ici d'expliquer pourquoi je ne dis pas qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue. C'est que les choses singulières ne peuvent, sans Dieu, ni être ni être conçues, alors que, cependant, Dieu n'appartient pas à leur essence ; j'ai dit au contraire que constitue nécessairement l'essence d'une chose ce qui, étant donné, fait que la chose est posée et ce qui, étant supprimé, fait que la chose est supprimée ; ou ce sans quoi la chose, et, inversement, ce qui, sans la chose, ne peut ni être ni être conçu³³.

PROPOSITION II

Ce qui, en premier lieu, constitue l'être actuel de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'homme (*par le Corol. de la Prop. précéd.*) est constituée par certains modes des attributs de Dieu, c'est-à-dire (*par l'Ax. 2*) par des modes du penser, dont l'idée est par nature le premier (*par l'Ax. 3*) ; lorsqu'elle est donnée dans un individu, les autres modes (par rapport auxquels l'idée est antérieure) doivent se trouver dans ce même individu (*par le même Ax.*). Ainsi donc, c'est une idée qui, en premier lieu, constitue l'être de l'Esprit humain. Mais non

pas l'idée d'une chose non existante. Car en ce cas (*par le Corol. de la Prop. 8*) l'idée elle-même ne pourrait être considérée comme existante. Ce sera donc l'idée d'une chose existant en acte. Mais non pas d'une chose infinie. Car une chose infinie (*par les Prop. 21 et 22, Part. I*) doit toujours exister nécessairement ; or cela est absurde (*par l'Ax. 1*). Ce qui, par conséquent, constitue en premier lieu³⁴ l'être actuel de l'Esprit humain est l'idée d'une chose singulière existant en acte.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'Esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu. Par suite, lorsque nous disons que l'Esprit humain perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu a telle ou telle idée, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain ou, en d'autres termes, constitue l'essence de l'Esprit humain. Et lorsque nous disons que Dieu a telle ou telle idée non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, mais aussi en tant qu'il a, en même temps que l'Esprit humain, l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'Esprit humain perçoit une chose d'une manière partielle, ou, en d'autres termes, inadéquate³⁵.

SCOLIE

Ici, le lecteur sera sans doute arrêté, et de nombreuses objections lui viendront à l'esprit. Pour cette raison je le prie d'avancer avec moi lentement et par degrés, et de ne porter aucun jugement avant qu'il n'ait tout lu³⁶.

PROPOSITION 12

Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain ou, en d'autres termes, une idée en est nécessairement donnée en lui : c'est donc dire que si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un corps, rien ne pourra arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit.

DÉMONSTRATION

De tout ce qui, en effet, arrive dans l'objet d'une idée quelconque, la connaissance est nécessairement donnée en Dieu (*par le Corol. de la Prop. 9*) en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée de cet objet, c'est-à-dire (*par la Prop. 11*), en tant qu'il constitue l'esprit de quelque chose. De tout ce qui, par conséquent, arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain, la connaissance est nécessairement donnée en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, c'est-à-dire que (*par le Corol. de la Prop. 11*) la connaissance de cette chose sera nécessairement donnée dans l'Esprit ou, en d'autres termes, l'Esprit la perçoit.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition est évidente aussi et se comprend plus clairement par le Scolie de la Proposition 7 de cette Partie, auquel on se reportera.

PROPOSITION 13

L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre.

DÉMONSTRATION

Si le Corps en effet n'était pas l'objet de l'Esprit humain, les idées des affections du Corps ne seraient pas en Dieu (*par le Corol. de la Prop. 9*) en tant qu'il constitue notre Esprit, mais en tant qu'il constitue l'esprit d'une autre chose, c'est-à-dire (*par le Corol. de la Prop. 11*) que les idées des affections du Corps ne seraient pas dans notre Esprit. Or (*par l'Ax. 4*), nous avons les idées des affections du Corps³⁷. Par conséquent, l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, et (*par la Prop. 11*) tel qu'il existe actuellement. Si, en second lieu, outre le Corps, il y avait un autre objet de l'Esprit,

étant donné que (*par la Prop. 36, Part. I*) rien n'existe dont il ne suive un effet, il devrait (*par la Prop. 11*) être nécessairement donné en notre Esprit l'idée de quelque effet. Or (*par l'Ax. 5*) aucune idée d'un tel effet n'est donnée en notre Esprit. Donc, l'objet de notre Esprit est le Corps existant et rien d'autre.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'homme consiste en un Esprit et un Corps, et que le Corps humain existe comme nous le sentons³⁸.

SCOLIE

Par ce qui précède nous comprenons non seulement que l'Esprit humain est uni au Corps, mais encore ce qu'il faut entendre par union de l'Esprit et du Corps. Mais personne ne pourra la comprendre adéquatement, c'est-à-dire distinctement, si, d'abord, il ne connaît adéquatement la nature de notre Corps. Tout ce que nous avons démontré jusqu'ici a une valeur tout à fait générale, et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres Individus, qui sont tous animés, bien qu'à des degrés divers. En effet, de toute chose est nécessairement donnée en Dieu une idée dont Dieu est la cause, de la même façon qu'est donnée en Dieu l'idée du Corps humain : aussi, tout ce que nous avons dit de l'idée du Corps humain, doit-on nécessairement le dire de l'idée d'une chose quelconque. Mais nous ne pouvons pourtant pas nier que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et qu'une idée surpasse l'autre et contient plus de réalité qu'elle dans la mesure où l'objet de l'une surpasse l'objet de l'autre et contient plus de réalité. C'est pourquoi pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres esprits et en quoi il les surpasse, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, du Corps humain. Je ne puis toutefois développer ce point ici et cela n'est pas nécessaire à ma démonstration. Je dirai cependant, d'une manière générale, que plus le Corps est capable,

par rapport aux autres, d'accomplir ou de subir un grand nombre d'actions, plus l'Esprit de ce Corps est, par rapport aux autres, capable de percevoir simultanément un plus grand nombre d'objets ; et plus les actions d'un seul corps dépendent de lui seul, moins les autres corps concourent à l'action du premier, plus l'esprit de ce corps est capable de comprendre distinctement. Ces remarques nous permettent de connaître la supériorité d'un esprit sur un autre, et de voir la raison pour laquelle nous n'avons de notre Corps qu'une connaissance fort confuse. Elles nous permettent aussi de saisir plusieurs autres points que je déduirai de ce qui précède. C'est pourquoi j'ai pensé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer ces choses avec plus de rigueur, et, pour ce faire, il est nécessaire de poser quelques prémisses relatives à la nature des corps³⁹.

AXIOME I

Tous les corps sont ou en mouvement ou au repos.

AXIOME II

Un corps se meut parfois plus lentement et parfois plus rapidement.

LEMME I

Les corps se distinguent les uns des autres en raison du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, et non pas en raison de la substance⁴⁰.

DÉMONSTRATION

Je suppose la première partie de ce Lemme connue de soi. Quant au fait que les corps ne se distinguent pas en raison de la substance, cela est évident aussi bien par la Proposition 5

que par la Proposition 8 de la Partie I. Mais cela est encore plus clair par le Scolie de la Proposition 15 de la Partie I.

LEMME II

Tous les corps ont, par certains côtés, quelque chose de commun.

DÉMONSTRATION

Tous les corps en effet ont ceci de commun qu'ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut (*par la Déf. 1*). Ensuite, ils ont en commun le fait qu'ils peuvent se mouvoir soit plus vite, soit plus lentement, et, plus généralement, se mouvoir ou être au repos.

LEMME III

Un corps en mouvement ou au repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps qui a aussi été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et cet autre à son tour par un autre, et ainsi de suite à l'infini⁴¹.

DÉMONSTRATION

Les corps (*par la Déf. 1*) sont des choses singulières qui (*par le Lemme I*) se distinguent les unes des autres en raison du mouvement et du repos, et ainsi (*par la Prop. 28, Part. I*) chaque corps a dû nécessairement être déterminé au mouvement ou au repos par une autre chose singulière, c'est-à-dire (*par la Prop. 6*) par un autre corps qui lui-même (*par l'Ax. 1*) ou bien se meut ou bien est au repos. Mais ce corps également (*pour la même raison*) n'a pu se mouvoir ou être au repos s'il n'a été déterminé par un autre au mouvement ou au repos, et ce dernier à son tour, pour la même raison, par un autre, et ainsi de suite à l'infini.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'un corps en mouvement se meut jusqu'à ce qu'il soit déterminé par un autre à s'immobiliser, et qu'un corps au repos reste aussi au repos, jusqu'à ce qu'il soit déterminé à se mouvoir par un autre corps. Cela aussi se connaît de soi. Quand je suppose en effet qu'un corps, par exemple A, est au repos et que je ne me réfère pas à d'autres corps en mouvement, je ne pourrai rien dire du corps A, si ce n'est qu'il est au repos. S'il arrive ensuite que le corps A soit en mouvement, cela n'a certes pas pu se produire du fait qu'il était au repos, de là, en effet, ne pouvait rien suivre d'autre que le fait, pour le corps A, d'être au repos. Si l'on suppose au contraire que A se meut, chaque fois que nous nous référons seulement à A, nous n'en pourrons rien affirmer sinon qu'il se meut. S'il arrive ensuite que A soit au repos cela n'aura certes pas pu provenir du mouvement qu'il avait, puisque rien d'autre ne pouvait suivre de ce mouvement, sinon le fait, pour A, de se mouvoir. Le repos s'est donc produit à partir d'une chose qui n'était pas dans A, c'est-à-dire d'une cause extérieure par laquelle A fut déterminé au repos.

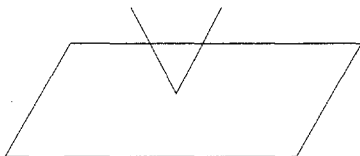
AXIOME I

Toutes les modalités selon lesquelles un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté en même temps que de la nature du corps qui l'affecte ; de sorte qu'un seul et même corps est mû selon diverses modalités en raison de la diversité des corps qui le meuvent, et que, inversement, divers corps sont mus selon diverses modalités par un seul et même corps⁴².

AXIOME II

Quand un corps en mouvement en rencontre un autre au repos qu'il ne peut mettre en mouvement, il est réfléchi de telle sorte qu'il continue de se mouvoir et l'angle formé par

la ligne du mouvement réfléchi avec la surface du corps immobile sera égal à l'angle formé par la ligne du mouvement incident et la surface de ce corps immobile⁴³.



Voilà pour les corps les plus simples, ceux qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur. Élevons-nous maintenant aux corps composés.

DÉFINITION

Quand certains corps de même grandeur ou de grandeur différente sont contraints par les autres corps à rester appliqués les uns contre les autres ou, s'ils se meuvent à la même vitesse ou à une vitesse différente, sont contraints à se communiquer leur mouvement les uns aux autres selon un certain rapport, nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un seul corps, c'est-à-dire un Individu qui se distingue des autres par cette union des corps⁴⁴.

AXIOME III

Selon que les parties d'un Individu, ou corps composé, s'appliquent les unes aux autres par des surfaces plus grandes ou plus petites, elles peuvent être, avec une plus ou moins grande facilité, contraintes à changer leur situation, et par conséquent on peut avec une plus ou moins grande facilité faire que ce même Individu revête une autre figure. Par la suite j'appellerai *durs* les corps dont les parties s'appliquent les unes sur les autres par de grandes surfaces, *mous*, ceux dont les parties s'appliquent les unes sur les autres par de

petites surfaces, et *fluides* enfin ceux dont les parties se meuvent les unes entre les autres.

LEMME IV

Si d'un corps, c'est-à-dire d'un Individu, composé de plusieurs corps, certains éléments sont séparés, et qu'en même temps autant d'éléments de même nature remplacent les premiers, l'Individu conservera la même nature qu'auparavant, sans aucun changement dans sa forme.

DÉMONSTRATION

Les corps, en effet, ne se distinguent pas en raison de la substance (*par le Lemme 1*) et ce qui constitue la forme d'un Individu consiste (*par la Déf. précéd.*) en une union de corps. Or, malgré un continuel changement de corps, cette forme (*par hypothèse*) est conservée. L'Individu conservera donc sa nature telle qu'elle était auparavant aussi bien sous le rapport de la substance que sous le rapport du mode.

C.Q.F.D.

LEMME V

Si les parties qui composent un Individu s'accroissent ou diminuent dans une proportion telle, cependant, que toutes conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos, l'Individu conservera encore sa nature sans aucun changement de forme.

DÉMONSTRATION

Elle est la même que pour le Lemme précédent.

LEMME VI

Si certains corps, composant un Individu, sont contraints d'infléchir vers d'autres parties le mouvement qu'ils avaient vers certaines parties, mais de telle sorte qu'ils puissent poursuivre leurs mouvements et se les communiquer les uns aux autres suivant le même rapport qu'auparavant, l'Individu conservera là encore sa nature, sans aucun changement de forme.

DÉMONSTRATION

Cela est évident de soi. Car l'Individu est supposé conserver tout ce que, dans sa définition, nous avons dit qui constitue sa forme.

LEMME VII

Un Individu ainsi composé conserve encore sa nature, qu'il se meuve en totalité ou qu'il soit au repos, qu'il se meuve de tel côté ou de tel autre, pourvu que chaque partie conserve son mouvement et le communique aux autres de la même façon qu'auparavant.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par la Définition de l'Individu, qu'on trouvera avant le Lemme IV.

SCOLIE

Nous voyons ainsi pour quelle raison un Individu composé peut être affecté selon de nombreuses modalités, tout en conservant néanmoins sa nature. Or nous n'avons considéré jusqu'ici qu'un Individu composé de corps ne se distinguant entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire les corps les plus simples. Mais si nous en concevons maintenant un autre, composé de plusieurs Individus de nature différente, nous trouverons de même qu'il peut être affecté selon plusieurs autres modalités, tout en conservant sa nature. Puisque, en effet, chacune de ses parties

est composée de plusieurs corps, elle pourra (*par le Lemme précéd.*), et sans aucun changement de nature, se mouvoir soit plus lentement, soit plus rapidement, et par conséquent communiquer ses mouvements aux autres parties, avec plus ou moins de vitesse. Et si nous concevons en outre un troisième genre d'Individus composés de ces Individus du second genre, nous trouverons encore qu'ils peuvent être affectés selon de nombreuses autres modalités, sans aucun changement de forme. Et si nous poursuivons ce raisonnement à l'infini, nous concevons aisément que la Nature entière est un Individu unique, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucun changement de l'Individu total⁴⁵. Si j'avais eu l'intention de traiter expressément des corps, j'aurais dû démontrer et développer tout cela plus longuement. Mais j'ai déjà dit que mon but est différent, et que je ne me suis référé à ces questions que parce que j'en puis tirer facilement mes démonstrations.

POSTULATS⁴⁶

I – Le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), chacun d'eux étant lui-même extrêmement composé.

II – Certains des individus dont est composé le Corps humain sont fluides, certains autres sont mous, d'autres enfin sont durs.

III – Les individus composant le Corps humain, et par suite le Corps humain lui-même, sont affectés par les corps extérieurs selon de très nombreuses modalités.

IV – Le Corps humain a besoin pour se conserver d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est pour ainsi dire continuellement régénéré.

V – Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à frapper souvent une partie molle, elle change la surface de celle-ci et lui imprime comme une empreinte du corps extérieur qui la frappe elle-même.

VI – Le Corps humain peut mouvoir et disposer les corps extérieurs selon de très nombreuses modalités.

PROPOSITION 14

L'Esprit humain est capable de percevoir un très grand nombre d'objets et il en est d'autant plus capable que son Corps peut être disposé selon un plus grand nombre de modalités.

DÉMONSTRATION

Le Corps humain en effet (*par le Post. 3 et le Post. 6*) est affecté par les corps extérieurs selon de très nombreuses modalités, et il est constitué de telle sorte qu'il affecte les corps extérieurs selon de très nombreuses modalités. Mais tout ce qui arrive dans le Corps humain (*par la Prop. 12*). L'Esprit humain doit le percevoir. L'Esprit humain est donc capable de percevoir un très grand nombre d'objets, et il en est d'autant plus capable que, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 15

L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple mais composée d'un très grand nombre d'idées⁴⁷.

DÉMONSTRATION

L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est l'idée du Corps (*par la Prop. 13*) qui (*par le Post. 1*) est composé d'un très grand nombre d'Individus très composés. Or de chaque Individu composant le Corps, une idée est nécessairement donnée en Dieu (*par le Corol. de la Prop. 8*). Donc (*par la Prop. 7*) l'idée du Corps humain est composée de ces très nombreuses idées des parties composantes.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 16

L'idée de chaque modalité selon laquelle le Corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper simultanément la nature du Corps humain et la nature du corps extérieur.

DÉMONSTRATION

En effet, toutes les modalités selon lesquelles un corps quelconque est affecté suivent simultanément de la nature du corps affecté et de la nature du corps qui l'affecte (*par l'Ax. 1, après le Corol. du Lemme 3*). C'est pourquoi leur idée (*par l'Ax. 4, Part. I*) enveloppera nécessairement la nature des deux corps ; et ainsi l'idée de chaque modalité selon laquelle le Corps humain est affecté par un corps extérieur enveloppe la nature du Corps humain et la nature du corps extérieur.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là, premièrement, que l'Esprit humain, en même temps que la nature de son propre corps, perçoit celle d'un très grand nombre d'autres corps.

COROLLAIRE II

Il s'ensuit, deuxièmement, que les idées que nous avons des corps extérieurs révèlent davantage la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs. Je l'ai expliqué par de nombreux exemples dans l'Appendice de la Partie I⁴⁸.

PROPOSITION 17

Si le Corps humain est affecté selon une modalité qui enveloppe la nature d'un corps extérieur, l'Esprit humain considérera ce corps extérieur comme existant en acte, ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que le Corps soit affecté d'un affect⁴⁹ qui exclut l'existence ou la présence de ce corps.

DÉMONSTRATION

Cela est évident. Car aussi longtemps que le Corps humain est ainsi affecté, l'Esprit humain (*par la Prop. 12*) considérera cette affection du corps. C'est-à-dire (*par la Prop. précéd.*) qu'il aura l'idée d'une modalité d'existence en acte, idée qui enveloppe la nature du corps extérieur, autrement dit, une idée qui n'exclut pas mais qui pose l'existence ou la présence de la nature du corps extérieur. C'est pourquoi l'Esprit (*par le Corol. 1 de la Prop. précéd.*) considérera le corps extérieur comme existant en acte ou comme présent, jusqu'à ce que le corps soit affecté, etc.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

L'Esprit pourra considérer comme présents, bien qu'ils ne soient ni présents ni existants, les corps extérieurs qui auront affecté une fois le Corps humain.

DÉMONSTRATION

Lorsque les parties fluides du Corps humain sont souvent déterminées par des corps extérieurs à heurter des parties molles, elles modifient les surfaces de ces dernières (*par le Post. 5*). De là vient que (*voir l'Ax. 2 après le Corol. du Lemme 3*) elles sont réfléchies d'une autre façon qu'à l'accoutumée, et, rencontrant par la suite des surfaces nouvelles dans leur mouvement spontané, elles sont réfléchies de la même façon que lorsqu'elles y sont poussées par des corps extérieurs. Par conséquent, puisque ainsi réfléchies elles poursuivent leur mouvement et affectent le Corps de la même façon, l'Esprit (*par la Prop. 12*) pensera de nouveau la même affection ; autrement dit (*par la Prop. 17*), l'Esprit considérera de nouveau le corps extérieur comme présent et cela autant de fois que les parties fluides du Corps humain rencontreront ces mêmes surfaces dans leur mouvement spontané. C'est pourquoi, même si les corps extérieurs qui ont une fois affecté le Corps humain n'existent plus, l'Esprit les

considérera comme présents chaque fois que se répétera cette action du corps.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons ainsi comment il est possible que souvent nous considérions comme présentes des choses inexistantes. Cela peut d'ailleurs provenir d'autres causes, mais il suffit d'en avoir indiqué une seule qui me permette d'expliquer la chose, et tout se passe comme si je l'avais expliquée par la vraie cause. Je ne crois d'ailleurs pas m'être éloigné beaucoup de la vérité, mes postulats ne contenant presque rien qui ne soit vérifié par l'expérience, expérience dont nous ne pouvons pas douter puisque nous avons montré que le Corps humain existe comme nous le sentons (*voir le Corol. de la Prop. 13*). Nous voyons en outre clairement (*d'après le précéd. Corol. et le Corol. 2 de la Prop. 16*) la différence qui existe, par exemple, entre l'idée de Pierre constituant l'essence de l'esprit de Pierre, et l'idée de ce même Pierre que possède un autre homme, disons Paul. Celle-là, en effet, déploie directement l'essence du Corps de Pierre et n'enveloppe l'existence que le temps qu'existe Pierre, mais celle-ci révèle plus la disposition du Corps de Paul que la nature de Pierre. Aussi, tant qu'est donnée cette disposition corporelle de Paul, l'Esprit de celui-ci considérera Pierre comme présent, même si Pierre n'existe pas. Pour conserver les termes habituels, nous appellerons désormais images des choses les affections du Corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme présentes, bien qu'elles ne restituent pas les figures des choses⁵⁰. Et nous dirons que l'Esprit imagine, lorsqu'il considère les corps de cette façon. Ici, pour commencer à dire ce qu'est l'erreur, je voudrais qu'on note que les imaginations de l'Esprit, regardées en elles-mêmes, ne contiennent rien d'erroné ; c'est-à-dire que l'Esprit n'erre pas en tant qu'il imagine, mais en tant seulement qu'il est privé de l'idée qui exclurait l'existence de ces choses qu'il imagine comme lui étant présentes. Car si, tandis qu'il imagine comme lui étant présentes des choses inexistantes, l'Esprit savait, en même

temps, que ces choses, en fait, n'existent pas, il attribuerait à bon droit cette puissance d'imaginer non pas à un vice de sa nature, mais à une vertu⁵¹, et cela notamment si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (*par la Déf. 7, Part. I*) si cette faculté d'imaginer qu'à l'Esprit était libre.

PROPOSITION 18

Si, une fois, le Corps humain fut affecté simultanément par deux ou plusieurs corps, dès que l'Esprit imaginera par la suite l'un d'entre eux, il se souviendra aussitôt des autres.

DÉMONSTRATION

L'Esprit (*par le Corol. précéd.*) imagine un corps en raison du fait que le Corps humain est affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur, de la même façon que celle selon laquelle il fut affecté lorsque certaines de ses parties reçurent une impulsion de ce même corps extérieur. Mais (*par hypothèse*) le Corps fut disposé de telle manière que l'Esprit imaginât simultanément deux corps. Il imaginera donc aussi, par la suite, les deux corps en même temps, et lorsqu'il imaginera seulement l'un d'eux, il se souviendra aussitôt de l'autre.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Ainsi, nous comprenons clairement ce qu'est la *Mémoire*. Elle n'est rien d'autre en effet qu'un certain enchaînement des idées, enveloppant la nature de choses extérieures au Corps humain, enchaînement qui s'accomplit dans l'Esprit selon l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain. Je dis, *premièrement*, que cet enchaînement est celui des seules idées qui enveloppent la nature des choses extérieures au Corps humain, mais non pas des idées qui expliquent la nature de ces choses, car ce sont en réalité (*par la Prop. 16*) des idées des affections du Corps humain qui enveloppent aussi bien la nature de ce Corps que celle des corps

extérieurs. Je dis, *deuxièmement*, que cet enchaînement se produit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain, pour le distinguer de l'enchaînement d'idées qui s'accomplit selon l'ordre de l'entendement, ordre par lequel l'Esprit perçoit les choses par leurs causes premières et qui est le même chez tous les hommes⁵². Par là, nous comprenons en outre clairement pourquoi l'Esprit passe aussitôt de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première. C'est ainsi, par exemple, qu'un Romain passera de la pensée du mot *pomum* [*pomme*] à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, et rien de commun avec lui, si ce n'est le fait que le Corps de cet homme fut souvent affecté par ces deux termes, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomme* alors qu'il voyait ce fruit. De même chacun passera d'une pensée à l'autre, selon que l'habitude de chacun a ordonné en son corps les images des choses. Un soldat, par exemple, ayant vu sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée du cheval à celle du cavalier, puis de cette pensée à celle de la guerre, etc. Mais un paysan, quant à lui, passera de la pensée du cheval à celle d'une charrue, d'un champ, etc., et ainsi chacun, selon qu'il est accoutumé à lier et à enchaîner les images des choses selon telle ou telle modalité, passera d'une même pensée à telle ou telle autre.

PROPOSITION 19

L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le Corps est affecté.

DÉMONSTRATION

L'Esprit humain en effet est l'idée même ou connaissance du Corps humain (*par la Prop. 13*), connaissance qui est d'ailleurs en Dieu (*par la Prop. 9*) en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée d'une autre chose singulière ; ou encore, puisque (*par le Post. 4*) le Corps humain a besoin d'un très grand nombre de corps par lesquels il est pour ainsi dire

continuellement régénéré, et puisque l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes (*par la Prop. 7*) que l'ordre et la connexion des causes, cette idée sera en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté par les idées d'un très grand nombre de choses singulières. Dieu a donc l'idée du Corps humain, c'est-à-dire connaît le Corps humain en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'autres idées et non pas en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, autrement dit (*par le Corol. de la Prop. 11*) l'Esprit humain ne connaît pas le Corps humain. Mais les idées des affections du Corps sont en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, c'est-à-dire que l'Esprit humain perçoit ces mêmes affections (*par la Prop. 12*), par conséquent (*par la Prop. 16*), il perçoit le Corps humain, et le perçoit comme existant en acte (*par la Prop. 17*). C'est donc seulement dans cette mesure que l'Esprit humain perçoit le Corps humain lui-même.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 20

Une idée, c'est-à-dire une connaissance de l'Esprit humain, est également donnée en Dieu, et elle suit en Dieu et se rapporte à Dieu de la même manière que l'idée, c'est-à-dire la connaissance du Corps humain.

DÉMONSTRATION

La pensée est un attribut de Dieu (*par la Prop. 1*), et par suite (*par la Prop. 3*) doit nécessairement exister en Dieu une idée aussi bien de lui-même que de toutes ses affections et, en conséquence, de l'Esprit humain également (*par la Prop. 11*). Ensuite, cette idée ou connaissance de l'Esprit n'est pas donnée en Dieu en tant qu'il est infini mais en tant qu'il est affecté d'une autre idée de chose singulière (*par la Prop. 9*). Mais l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes (*par la Prop. 7*) ; il en découle donc que cette idée ou connaissance de l'Esprit est

en Dieu et se rapporte à Dieu de la même manière que l'idée, c'est-à-dire la connaissance du Corps.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 21

Cette idée de l'Esprit est unie à l'Esprit de la même manière que l'Esprit est uni au Corps.

DÉMONSTRATION

Nous avons montré que l'Esprit est uni au Corps par le fait que le Corps est l'objet de l'Esprit (*voir les Prop. 12 et 13*). L'idée de l'Esprit doit donc être unie à son objet, c'est-à-dire à l'Esprit lui-même, par la même raison, c'est-à-dire que l'idée de l'Esprit doit être unie à l'Esprit de la même manière que l'Esprit lui-même est uni au Corps.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition se comprend beaucoup plus clairement à partir du Scolie de la Proposition 7 de cette Partie. Nous y avons montré en effet que l'idée du Corps et le Corps, c'est-à-dire (*par la Prop. 13*) l'Esprit et le Corps, sont un seul et même Individu que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée et tantôt sous l'attribut de l'Étendue. C'est pourquoi l'idée de l'Esprit et l'Esprit lui-même sont une seule et même chose conçue sous un seul attribut, à savoir, la Pensée. L'existence de l'idée de l'Esprit, dis-je, et celle de l'Esprit lui-même suivent en Dieu de la même puissance de penser et avec la même nécessité. Car en réalité l'idée de l'Esprit, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée en tant que celle-ci est considérée comme un mode du penser sans relation à un objet. En effet, dans le même temps que quelqu'un sait quelque chose, il sait par là même qu'il le sait, et il sait en même temps qu'il sait qu'il sait, et ainsi de suite à l'infini⁵³. Mais on reviendra plus loin sur ce point.

PROPOSITION 22

L'Esprit humain perçoit non seulement les affections du Corps, mais encore les idées de ces affections.

DÉMONSTRATION

Les idées des idées des affections suivent en Dieu et se rapportent à Dieu de la même manière que les idées mêmes des affections. Cela se démontre de la même façon que la Proposition 20 de cette Partie. Or les idées des affections du Corps sont dans l'Esprit humain (*par la Prop. 12*), c'est-à-dire (*par le Corol. de la Prop. 11*) en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain. Les idées de ces idées seront donc en Dieu en tant qu'il a la connaissance, c'est-à-dire l'idée de l'Esprit humain, c'est-à-dire (*par la Prop. 21*) qu'elles seront dans l'Esprit humain lui-même qui, pour cette raison, perçoit non seulement les affections du Corps mais encore les idées de ces affections⁵⁴.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 23

L'Esprit ne se connaît lui-même qu'en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps.

DÉMONSTRATION

L'idée de l'Esprit, c'est-à-dire sa connaissance (*par la Prop. 20*), suit en Dieu et se rapporte à Dieu de la même manière que l'idée du Corps, c'est-à-dire sa connaissance. Mais (*par la Prop. 19*) l'Esprit humain ne connaît pas le Corps humain lui-même ; c'est-à-dire (*par le Corol. de la Prop. 11*) que la connaissance du Corps humain ne se rapporte pas à Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain. C'est pourquoi la connaissance de l'Esprit ne se rapporte pas non plus à Dieu en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain ; et par conséquent (*par le même Corol. de la Prop. 11*) l'Esprit humain, dans cette mesure, ne se connaît pas

lui-même. D'autre part, les idées des affections dont le Corps est affecté enveloppent la nature du Corps humain lui-même (*par la Prop. 16*), c'est-à-dire (*par la Prop. 13*) s'accordent avec la nature de l'Esprit. C'est pourquoi la connaissance de ces idées enveloppera nécessairement la connaissance de l'Esprit ; mais (*par la Prop. précéd.*) la connaissance de ces idées est dans l'Esprit humain. C'est donc dans cette mesure seulement que l'Esprit humain se connaît lui-même.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 24

L'Esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composant le Corps humain.

DÉMONSTRATION

Les parties composant le Corps humain n'appartiennent à l'essence du Corps lui-même qu'en tant qu'elles se communiquent réciproquement leurs mouvements selon un certain rapport (*voir la Déf. qui suit le Corol. du Lemme 3*), et non pas en tant qu'on peut les considérer comme des Individus, abstraction faite de leur relation au Corps humain. Les parties du Corps humain sont en effet (*par le Post. 1*) des Individus très composés, dont les parties (*par le Lemme 4*) peuvent être séparées du Corps humain et communiquer leurs mouvements à d'autres corps selon une certaine raison (*voir l'Ax. 1 qui suit le Lemme 3*), bien que le corps conserve intégralement sa nature et sa forme. Par conséquent (*par la Prop. 3*), l'idée, c'est-à-dire la connaissance d'une de ces parties, sera en Dieu, et cela (*par la Prop. 9*), en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée de chose singulière, chose qui, selon l'ordre de la Nature, est antérieure à la partie elle-même (*par la Prop. 7*). Cela est également vrai pour toute partie de cet Individu qui compose le Corps humain. Par conséquent, la connaissance d'une partie quelconque du Corps humain est en Dieu en tant qu'il est affecté d'un grand nombre d'idées de choses, et non pas seulement en tant qu'il a l'idée du Corps

humain, c'est-à-dire (*par la Prop. 13*) l'idée qui constitue la nature de l'Esprit humain. Et par conséquent (*par le Corol. de la Prop. 11*), l'Esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties du Corps humain⁵⁵.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 25

L'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur.

DÉMONSTRATION

Nous avons montré (*voir la Prop. 16*) que l'idée d'une affection du Corps humain enveloppe la nature du Corps extérieur dans la mesure où ce corps détermine le Corps humain selon une modalité particulière. Mais en tant que le corps extérieur est un Individu qui ne se rapporte pas au Corps humain, l'idée, c'est-à-dire la connaissance de ce corps, est en Dieu (*par la Prop. 9*), en tant que l'on considère Dieu comme affecté par l'idée d'une autre chose, idée qui par nature (*par la Prop. 7*) est antérieure au corps extérieur lui-même. C'est pourquoi la connaissance adéquate du corps extérieur n'est pas en Dieu en tant qu'il a l'idée d'une affection du Corps humain, autrement dit l'idée d'une affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 26

L'Esprit humain ne perçoit aucun corps extérieur comme existant en acte, si ce n'est par les idées des affections de son propre Corps.

DÉMONSTRATION

Si le Corps humain n'est en aucune manière affecté par quelque corps extérieur, l'idée du Corps humain non plus (*par la Prop. 7*), c'est-à-dire que (*par la Prop. 13*) l'Esprit humain n'est en aucune façon affecté par l'idée de l'existence de ce corps, c'est-à-dire qu'il ne perçoit en aucune façon l'existence de ce corps extérieur. Mais en tant que le Corps humain est en quelque façon affecté par quelque corps extérieur (*par la Prop. 16 et son Corol.*) il perçoit ce corps⁵⁶.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

En tant que l'Esprit humain imagine un corps extérieur, il n'en a pas la connaissance adéquate.

DÉMONSTRATION

Nous disons que l'Esprit humain imagine, lorsqu'il considère les corps extérieurs par les idées des affections de son propre Corps (*voir le Scol. de la Prop. 17*) ; et il n'y a pas d'autre manière qui permette à l'Esprit d'imaginer les corps extérieurs comme existant en acte (*par la Prop. précéd.*). Par conséquent (*par la Prop. 25*), en tant que l'Esprit imagine les corps extérieurs, il n'en a pas la connaissance adéquate.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 27

L'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du Corps humain lui-même.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une quelconque affection du Corps humain enveloppe la nature du Corps humain dans la mesure où l'on considère le Corps lui-même comme affecté selon une certaine modalité (*voir la Prop. 16*). Mais en tant que le Corps

humain est un Individu qui peut être affecté selon de nombreuses autres modalités, son idée, etc. Voir la *Démonstration de la Proposition 25*⁵⁷.

PROPOSITION 28

Les idées des affections du Corps humain, en tant qu'on les rapporte seulement à l'Esprit humain, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses.

DÉMONSTRATION

Les idées des affections du Corps humain enveloppent en effet (*par la Prop. 16*) aussi bien la nature des corps extérieurs que celle du Corps humain lui-même, et elles doivent envelopper non seulement la nature du Corps humain, mais encore celle de ses parties ; car les affections sont en effet des modalités (*par le Post. 3*), selon lesquelles les parties du Corps humain, et donc le Corps humain tout entier, sont affectés. Mais (*par les Prop. 24 et 25*) la connaissance adéquate des corps extérieurs, de même que celle des parties du Corps humain, est en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté non pas par l'Esprit humain mais par d'autres idées. Les idées de ces affections, en tant qu'on les rapporte seulement à l'Esprit humain, sont donc comme des conséquences sans prémisses, c'est-à-dire (*comme il est connu de soi*) des idées confuses.

C.Q.F.D.

SCOLIE

On démontre de la même manière que l'idée qui constitue la nature de l'Esprit humain, si on la considère en elle seule, n'est pas claire et distincte. De même que l'idée de l'Esprit humain, les idées des idées des affections du Corps humain, en tant qu'on les rapporte seulement à l'Esprit, ne sont pas non plus claires et distinctes, ce que chacun peut voir aisément.

PROPOSITION 29

L'idée de l'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate de l'Esprit humain.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une affection du Corps humain, en effet (*par la Prop. 27*), n'enveloppe pas la connaissance adéquate du Corps lui-même, autrement dit, elle n'en exprime pas adéquatément la nature, c'est-à-dire (*par la Prop. 13*) qu'elle ne s'accorde pas adéquatément avec la nature de l'Esprit humain. Par suite (*par l'Ax. 6, Part. I*) l'idée de cette idée n'exprime pas adéquatément la nature de l'Esprit humain, autrement dit, elle n'en enveloppe pas la connaissance adéquate⁵⁸.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que, chaque fois que l'Esprit humain perçoit les choses selon l'ordre commun de la Nature, il n'a de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate mais seulement une connaissance confuse et mutilée. L'Esprit, en effet, ne se connaît lui-même qu'en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps (*par la Prop. 23*). Mais il ne perçoit son propre Corps (*par la Prop. 19*) que par ces idées des affections, et c'est de même par elles seules qu'il perçoit les corps extérieurs (*par la Prop. 26*). En tant qu'il a ces idées, l'Esprit n'a donc ni de lui-même (*par la Prop. 29*), ni de son propre Corps (*par la Prop. 27*), ni des corps extérieurs (*par la Prop. 25*) une connaissance adéquate, mais seulement (*par la Prop. 28, avec son Scol.*) une connaissance mutilée et confuse.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et

mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature, c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé de l'extérieur, par le cours fortuit des événements, à considérer tel ou tel objet, et non pas quand il est déterminé intérieurement, parce qu'il considère ensemble plusieurs objets, à comprendre leurs ressemblances, leurs différences et leurs oppositions. Chaque fois, en effet, que c'est de l'intérieur que l'Esprit est disposé selon telle ou telle modalité, il considère les choses clairement et distinctement, comme je le montrerai plus loin⁵⁹.

PROPOSITION 30

Nous ne pouvons avoir de la durée de notre Corps qu'une connaissance extrêmement inadéquate.

DÉMONSTRATION

La durée de notre Corps ne dépend pas de son essence (*par l'Ax. 1*) ni de la nature de Dieu, considérée absolument (*par la Prop. 21, Part. 1*). Mais (*par la Prop. 28, Part. 1*) il est déterminé à exister et à agir par certaines causes qui sont elles-mêmes déterminées par d'autres à exister et à agir selon une raison particulière et déterminée, ces dernières causes étant elles-mêmes déterminées par d'autres, et ainsi de suite à l'infini. La durée de notre Corps dépend donc de l'ordre commun de la Nature et de la constitution des choses. Quant à la raison selon laquelle les choses sont constituées, une connaissance adéquate en est donnée en Dieu en tant qu'il a les idées de toutes ces choses, et non pas en tant seulement qu'il a l'idée du Corps humain (*par le Corol. de la Prop. 9*). La connaissance de la durée de notre Corps est donc extrêmement inadéquate en Dieu en tant qu'on le considère seulement comme constituant la nature de l'Esprit humain⁶⁰, c'est-à-dire que (*par le Corol. de la Prop. 11*), cette connaissance est en notre Esprit extrêmement inadéquate.

PROPOSITION 31

Nous ne pouvons avoir de la durée des choses singulières qui sont en dehors de nous qu'une connaissance extrêmement inadéquate.

DÉMONSTRATION

Chaque chose singulière doit, en effet, comme le Corps humain, être déterminée par une autre chose singulière à exister et à agir selon une raison particulière et déterminée. Cette autre chose est à son tour déterminée par une autre, et ainsi de suite à l'infini (*par la Prop. 28, Part. I*). Mais puisque, dans la Proposition précédente, nous avons démontré par cette propriété commune des choses singulières que nous n'avions qu'une connaissance fort inadéquate de la durée de notre Corps, il faut étendre à la durée des choses singulières cette conclusion selon laquelle nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance extrêmement inadéquate.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles. Car nous ne pouvons avoir aucune connaissance adéquate de leur durée (*par la Prop. précéd.*), et c'est là ce qu'il nous faut entendre par la contingence des choses et par la possibilité de leur corruption (*voir le Scol. I de la Prop. 33, Part. I*). Car (*par la Prop. 29, Part. I*) en dehors de cette acception, il n'existe rien de contingent⁶¹.

PROPOSITION 32

Toutes les idées sont vraies en tant qu'on les rapporte à Dieu.

DÉMONSTRATION

Toutes les idées, en effet, qui sont en Dieu, s'accordent totalement avec leurs objets (*par le Corol. de la Prop. 7*), et par conséquent (*par l'Ax. 6, Part. I*) sont vraies.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 33

La raison de la fausseté d'une idée n'est en elle rien de positif.

DÉMONSTRATION

Si on le nie, que l'on conçoive si l'on peut un mode positif du penser qui constitue la forme de l'erreur, c'est-à-dire la fausseté. Ce mode du penser ne peut être en Dieu (*par la Prop. précéd.*) ; mais en dehors de Dieu, rien ne peut être ni être conçu (*par la Prop. 15, Part. I*). Ce pour quoi les idées sont dites fausses ne peut donc être en elles rien de positif.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 34

Toute idée qui en nous est absolue, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est vraie.

DÉMONSTRATION

Quand nous disons qu'une idée adéquate et parfaite existe en nous, nous ne disons rien d'autre (*par le Corol. de la Prop. 11*) sinon qu'une idée adéquate et parfaite existe en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de notre Esprit ; et par conséquent (*par la Prop. 32*) nous ne disons rien d'autre sinon qu'une telle idée est vraie.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 35

La fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses.

DÉMONSTRATION

Il n'y a rien de positif qui, dans les idées, constitue la forme de la fausseté (*par la Prop. 33*). Mais la fausseté ne peut consister en une privation absolue (ce sont les Esprits et non pas les Corps qui errent et se trompent) ni en une ignorance absolue. Ignorer et errer sont en effet choses différentes. C'est pourquoi la fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, c'est-à-dire les idées inadéquates et confuses.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Dans le Scolie de la Proposition 17 de cette Partie, j'ai expliqué pourquoi l'erreur consiste en une privation de connaissance, mais je donnerai une explication encore meilleure par un exemple. Les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. Leur idée de la liberté consiste donc en ceci qu'ils ne connaissent aucune cause à leur action. Ils disent certes que les actions humaines dépendent de la volonté, mais ce sont là des mots et ils n'ont aucune idée qui leur corresponde. Ce qu'est en effet la volonté, et comment elle meut le Corps, tous l'ignorent. Ceux qui prétendent le savoir et inventent un siège et un habitacle de l'âme provoquent ordinairement le rire ou le dégoût⁶². De même, quand nous regardons le Soleil, nous l'imaginons distant d'environ deux cents pieds. L'erreur ici ne consiste pas en cette seule image, mais en cela que, tandis que nous imaginons, nous ignorons et la vraie distance et la cause de cette imagination. Bien que, en effet, nous sachions ensuite que le Soleil est distant de plus de six cents fois le diamètre de la Terre, nous ne l'imaginons pas moins tout proche de nous. C'est que nous n'imaginons

pas le Soleil si proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre Corps enveloppe l'essence du Soleil en tant que le Corps lui-même est affecté par celui-ci.

PROPOSITION 36

Les idées inadéquates et confuses s'enchaînent avec la même nécessité que les idées adéquates, c'est-à-dire claires et distinctes.

DÉMONSTRATION

Toutes les idées sont en Dieu (*par la Prop. 15, Part. I*) et, en tant qu'on les rapporte à Dieu, elles sont vraies (*par la Prop. 32*) et (*par le Corol. de la Prop. 7*) adéquates. Par conséquent il n'existe d'idées inadéquates et confuses que dans la mesure où on les rapporte à quelque esprit singulier (*voir sur ce point les Prop. 24 et 28*) ; par suite, toutes les idées, aussi bien les idées adéquates que les idées inadéquates, s'enchaînent avec la même nécessité (*par le Corol. de la Prop. 6*).

C.Q.F.D.

PROPOSITION 37

Ce qui est commun à toutes choses (voir sur ce point le Lemme 2) et qui se trouve également dans la partie et dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière.

DÉMONSTRATION

Si on le nie, que l'on conçoive, si l'on peut, que cela constitue l'essence d'une quelconque chose singulière, par exemple l'essence de B. Cela, par conséquent (*par la Déf. 2*), ne pourra sans B ni être ni être conçu, or cela est contraire à l'hypothèse ; cela n'appartient donc pas à l'essence de B, ni ne constitue l'essence d'une autre chose singulière.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 38

Ce qui est commun à toutes choses et se trouve également dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement.

DÉMONSTRATION

Soit A une chose commune à tous les corps et se trouvant dans la partie aussi bien que dans le tout d'un corps quelconque. Je dis que A ne peut être conçu qu'adéquatement. L'idée de A, en effet (*par le Corol. de la Prop. 7*), sera nécessairement adéquate en Dieu, aussi bien en tant qu'il a l'idée du Corps humain qu'en tant qu'il a les idées des affections de ce Corps, idées qui (*par les Prop. 16, 25 et 27*) enveloppent partiellement aussi bien la nature du Corps humain que celle des corps extérieurs. C'est-à-dire que (*par les Prop. 12 et 13*) cette idée de A sera nécessairement adéquate en Dieu en tant qu'il constitue l'Esprit humain, c'est-à-dire en tant qu'il a les idées qui sont dans l'Esprit humain. L'Esprit (*par le Corol. de la Prop. 11*) perçoit donc nécessairement A d'une manière adéquate, et cela aussi bien en tant qu'il se perçoit lui-même, qu'en tant qu'il perçoit son propre Corps ou un corps extérieur quelconque, et A ne peut être perçu d'une autre manière.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'il existe certaines idées, autrement dit certaines notions communes à tous les hommes ; car (*par le Lemme 2*) tous les corps s'accordent en certaines choses qui (*par la Prop. précéd.*) doivent être perçues par tous d'une manière adéquate, c'est-à-dire claire et distincte⁶³.

PROPOSITION 39

De toute propriété commune au Corps humain et aux corps extérieurs par lesquels il est habituellement affecté, propriété se

trouvant dans une partie de l'un de ces corps aussi bien que dans le tout, il existera aussi dans l'Esprit une idée adéquate.

DÉMONSTRATION

Soit A la propriété commune au Corps humain et à certains corps extérieurs, propriété se trouvant dans ce Corps humain aussi bien que dans ces mêmes corps extérieurs, dans une partie de l'un quelconque de ces corps aussi bien que dans le tout. Une idée adéquate de A lui-même sera donnée en Dieu (*par le Corol. de la Prop. 7*), aussi bien en tant qu'il a l'idée du Corps humain qu'en tant qu'il a les idées des corps extérieurs considérés. Supposons maintenant que le Corps humain soit affecté par un corps extérieur, par l'intermédiaire de ce qu'il a de commun avec lui, c'est-à-dire de A : l'idée de cette affection enveloppe la propriété A (*par la Prop. 16*) et, par suite (*par le même Corol. de la Prop. 7*), l'idée de cette affection, en tant qu'elle enveloppe la propriété A, sera adéquate en Dieu, en tant qu'il est affecté par l'idée du Corps humain, c'est-à-dire (*par la Prop. 13*) en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain. C'est pourquoi (*par le Corol. de la Prop. 11*) cette idée adéquate existe aussi dans l'Esprit humain.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'Esprit est d'autant plus capable de percevoir adéquatement un plus grand nombre d'objets que son Corps a plus de propriétés communes avec les autres corps⁶⁴.

PROPOSITION 40

Toutes les idées qui, dans l'Esprit, suivent d'idées qui sont adéquates en lui, sont, elles aussi, adéquates.

DÉMONSTRATION

Cela est évident. Car lorsque nous disons que dans l'Esprit humain une idée suit d'idées qui en lui sont adéquates, nous ne disons rien d'autre (*par le Corol. de la Prop. 11*) que dans l'entendement divin lui-même existe une idée dont Dieu est la cause, non pas en tant qu'il est infini, et non pas en tant qu'il est affecté d'idées de choses singulières fort nombreuses, mais en tant seulement qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain.

SCOLIE I

Ainsi j'ai donné la cause de ces Notions, qu'on appelle *Communes*, et qui sont les fondements du raisonnement. Mais certains axiomes ou notions ont d'autres causes qu'il faudrait expliquer selon notre méthode. Parmi les notions on reconnaîtrait ainsi les plus utiles, et celles qui au contraire ne sont presque d'aucun usage. On verrait ensuite quelles sont les notions communes, quelles idées ne sont claires et distinctes que pour ceux-là seuls que n'arrêtent pas les préjugés, et quelles notions, enfin, sont mal fondées. On verrait en outre d'où viennent ces notions appelées *Secondes*, et les axiomes sur lesquels elles sont fondées⁶⁵. On apercevrait enfin d'autres conséquences relatives au même problème et sur lesquelles j'ai réfléchi ailleurs. Mais comme j'ai consacré un Traité à ces questions et ne veux pas être fastidieux et prolix, je ne les aborderai pas ici. Pour ne pas, cependant, passer sous silence ce qu'il est indispensable de savoir, indiquons brièvement les causes et l'origine des termes qu'on appelle *Transcendants*, comme Être, Chose, Quelque chose. Ces termes proviennent du fait que, le Corps étant limité, il n'a le pouvoir de former simultanément qu'un certain nombre d'images (*ce qu'est l'image, je l'ai expliqué au Scol. de la Prop. 17*). Si elles excèdent ce nombre, les images commenceront à se confondre ; et si le nombre des images que le Corps est capable de former simultanément d'une façon distincte est considérablement dépassé, toutes se fondront totalement les unes dans les autres. S'il en est ainsi, il est évident, par le Corollaire de la Proposition 17 et par la Proposition 18 de

cette Partie, que l'Esprit humain pourra simultanément imaginer d'une façon distincte autant qu'il peut simultanément se former d'images distinctes dans son propre Corps. Et quand les images se confondent totalement dans le Corps, l'Esprit imagine aussi tous les corps d'une façon confuse et sans aucune distinction, les comprenant, pour ainsi dire, sous un seul attribut, tel l'attribut de l'Être, de la Chose, etc. On peut également déduire ce processus du fait que les images ne sont pas toujours également vives. On pourrait trouver d'autres causes analogues qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer ici, puisque la considération d'une seule de ces causes suffit à notre propos. Car toutes les explications se réduisent à ceci que ces termes signifient des idées confuses à l'extrême.

C'est de causes semblables que proviennent les notions que l'on appelle *Universelles*, comme Homme, Cheval, Chien, etc. Dans le Corps humain, il se forme ensemble tant d'images d'hommes, par exemple, que le pouvoir d'imaginer est débordé, sinon totalement, du moins assez pour que l'Esprit ne puisse imaginer distinctement les petites différences des êtres singuliers (ainsi le teint, la taille, etc.) ou le nombre déterminé de ces êtres, mais cela seulement qui se retrouve en tous et par quoi le Corps fut affecté. C'est par ce caractère commun, en effet, que le Corps fut le plus affecté, puisqu'il le fut par chacun des êtres singuliers, c'est ce caractère qu'on exprime par le nom d'*homme* et qu'on attribue à une infinité d'êtres singuliers. Car il n'est pas possible, nous l'avons dit, d'imaginer le nombre déterminé des Individus. Il convient de noter, toutefois, que ces notions ne sont pas formées de la même façon par tous, mais selon des modalités chaque fois diverses, eu égard à la nature de l'objet par lequel le Corps fut le plus souvent affecté, et que l'Esprit peut le plus aisément imaginer ou bien rappeler. Par exemple ceux qui ont le plus souvent admiré, chez l'homme, la stature, entendront sous le nom d'*homme* un animal de station verticale ; mais ceux qui ont l'habitude de considérer d'autres traits formeront autrement l'image commune de l'homme, animal qui rit, bipède sans plumes, animal raisonnable ; et pour les autres êtres chacun en formera de même une image universelle selon la disposition de son corps. C'est pourquoi il n'est pas

étonnant que soient nées tant de controverses chez les Philosophes qui ont tenté d'expliquer la Nature par les seules images des choses⁶⁶.

SCOLIE II

De tout ce qu'on vient de dire, il ressort clairement que nous percevons de nombreuses choses et que nous formons des notions universelles de plusieurs façons⁶⁷ :

1° À partir des choses singulières qui nous sont représentées par les sens d'une manière mutilée, confuse, et sans ordre valable pour l'entendement (*voir le Corol. de la Prop. 29*). C'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler ces perceptions : connaissance par expérience vague.

2° À partir des signes, quand, par exemple, après avoir lu ou entendu certains mots, nous nous souvenons des choses et nous en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les objets (*voir le Scol. de la Prop. 18*). Ces deux façons de saisir les choses, je les appellerai désormais *connaissance du premier genre, opinion ou Imagination*.

3° Et enfin, du fait que nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses (*voir le Corol. de la Prop. 38, la Prop. 39 et son Corol., et la Prop. 40*). J'appellerai *Raison et connaissance du second genre* cette façon de saisir les choses.

Outre ces deux genres de connaissances, il en existe un troisième, comme je le montrerai plus loin, et que nous appellerons la *Science intuitive*. Ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses.

J'expliquerai tout cela par un seul exemple : trois nombres étant donnés, il s'agit d'en déterminer un quatrième qui soit au troisième comme le second au premier. Les commerçants n'hésiteront pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier. C'est qu'ils n'ont pas oublié ce qu'ils ont entendu de leurs maîtres sans démonstration, ou qu'ils ont souvent expérimenté cette vérité sur des nombres simples, ou enfin qu'ils appliquent la démonstration de la

Proposition 19 du livre VII d'Euclide, c'est-à-dire la propriété commune des nombres proportionnels. Mais pour des nombres très simples, rien de tout cela n'est nécessaire. Soit, par exemple, les nombres 1, 2, 3 : il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela d'une manière beaucoup plus claire, puisque c'est de la relation même entre le premier nombre et le second, en tant que nous la saisissons en une seule intuition, que nous concluons le quatrième⁶⁸.

PROPOSITION 41

La connaissance du premier genre est la cause unique de la fausseté, mais la connaissance du second et du troisième genre est nécessairement vraie.

DÉMONSTRATION

Nous avons dit, au Scolie précédent, que les idées inadéquates et confuses appartiennent à la connaissance du premier genre. C'est pourquoi (*par la Prop. 35*) cette connaissance est la cause unique de la fausseté. Nous avons dit ensuite que les idées adéquates appartiennent à la connaissance du second et du troisième genre. C'est pourquoi (*par la Prop. 34*) elle est nécessairement vraie.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 42

C'est la connaissance du second et du troisième genre, et non celle du premier genre, qui nous apprend à distinguer le vrai du faux.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente par elle-même. En effet, celui qui sait distinguer le vrai et le faux doit avoir une idée adéquate du vrai et du faux ; c'est-à-dire (*par le Scol. 2 de la*

Prop. 40) qu'il doit connaître le vrai et le faux par le second ou le troisième genre de connaissance⁶⁹.

PROPOSITION 43

Celui qui a une idée vraie, sait en même temps qu'il a une idée vraie et il ne peut douter de la vérité de sa connaissance.

DÉMONSTRATION

Une idée vraie, en nous, est celle qui est adéquate en Dieu, en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain (*par le Corol. de la Prop. 11*). Supposons donc que, en Dieu, en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain, existe une idée adéquate A. De cette idée, il doit nécessairement exister en Dieu une autre idée qui se rapporte à lui de la même façon que l'idée A (*par la Prop. 20, dont la Démonstration est générale*). Mais on a supposé que l'idée A se rapporte à Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain ; donc l'idée de l'idée A doit aussi se rapporter à Dieu de la même façon, c'est-à-dire que (*selon le même Corol. de la Prop. 11*) cette idée adéquate de l'idée A sera donnée dans cet Esprit même qui a l'idée adéquate de A. Ainsi, celui qui a une idée adéquate ou, ce qui revient au même (*par la Prop. 34*), celui qui connaît une chose selon la vérité, doit simultanément avoir une idée adéquate de sa connaissance, autrement dit une connaissance vraie ; c'est-à-dire (*comme cela se manifeste par soi*), il doit simultanément en être certain.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Dans le Scolie de la Proposition 21 de cette Partie, j'ai expliqué ce qu'est l'idée de l'idée ; mais il convient de noter que la Proposition précédente est assez manifeste par soi. Car personne, dès lors qu'il a une idée vraie, n'ignore que l'idée vraie enveloppe la plus haute certitude. Avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre en effet que connaître la chose parfaitement ou de la meilleure façon possible. Personne n'en

peut raisonnablement douter à moins de croire qu'une idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau, et non un mode du penser, c'est-à-dire l'intellection même⁷⁰. Et, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une chose si d'abord il ne la comprend pas ? En d'autres termes, qui peut savoir qu'il est certain d'une chose s'il n'est pas d'abord certain de cette chose ? Que pourrait-il d'ailleurs y avoir de plus clair et de plus certain qu'une idée vraie et qui serait norme de la vérité ? De même, en effet, que la lumière manifeste et la lumière même et les ténèbres, la vérité est la norme et de la vérité même et du faux⁷¹.

Par là je pense avoir répondu à ces quelques objections : si l'idée vraie se distinguait de l'idée fausse en tant seulement qu'elle s'accorde avec ce dont elle est l'idée, l'idée vraie n'aurait pas plus de réalité ou de perfection que l'idée fausse (puisqu'elles ne se distingueraient que par la seule dénomination extrinsèque), et de même, par conséquent, l'homme qui aurait des idées vraies n'aurait pas davantage de réalité ou de perfection que l'homme qui aurait des idées fausses. Mais d'où vient ensuite que les hommes aient des idées fausses ? Et enfin comment peut-on savoir avec certitude qu'on a des idées qui s'accordent avec leurs objets ? Je pense avoir déjà répondu à ces questions.

En ce qui concerne la différence entre l'idée vraie et l'idée fausse, il ressort de la Proposition 35 de cette Partie qu'elles se rapportent l'une à l'autre comme l'être au non-être. Quant aux causes de la fausseté, je les ai exposées fort clairement depuis la Proposition 19 jusqu'à la Proposition 35 avec son Scolie.

Tout cela met aussi en évidence la différence qui existe entre l'homme ayant des idées vraies et celui qui n'a que des idées fausses⁷². Pour la dernière question (comment peut-on savoir qu'une idée s'accorde avec son objet ?), j'ai suffisamment montré d'où vient cette certitude. Elle provient du seul fait qu'on a une idée vraie qui s'accorde avec son objet, c'est-à-dire du fait que la vérité est sa propre norme. Il faut ajouter à cela que notre Esprit, en tant qu'il perçoit les choses selon le vrai, est une partie de l'entendement infini de Dieu (*selon le Corol. de la Prop. 11*). C'est pourquoi il est aussi nécessaire

que soient vraies les idées claires et distinctes de l'Esprit, qu'il est nécessaire que soient vraies les idées de Dieu.

PROPOSITION 44

Il est de la nature de la Raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires.

DÉMONSTRATION

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses dans leur vérité (*par la Prop. 41*), à savoir (*par l'Ax. 6, Part. I*) comme elles sont en soi, c'est-à-dire (*par la Prop. 29, Part. I*) non comme contingentes, mais comme nécessaires.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il suit de là que c'est de la seule imagination qu'il dépend que nous considérons les choses, aussi bien dans le passé que dans le futur, comme contingentes.

SCOLIE

Expliquons brièvement comment cela se produit. Nous avons montré ci-dessus (*Prop. 17 et son Corol.*) que l'Esprit imagine toujours les choses comme lui étant présentes, bien qu'elles n'existent pas, à moins que ne se rencontrent des causes qui excluent leur existence présente. Nous avons montré de plus que si le Corps fut une fois simultanément affecté par deux corps extérieurs, chaque fois que par la suite l'Esprit imaginera l'un d'eux, il se souviendra immédiatement de l'autre, c'est-à-dire qu'il les considérera comme lui étant l'un et l'autre présents, à moins que ne se rencontrent des causes qui excluent leur existence. Nul ne doute d'ailleurs que nous n'imaginions aussi le temps, et cela parce que nous imaginons des corps dont les uns se meuvent avec une vitesse inférieure, supérieure ou égale à celle des autres. Supposons maintenant un enfant qui, hier, a vu une première fois Pierre le matin,

Paul à midi et Simon le soir, et qui, aujourd'hui, voit de nouveau Pierre le matin. Il est évident, par la Proposition 18 de cette Partie, que dès qu'il verra la lumière du matin il imaginera le Soleil parcourant la même partie du ciel qu'il aura vu être parcourue la veille, ou, en d'autres termes, il imaginera la totalité de la journée, et Pierre avec le matin, Paul avec le midi et Simon avec le soir, c'est-à-dire qu'il imaginera l'existence de Paul et de Simon avec une relation au futur. Si, au contraire, il voit Simon le soir, il rapportera Paul et Pierre au temps passé, c'est-à-dire qu'il les imaginera en même temps que le passé ; et cette imagination sera d'autant plus persistante qu'il les aura vus plus souvent dans le même ordre. Mais s'il arrive qu'un soir il voit Jacob à la place de Simon, alors le matin suivant il imaginera, en même temps que le soir, tantôt Simon et tantôt Jacob, mais non pas les deux ensemble. Car on suppose que, la veille au soir, il a vu seulement l'un des deux, mais non pas les deux simultanément. Son imagination flottera donc et il imaginera avec le soir futur, tantôt l'un, tantôt l'autre, c'est-à-dire qu'il ne considérera aucun des deux futurs comme certain, mais tous deux comme contingents. Mais le flottement de l'imagination sera le même si les choses imaginées ont une relation similaire avec le passé ou le présent. Par conséquent nous imaginons comme contingentes les choses reliées aussi bien au présent qu'au passé ou au futur⁷³.

COROLLAIRE II

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous une certaine espèce d'éternité.

DÉMONSTRATION

Il est en effet de la nature de la Raison de considérer les choses comme nécessaires et non pas comme contingentes (*par la Prop. précéd.*). Et cette nécessité des choses (*par la Prop. 41*) elle la perçoit en vérité, c'est-à-dire (*par l'Ax. 6, Part. I*) comme elle est en soi. Mais (*par la Prop. 16, Part. I*). Cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu. Il est donc de la nature de la Raison de

considérer les choses sous cet aspect d'éternité. Ajoutez que les fondements de la Raison sont (*par la Prop. 38*) des notions qui expliquent ce qui est commun à toutes choses, et (*par la Prop. 37*) n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière, des notions qui, par conséquent, doivent être conçues sans aucune relation au temps, et sous une certaine espèce d'éternité⁷⁴.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 45

Toute idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.

DÉMONSTRATION

L'idée d'une chose singulière existant en acte enveloppe nécessairement aussi bien l'essence que l'existence de cette chose (*par le Corol. de la Prop. 8*). Or, les choses singulières (*par la Prop. 15, Part. I*) ne peuvent être conçues sans Dieu ; mais puisque (*par la Prop. 6*) elles ont pour cause Dieu en tant qu'on le considère sous l'attribut dont ces choses sont des modes, leurs idées doivent nécessairement (*par l'Ax. 4, Part. I*) envelopper le concept de cet attribut, c'est-à-dire (*par la Déf. 6, Part. I*) l'essence éternelle et infinie de Dieu.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Par existence je n'entends pas ici la durée, c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle est conçue abstraitement et comme une certaine forme de la quantité. Car je parle de la nature même de l'existence, celle qui est attribuée aux choses singulières en raison du fait qu'une infinité de choses en une infinité de modes suivent de la nécessité éternelle de la nature de Dieu (*voir la Prop. 16, Part. I*). Je parle, dis-je, de l'existence même des choses singulières en tant qu'elles sont en

Dieu. Car, bien que chacune d'elles soit déterminée par une autre chose singulière à exister selon une modalité particulière⁷⁵, la force par laquelle elle persévère dans l'existence suit cependant de la nécessité éternelle de la nature de Dieu. Sur ce point, voir le Corollaire de la Proposition 24 de la Partie I.

PROPOSITION 46

La connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite.

DÉMONSTRATION

La démonstration de la Proposition précédente est générale, et, que l'on considère la chose comme une partie ou qu'on la considère comme un tout, son idée, soit du tout, soit de la partie, enveloppera l'essence éternelle et infinie de Dieu (*par la Prop. précéd.*). C'est pourquoi ce qui donne la connaissance éternelle et infinie de Dieu est commun à toutes choses et se trouve également dans la partie et dans le tout, par suite (*par la Prop. 38*) cette connaissance sera adéquate⁷⁶.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 47

L'Esprit humain a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

DÉMONSTRATION

L'Esprit humain a des idées (*par la Prop. 22*) par lesquelles (*par la Prop. 23*) il se perçoit lui-même et perçoit son propre Corps (*par la Prop. 19*) et (*par le Corol. 1 de la Prop. 16 et par la Prop. 17*) des corps extérieurs existant en acte. Par suite (*par les Prop. 45 et 46*) il a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu⁷⁷.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons par là que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. Mais comme, d'autre part, toutes choses sont en Dieu et se conçoivent par Dieu, nous pouvons déduire de cette connaissance un très grand nombre de conséquences que nous connaissons adéquatement, et constituer ainsi ce troisième genre de connaissance dont nous parlions au Scolie 2 de la Proposition 40 de cette Partie, et dont nous devons dire l'excellence et l'utilité dans la Partie V⁷⁸. Si les hommes n'ont pas cependant une connaissance aussi claire de Dieu que des notions communes, c'est en raison du fait qu'ils ne peuvent imaginer Dieu de la même façon que les corps et qu'ils ont uni le nom de *Dieu* aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir. Et les hommes peuvent à peine éviter ce processus, étant continuellement affectés par les corps extérieurs. D'ailleurs, la plupart des erreurs consistent seulement en ceci que nous n'appliquons pas correctement les noms aux choses. Quand quelqu'un dit en effet que les lignes menées du centre d'un cercle à la circonférence sont inégales, il entend alors par cercle autre chose que le Mathématicien. De même lorsque l'on commet une erreur de calcul, on a dans l'esprit d'autres nombres que sur le papier. C'est pourquoi l'on peut dire, si l'on se réfère à l'Esprit de chacun, que les hommes ne se trompent pas. S'ils paraissent cependant se tromper, c'est que nous posons que, lorsqu'ils calculent, ils ont dans l'esprit les nombres mêmes qui figurent sur le papier. S'il n'en était pas ainsi, nous ne croirions pas qu'ils se trompent en quoi que ce soit, comme je n'ai pas pensé qu'il se trompait celui que j'ai naguère entendu crier que sa maison s'était envolée sur la poule du voisin : c'est que sa pensée me paraissait assez claire. Et c'est de là que naissent la plupart des controverses : les hommes n'expliquent pas rigoureusement ce qu'ils ont dans l'esprit, ou ils interprètent mal la pensée des autres. En réalité, dans le temps même où ils se combattent le plus, ou ils pensent en fait la même chose ou ils pensent à des choses différentes, de sorte que ce que l'on croit être erreur ou absurdité chez l'autre n'est en réalité ni faux ni absurde.

PROPOSITION 48

Il n'y a dans l'Esprit aucune volonté absolue, c'est-à-dire libre. Mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause qui est elle aussi déterminée par une autre cause, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini.

DÉMONSTRATION

L'Esprit est un mode particulier et déterminé du penser (*par la Prop. 11*) et par suite (*par le Corol. 2 de la Prop. 17, Part. I*) il ne peut être la cause libre de ses actions, c'est-à-dire qu'il ne peut avoir la faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir ; mais (*par la Prop. 28, Part. I*) il doit être déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause qui, elle aussi, est déterminée par une autre, celle-ci à son tour par une autre, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

On démontre de la même façon qu'il n'existe dans l'Esprit aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. Il en découle que ces facultés et d'autres semblables, ou bien sont totalement fictives, ou bien ne sont que des êtres métaphysiques ou, en d'autres termes, des universaux que nous avons coutume de former à partir des choses particulières. Aussi l'entendement et la volonté sont-ils avec telle ou telle idée ou telle ou telle volition données, dans le même rapport que la lapidité avec telle ou telle pierre ou que l'homme avec Pierre et Paul⁷⁹. Quant à la raison pour laquelle les hommes se croient libres, nous l'avons expliquée dans l'Appendice de la Partie I. Mais avant de poursuivre, il convient de noter ici que j'entends par volonté la faculté d'affirmer et de nier, mais non pas le désir. J'entends, veux-je dire, la faculté par laquelle l'Esprit affirme ou nie ce qui est vrai ou faux, et non pas le désir par lequel l'Esprit poursuit les objets ou bien les fuit⁸⁰. Et après avoir démontré que ces facultés sont des notions universelles qui ne se distinguent pas des choses singulières à partir desquelles elles sont formées, il faut rechercher si les volitions elles-mêmes sont

quelque chose d'autre que les idées mêmes des choses. Il faut rechercher, dis-je, s'il existe dans l'Esprit une autre négation ou affirmation que celle que l'idée enveloppe en tant qu'elle est une idée. À ce propos, voyez la Proposition suivante ainsi que la Définition 3 de cette Partie qui empêcheront qu'on ne réduise la pensée à des images peintes. Car je n'entends pas par idée des images comme il s'en forme au fond de l'œil, et peut-être au milieu du cerveau, mais des concepts de la Pensée.

PROPOSITION 49

Il n'existe dans l'Esprit aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation ou négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée.

DÉMONSTRATION

Il n'existe dans l'Esprit (*par la Prop. précéd.*) aucune faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir, mais seulement des volitions singulières, c'est-à-dire telle ou telle affirmation, telle ou telle négation. Posons donc une volition singulière, par exemple le mode du penser par lequel l'Esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept, ou, en d'autres termes, l'idée du triangle, c'est-à-dire qu'elle ne peut être conçue sans l'idée du triangle. En effet, il est identique d'affirmer que A doit envelopper le concept de B ou que A ne peut être conçu sans B. D'autre part (*selon l'Ax. 3*) cette affirmation ne peut pas non plus être posée sans l'idée d'un triangle. Cette affirmation ne peut donc, sans l'idée du triangle, ni être ni être conçue. De plus, cette idée du triangle doit envelopper cette même affirmation selon laquelle ses trois angles valent deux droits. C'est pourquoi, inversement, l'idée du triangle ne peut, sans cette affirmation, ni être ni être conçue, ce qui entraîne (*par la Déf. 2*) que cette affirmation appartient à l'essence de l'idée de triangle et n'est rien d'autre que cette idée même. Et puisque nous avons choisi cet exemple au hasard, ce que nous avons dit de cette volition

s'applique à toute volition qui ainsi n'est rien en dehors de l'idée⁸¹.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

La volonté et l'entendement sont une seule et même chose⁸².

DÉMONSTRATION

La volonté et l'entendement ne sont rien en dehors des volitions et des idées singulières elles-mêmes (*selon la Prop. 48 et son Scol.*). Mais (*selon la Prop. précéd.*) une volition singulière et une idée singulière sont une seule et même chose, donc la volonté et l'entendement sont une seule et même chose.

C.Q.F.D.

SCOLIE⁸³

Par là, nous avons supprimé la cause qu'on attribue communément à l'erreur. Mais nous avons déjà montré que la fausseté consiste seulement dans la privation qu'enveloppent les idées mutilées et confuses. C'est pourquoi l'idée fausse, en tant qu'elle est fausse, n'enveloppe pas la certitude. Aussi, quand nous disons qu'un homme se fie à des idées fausses et n'en doute pas, nous ne disons pas qu'il est certain, mais seulement qu'il ne doute pas, ou qu'il se fie à des idées fausses pour la seule raison qu'il n'existe aucune cause qui rende indécise son imagination. Voyez à ce propos le Scolie de la Proposition 44 de cette Partie. Quelle que soit la force avec laquelle un homme adhère à des idées fausses, on ne dit pourtant jamais qu'il soit certain. Car nous entendons par certitude quelque chose de positif (*voir la Prop. 43 avec son Scol.*) et non pas la privation de doute. Or, par privation de certitude, nous entendons la fausseté⁸⁴. Mais pour une explication plus détaillée des Propositions précédentes, il reste à faire quelques remarques. Il me faudra répondre ensuite aux

objections qu'on pourrait faire à notre doctrine ; et enfin, pour vaincre toutes les réticences, j'ai pensé qu'il serait utile d'indiquer certains avantages de cette doctrine. Certains, dis-je, car on comprendra mieux par la Partie V les principaux de ces avantages.

Je commence donc par le premier point et j'appelle le lecteur à faire une rigoureuse distinction entre une Idée, c'est-à-dire un concept de l'Esprit, et les Images des choses que nous imaginons. Il est indispensable ensuite de distinguer les idées, et les mots par lesquels nous signifions les choses. Car on a si souvent confondu les images, les mots et les idées, ou on les a distingués avec si peu de rigueur ou si peu de précaution, que de nombreux auteurs ont totalement ignoré cette doctrine de la volonté, aussi indispensable pourtant à la spéculation qu'à l'instauration philosophique de la vie⁸⁵. En effet, ceux qui croient que les idées consistent en des images qui se formeraient en nous par la rencontre des corps sont convaincus que les idées de choses dont nous ne pouvons former aucune image semblable, ne sont pas des idées mais seulement des fictions que nous créerions par le libre arbitre de la volonté ; ils considèrent donc les idées comme des peintures muettes sur un tableau et, embarrassés par leur préjugé, ils ne voient pas qu'en tant qu'elle est une idée, l'idée enveloppe une affirmation ou une négation⁸⁶. Ensuite, ceux qui confondent les mots avec les idées ou avec l'affirmation même qu'enveloppe l'idée, croient qu'il leur est possible de vouloir, contrairement à ce qu'ils sentent, alors que c'est en paroles seulement qu'ils affirment ou qu'ils nient contre ce qu'ils ressentent. Mais il pourra se défaire aisément de ces préjugés celui qui prêtera attention à la nature de la Pensée, qui n'enveloppe en rien le concept d'Étendue, et il comprendra clairement que l'idée (puisque'elle est un mode du penser) n'est constituée ni par l'image de quelque chose ni par des mots. L'essence des images et des mots est constituée en effet par les seuls mouvements des corps, qui n'impliquent en rien le concept de pensée.

Ces brefs avertissements suffiront. Je passe donc aux objections mentionnées⁸⁷. La *première* est que l'on tient pour établi que la volonté s'étend plus loin que l'entendement,

étant ainsi différente de lui. La raison pour laquelle on croit que la volonté s'étend plus loin que l'entendement est qu'on prétend expérimenter le fait qu'on n'a pas besoin, pour donner son assentiment à une infinité d'autres choses que nous ne percevons pas, d'une plus grande faculté d'assentir, c'est-à-dire d'affirmer et de nier, que celle que nous avons déjà, mais qu'on a besoin au contraire d'une plus grande faculté de comprendre. La volonté se distinguerait donc de l'entendement en cela qu'il serait fini, tandis qu'elle serait infinie. On peut en *second* lieu nous objecter que l'expérience n'enseigne rien de plus clair que le fait que nous pouvons suspendre notre jugement et ne pas donner notre assentiment aux choses que nous percevons. Cela serait confirmé par le fait qu'on ne dit de personne qu'il se trompe en tant qu'il perçoit quelque chose, mais seulement en tant qu'il donne ou refuse son assentiment. Celui qui, par exemple, imagine un cheval ailé, n'accorde pas pour autant qu'il existe un cheval ailé, c'est-à-dire qu'il ne se trompe que si en même temps il accorde qu'un cheval ailé existe. L'expérience ne semble donc rien enseigner de plus clair que le fait que la volonté, ou faculté de donner son assentiment, est libre et différente de la faculté de comprendre. On peut, *troisièmement*, objecter qu'une affirmation ne semble pas contenir plus de réalité qu'une autre, c'est-à-dire qu'il ne semble pas que nous ayons besoin d'un pouvoir plus grand pour affirmer comme vrai ce qui est vrai que pour affirmer de ce qui est faux que cela est vrai, mais nous percevons au contraire qu'une idée a plus de réalité, c'est-à-dire de perfection, qu'une autre. Autant les objets sont supérieurs les uns aux autres. Autant leurs idées respectives sont plus parfaites les unes que les autres. Par là encore semble être établie une différence entre la volonté et l'entendement. *Quatrièmement*, on peut objecter que si l'homme n'agit pas par la liberté de sa volonté, on ne sait ce qu'il arrivera s'il est en équilibre, comme l'âne de Buridan. Périra-t-il de faim et de soif ? Si je l'accorde, je semblerai concevoir non pas un homme, mais un âne ou une statue d'homme. Mais si je le nie, alors il se déterminera lui-même et il aura par conséquent la faculté de se mouvoir et de faire ce qu'il décide. Outre celles-là, peut-être existe-t-il d'autres

objections, mais comme je ne suis pas tenu de faire figurer ici toutes les extravagances⁸⁸ possibles je ne m'efforcerai de répondre qu'à ces quatre objections et je le ferai aussi brièvement que je le pourrai.

En ce qui concerne la *première* objection, je dis que j'accorde que la volonté s'étende plus loin que l'entendement, si par entendement on entend seulement les idées claires et distinctes ; mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, c'est-à-dire la faculté de concevoir ; et je ne vois pas pourquoi l'on doit dire qu'est infinie la faculté de vouloir, plutôt que la faculté de sentir. De même en effet que nous pouvons, par la même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre cependant, car nous ne pouvons poser simultanément une infinité d'affirmations), de même nous pouvons, par la même faculté de sentir, sentir, c'est-à-dire percevoir, une infinité de corps (l'un après l'autre, certes). Si l'on dit qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons percevoir, je réplique que nous ne pouvons saisir ces choses par aucune pensée, et que par suite, nous ne pouvons y donner notre assentiment par aucune faculté de vouloir. Mais, dira-t-on, si Dieu voulait faire que nous percevions ces choses, il devrait alors nous donner une plus grande faculté de percevoir, mais non pas une plus grande faculté de vouloir que celle qu'il nous a donnée. Ce raisonnement revient à dire que si Dieu voulait faire que nous percevions une infinité d'autres êtres, il serait alors nécessaire, pour embrasser cette infinité d'êtres, qu'il nous donnât un entendement plus grand, mais non pas une idée de l'être plus universelle que ceux qu'il nous a donnés. Nous avons montré en effet que la volonté est un être universel, c'est-à-dire une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions singulières, c'est-à-dire ce qui leur est commun à toutes. Mais comme on croit que cette idée commune, c'est-à-dire universelle, de toutes les volitions est une faculté, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on dise qu'elle s'étend au-delà des limites de l'entendement jusqu'à l'infini. Ce qui est universel se dit en effet aussi bien d'un ou de plusieurs individus, que d'une infinité⁸⁹. À la *seconde* objection je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement.

Lorsqu'en effet nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit ne pas percevoir adéquatement une chose. La suspension du jugement est donc en réalité une perception et non pas une libre volonté⁹⁰. Pour le comprendre plus clairement, concevons un enfant qui imagine un cheval ailé et ne perçoit en même temps rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval (*par le Corol. de la Prop. 17*) et que l'enfant ne perçoit rien qui exclue cette existence, il considérera nécessairement ce cheval comme présent, et il ne pourra douter de son existence bien qu'il n'en soit pas certain. Nous expérimentons cela quotidiennement dans le sommeil⁹¹, et je ne crois pas qu'il se trouve quelqu'un qui pense avoir le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce dont il rêve pendant qu'il rêve, ni de faire en sorte qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit. Et il arrive néanmoins que dans le sommeil aussi nous suspendions notre jugement : à savoir, lorsque nous rêvons que nous rêvons. J'accorde maintenant que nul ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que j'accorde que les imaginations de l'Esprit, considérées en elles-mêmes, n'enveloppent aucune erreur (*voir le Scol. de la Prop. 17*) ; mais je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit. Qu'est-ce donc d'autre, en effet, que percevoir un cheval ailé, sinon affirmer des ailes d'un cheval ? Si l'Esprit, en effet, en dehors du cheval ailé ne percevait rien d'autre, il le considérerait comme lui étant présent, et il n'y aurait en lui aucune cause qui le ferait douter de son existence, ni aucune faculté de ne pas donner son assentiment. Cela ne se produirait que si l'imagination du cheval ailé était jointe à une idée qui exclurait l'existence de ce cheval, ou si l'Esprit percevait que son idée d'un cheval ailé est inadéquate : en ce cas, ou bien il nierait nécessairement l'existence de ce cheval, ou bien il en douterait nécessairement. Par là je pense avoir répondu en même temps à la *troisième* objection, ayant montré que la volonté est quelque chose d'universel qui est affirmé comme le prédicat de toutes les idées et qui ne signifie que cela qui leur est commun, elle est, pour cette raison, l'affirmation dont l'essence adéquate ainsi conçue abstraitement doit se trouver en chaque idée et, sous ce seul rapport, être la même en

toutes. Mais cela n'est pas vrai en tant qu'on la pose comme constituant l'essence d'une idée, car, dans cette mesure, les affirmations singulières diffèrent autant entre elles que les idées mêmes. Par exemple, l'affirmation qu'enveloppe l'idée du cercle diffère autant de celle qu'enveloppe l'idée du triangle que l'idée du cercle diffère de l'idée du triangle. Ensuite, je nie absolument que nous ayons besoin d'un égal pouvoir de penser pour affirmer comme vrai ce qui est vrai, et pour affirmer comme vrai ce qui est faux. Car ces deux affirmations, si l'on considère l'esprit, ont entre elles le même rapport que l'être et le non-être : il n'y a, en effet, rien de positif dans les idées, qui constitue la forme de la fausseté (*voir la Prop. 35 et son Scol., et le Scol. de la Prop. 47*). C'est pourquoi il faut noter ici que nous nous trompons facilement lorsque nous confondons les notions universelles avec les notions singulières, les êtres de raison et les abstractions, avec les êtres réels⁹². En ce qui concerne enfin la *quatrième* objection, je dis que j'accorde entièrement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Si l'on me demande s'il ne convient pas de tenir un tel homme plutôt pour un âne que pour un homme, je réponds que je n'en sais rien, de même que je ne sais pas comment l'on doit juger un homme qui se pend, ni comment l'on doit juger les enfants, les sots, les déments, etc.⁹³.

Il reste à montrer combien la connaissance de cette doctrine est utile à la vie, ce que nous dégagerons aisément de ce qui précède. Elle est utile en effet : 1° en ce qu'elle nous apprend que nous agissons par le seul commandement de Dieu, que nous sommes des participants de la nature divine, et cela d'autant plus que nous accomplissons des actes plus parfaits et comprenons Dieu de plus en plus. Ainsi, outre le fait que cette doctrine procure une entière tranquillité d'âme, elle a l'avantage de nous enseigner en quoi consiste notre suprême félicité, c'est-à-dire notre béatitude : elle consiste en la seule connaissance de Dieu, par laquelle nous sommes conduits à n'accomplir que les actions que conseillent l'amour et la moralité⁹⁴. Ainsi nous comprenons clairement combien

ils s'éloignent d'une juste appréciation de la vertu ceux qui attendent de Dieu de suprêmes récompenses, aussi bien pour leurs vertus et leurs actions les plus hautes que pour leur totale servitude, comme si la vertu et le service de Dieu n'étaient pas la félicité même et la suprême liberté⁹⁵. 2° Cette doctrine est encore utile en ce qu'elle nous enseigne comment nous devons nous conduire à l'égard des choses de la fortune, ou, en d'autres termes, des choses qui ne sont pas en notre pouvoir, c'est-à-dire qui ne suivent pas de notre nature : attendre et supporter d'une âme égale les deux faces de la fortune⁹⁶, puisque toutes choses suivent d'un décret éternel de Dieu avec la même nécessité qu'il suit de l'essence d'un triangle que ses trois angles valent deux droits. 3° Cette doctrine est utile à la vie sociale en ce qu'elle enseigne à ne haïr, mépriser, ni moquer personne, à ne s'irriter contre personne ni à envier quiconque. Elle est utile encore en ce qu'elle enseigne à chacun à être satisfait de son sort, et à aider autrui, non pas par une pitié de femme, par partialité ou bien par superstition, mais sous la seule conduite de la raison, c'est-à-dire selon ce qu'exigent le moment et la situation, comme je montrerai dans la Partie IV⁹⁷. 4° Cette doctrine est encore fort utile à la société commune en ce qu'elle enseigne selon quels principes les citoyens doivent être gouvernés et conduits afin qu'ils soient non pas réduits à une dépendance d'esclaves, mais en mesure d'accomplir librement les actions les meilleures⁹⁸. J'achève par ces remarques ce dont je voulais traiter dans ce Scolie et je termine par là notre Partie II. Je pense y avoir expliqué la nature de l'Esprit humain et ses propriétés d'une façon suffisamment développée et avec autant de clarté que le permettait la difficulté des questions. Je pense également y avoir transmis une doctrine⁹⁹ d'où l'on pourra tirer (comme on le montrera en partie dans ce qui va suivre) de nombreuses conclusions de grande valeur, dont l'utilité est extrême et la connaissance indispensable.

Fin de la Partie II

PARTIE III

De l'Origine et de la Nature des affects¹

PRÉFACE

La plupart de ceux qui ont écrit sur les affects et sur les principes de la conduite semblent traiter non de choses naturelles qui suivent des lois générales de la Nature, mais de choses qui sont en dehors de cette Nature. Il semble même qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient en effet que, loin de le suivre, l'homme perturbe l'ordre de la Nature et que, dans ses propres actions, il exerce une puissance absolue et n'est déterminé que par lui-même. Aussi attribuent-ils la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines non pas à la puissance générale de la Nature mais à je ne sais quel vice de la nature humaine sur laquelle, dès lors, ils pleurent, rient, exercent leur mépris ou, le plus souvent, leur haine. Et celui qui sait accabler l'impuissance de l'Esprit humain avec le plus d'éloquence ou le plus d'arguments passe pour divin. Ils n'ont certes pas manqué les hommes de valeur (au travail et au labeur desquels nous reconnaissons devoir beaucoup) qui ont écrit d'excellentes et nombreuses pages sur les justes principes de la conduite et qui ont donné aux mortels des conseils pleins de sagesse. Mais personne, à ma connaissance, n'a déterminé la nature et la force des Affects ni défini la maîtrise que, en retour, l'Esprit peut exercer sur eux. Je sais bien que le très illustre Descartes, bien qu'il ait cru à la puissance absolue de l'Esprit sur ses actions, s'est efforcé d'expliquer les Affects par leurs premières causes et de montrer en même temps la voie par laquelle l'Esprit peut acquérir sur eux un empire absolu. Mais il n'a rien prouvé d'autre, selon moi, que l'acuité

de son grand esprit, comme je le démontrerai en son lieu. Je veux donc revenir à ceux qui préfèrent haïr ou railler les Affects et les actions de l'homme, plutôt que les comprendre. Sans doute leur paraîtra-t-il étonnant que je me propose de traiter des vices et des dérèglements, en l'homme, d'une manière géométrique et que je veuille décrire selon une méthode rigoureuse et rationnelle ce qu'ils clament être contraire à la Raison et n'être que vanité, absurdité et horreur. Mais voici mes raisons. Il ne se produit rien dans les choses qu'on puisse attribuer à un vice de la Nature ; car elle est toujours la même, et partout sa vertu, sa puissance d'agir est une et identique. C'est-à-dire que les lois et les règles de la Nature selon lesquelles tout se produit et se transforme sont toujours et partout les mêmes, et c'est aussi pourquoi, quelle que soit la nature de l'objet à comprendre, on ne doit poser qu'un seul et même principe d'explication : par les lois et règles universelles de la Nature. C'est pourquoi les Affects comme la haine, la colère, l'envie, etc., considérés en eux-mêmes, suivent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses singulières. Ils admettent ainsi certaines causes précises² qui permettent de les comprendre, et ils ont des propriétés particulières, aussi dignes d'être connues que celles de tout autre objet à la seule considération duquel nous prenons plaisir. Je traiterai donc de la nature et de la force des Affects, puis de la puissance de l'Esprit à leur égard, selon la même méthode que j'ai utilisée dans les parties précédentes pour la connaissance de Dieu et pour celle de l'Esprit, et je considérerai les actions humaines et les appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces ou bien de corps³.

DÉFINITIONS

I – J'appelle cause adéquate celle qui permet, par elle-même, de percevoir clairement et distinctement son effet. Mais j'appelle cause inadéquate ou partielle celle qui ne permet pas de comprendre son effet par elle seule.

II – Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (*par la Déf. précéd.*) lorsque, en nous

ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle.

III – J'entends par Affect⁴ les affections⁵ du Corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée⁶, et en même temps que ces affections, leurs idées.

Si nous pouvons être la cause adéquate de l'une de ces affections, j'entends alors par Affect une action, dans les autres cas, une passion.

POSTULATS

I – Le Corps humain peut être affecté selon de nombreuses modalités qui accroissent ou réduisent sa puissance d'agir, mais aussi selon d'autres modalités qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus ni moins grande.

Ce Postulat ou Axiome s'appuie sur le Postulat 1 et les Lemmes 5 et 7 que l'on trouve à la suite de la Proposition 13 de la Partie II.

II – Le Corps humain peut subir un grand nombre de changements et conserver néanmoins les impressions ou traces des objets (voir à ce propos le Post. 5, Part. II), et par conséquent les images identiques des choses. *Pour leur définition, voir le Scolie de la Proposition 17 de la Partie II.*

PROPOSITION I

Notre Esprit⁷ agit en certaines circonstances, et en d'autres il subit. En tant qu'il a des idées adéquates, il est nécessairement

actif en certaines choses, et en tant qu'il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif en certaines choses.

DÉMONSTRATION

Les idées de tout Esprit humain sont ou bien adéquates, ou bien mutilées et confuses (*par les Scol. de la Prop. 40, Part. II⁸*). Mais les idées qui sont adéquates dans l'Esprit de quelqu'un sont adéquates en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de cet Esprit (*par le Corol. de la Prop. 11, Part. II*), et celles qui sont inadéquates dans l'Esprit sont également adéquates en Dieu (*par le même Corol.*), non seulement en tant qu'il constitue l'essence de cet Esprit, mais aussi en tant qu'il contient simultanément en lui les Esprits d'autres choses⁹. En outre, un effet doit nécessairement suivre d'une idée donnée (*par la Prop. 36, Part. I*), et de cet effet la cause adéquate est Dieu (*voir la Déf. 1*), non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée en question (*voir la Prop. 9, Part. II*). Mais d'un effet dont Dieu est la cause en tant qu'il est affecté par une idée qui est adéquate en l'Esprit de quelqu'un, cet Esprit même est la cause adéquate (*par le Corol. de la Prop. 11, Part. II*). Ainsi (*par la Déf. 2*), en tant qu'il a des idées adéquates, notre Esprit est nécessairement actif en certaines choses, ce qui était le premier point à démontrer. En outre, de tout ce qui suit nécessairement d'une idée qui est adéquate en Dieu, non pas en tant qu'il a seulement en lui l'Esprit d'un homme donné, mais en tant qu'il a en lui, avec cet Esprit, les Esprits d'autres choses, de cela (*par le Corol. de la Prop. 11, Part. II*) l'Esprit de cet homme donné n'est pas la cause adéquate mais seulement la cause partielle. Par suite (*par la Déf. 2*) en tant qu'il a des idées inadéquates, l'Esprit est nécessairement passif en certaines choses. Ce qui était le second point. Par conséquent notre Esprit, etc.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'Esprit est soumis à d'autant plus de passions qu'il a plus d'idées inadéquates, et qu'il est au contraire d'autant plus actif qu'il a plus d'idées adéquates.

PROPOSITION 2

Ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos ou à quelque autre état¹⁰ que ce soit (s'il en existe).

DÉMONSTRATION

Tous les modes du penser ont pour cause Dieu en tant qu'il est une chose pensante et non pas en tant qu'il s'explique par un autre attribut (*par la Prop. 6, Part. II*). Ce qui détermine l'Esprit à penser est donc un mode du Penser, et non de l'Étendue, c'est-à-dire (*par la Déf. 1, Part. II*) que ce n'est pas le Corps : ce qui était le premier point à démontrer. De plus, le mouvement et le repos du Corps doivent naître d'un autre corps qui fut aussi déterminé par un autre corps en mouvement ou au repos, et, d'une manière absolument générale, tout ce qui naît dans un corps a dû naître de Dieu en tant qu'il est considéré comme affecté par quelque mode de l'Étendue, et non pas par quelque mode du Penser (*par la même Prop. 6, Part. II*), c'est-à-dire que cela ne peut pas naître de l'Esprit qui (*par la Prop. 11, Part. II*) est un mode du Penser : ce qui était le second point. Ainsi, ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Tout cela se comprend plus clairement par le Scolie de la Proposition 7 de la Partie II, où l'on disait que l'Esprit et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. De là provient le fait que l'ordre, c'est-à-dire l'enchaînement

des choses, est le même, que l'on conçoit la Nature sous l'un des attributs ou bien sous l'autre et par suite, l'ordre des actions et des passions de notre Corps est par nature contemporain¹¹ de l'ordre des actions et des passions de l'Esprit. Cela d'ailleurs est encore évident par la démonstration de la Proposition 12 de la Partie II. Mais, bien que la nature des choses ne laisse aucun doute à cet égard, je crois que l'on pourra difficilement être amené à examiner ces questions d'une âme égale¹², si je ne justifie pas ma doctrine par l'expérience. C'est qu'on est fermement persuadé que le Corps se meut ou s'immobilise par le seul commandement de l'Esprit, et qu'il accomplit un grand nombre d'actions qui dépendent de la seule volonté de l'Esprit et de son art de penser. Or personne n'a jusqu'à présent déterminé quel est le pouvoir du Corps, c'est-à-dire que, jusqu'à présent, l'expérience n'a enseigné à personne ce que le Corps est en mesure d'accomplir par les seules lois de la Nature, considérée seulement en tant que corporelle, et ce qu'il ne peut accomplir sans y être déterminé par l'Esprit. Car personne jusqu'ici n'a acquis une connaissance assez précise de la structure du Corps pour en expliquer toutes les fonctions, et nous ne dirons rien de ce que l'on observe souvent chez les animaux et qui dépasse de loin la sagacité humaine, ou des nombreuses actions qu'accomplissent les somnambules pendant leur sommeil et qu'ils n'oseraient pas entreprendre pendant la veille. Tout cela montre assez que le Corps, par les seules lois de sa nature, a le pouvoir d'accomplir de nombreuses actions qui étonnent son propre Esprit¹³. Personne ne sait d'autre part selon quel principe et par quels moyens l'Esprit meut le Corps, ni quelle quantité de mouvement il peut lui attribuer, ni à quelle vitesse il peut le mouvoir. C'est pourquoi, lorsqu'on dit que telle ou telle action du Corps provient de l'Esprit qui a tout pouvoir sur lui, on ne sait en réalité ce que l'on dit, et l'on ne fait rien d'autre qu'avouer en un langage spécieux qu'on ignore la vraie cause des actions qui ne nous étonnent pas. Mais, dira-t-on, que l'on sache ou que l'on ne sache pas par quels moyens l'Esprit meut le Corps, on expérimente cependant que le Corps serait inerte si l'Esprit humain n'était pas

capable de penser. On expérimente aussi qu'il tient au seul pouvoir de l'Esprit qu'on parle ou qu'on se taise et l'on expérimente encore bien d'autres choses dont on croit par suite qu'elles dépendent du seul décret de l'Esprit. Mais en ce qui concerne le *premier* point, je demande si l'expérience n'enseigne pas également que si, au contraire, le Corps était inerte, l'Esprit serait en même temps incapable de penser. Lorsqu'en effet le Corps est au repos dans le sommeil, l'Esprit reste simultanément endormi, et n'a pas, comme dans la veille, le pouvoir de penser. Je crois aussi que tous sont avertis du fait que l'Esprit n'est pas toujours également capable de penser au même objet¹⁴, mais que c'est en fonction de la capacité du Corps à être impressionné par l'image de tel ou tel objet que l'Esprit est plus ou moins capable de considérer tel ou tel objet. On m'opposera que, des seules lois de la Nature considérée seulement comme corporelle, ne peuvent se déduire les causes des édifices, des tableaux, et des objets de ce genre qui ne peuvent naître que de l'action humaine, et que, s'il n'était conduit et déterminé par l'Esprit, le Corps n'aurait le pouvoir d'édifier aucun temple. Mais j'ai déjà montré qu'en réalité on ne sait pas quel est le pouvoir du Corps ni ce qu'il est possible de déduire de la considération de sa seule nature. Ceux-là mêmes qui font cette objection expérimentent que des événements se produisent par les seules lois de la Nature, lesquels ils n'auraient jamais crus possibles sans la direction de l'Esprit : telles sont les actions des somnambules, dont ils s'étonnent eux-mêmes à leur réveil. Considérons en outre la structure même du Corps humain dont l'artifice dépasse de loin celui de tous les objets que peut fabriquer l'art humain ; et je passe sur le fait, établi plus haut, que, de la Nature et sous quelque attribut qu'on la considère, il suit une infinité de choses. En ce qui concerne le *second* point, certes les choses se passeraient d'une façon bien plus heureuse, s'il était au pouvoir des hommes aussi bien de se taire que de parler. Mais, l'expérience l'enseigne assez, rien n'est moins au pouvoir de l'homme que sa parole, et il ne peut rien moins faire que diriger ses appétits¹⁵. De là provient la croyance que nous n'agissons avec liberté qu'à l'égard des

choses que nous poursuivons sans ardeur, parce que l'appétit de ces choses pourrait être aisément contrarié par le souvenir de quelque autre objet fréquemment rappelé ; et, croit-on, cette liberté serait infime lorsque nous poursuivons les objets par un désir intense qui ne peut être apaisé par le souvenir d'autres objets. Si, cependant, ils n'avaient eux-mêmes expérimenté qu'on accomplit beaucoup de choses dont par la suite on se repent, et que, fort souvent, tourmentés par des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous suivons le pire, rien n'empêcherait les hommes de croire que nous accomplissons librement toutes nos actions. C'est ainsi qu'un petit enfant croit librement désirer le lait, un adolescent irrité vouloir la vengeance, ou un pusillanime, la fuite. L'homme ivre croit également, par un libre décret de l'Esprit, dire des choses que, devenu lucide, il voudrait avoir tues. De même le délirant, la bavarde, l'enfant et un grand nombre d'individus de même sorte croient parler par un libre décret de l'Esprit alors qu'ils sont incapables de contenir l'impulsion de parler. Ainsi donc, l'expérience n'enseigne pas avec moins de clarté que la Raison, ce fait que les hommes se croient libres par cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions mais qu'ils ignorent les causes qui les déterminent¹⁶. Elle montre aussi que les décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient par suite en fonction des diverses dispositions du Corps. Chacun en effet dirige¹⁷ toutes choses selon son affectivité et ceux qui, en outre, sont tourmentés¹⁸ par des affects contraires, ne savent ce qu'ils veulent, tandis que ceux que ne trouble aucun affect sont poussés de-ci de-là par les motifs les plus futiles. Tous ces faits montrent donc clairement que les décrets de l'Esprit, aussi bien que les appétits et les déterminations du Corps, sont par nature simultanés, ou plutôt sont une seule et même chose qu'on appelle tantôt Décret quand on la considère sous l'attribut de la Pensée et qu'on l'explique par lui, et tantôt Détermination, quand on la considère sous l'attribut de l'Étendue et qu'on la déduit des lois du mouvement et du repos. Tout cela sera éclairé par ce qui me reste à dire. Car il est une chose ici que je voudrais particulièrement noter, c'est que nous ne pouvons

rien accomplir par un décret de l'Esprit sans nous en souvenir auparavant. Par exemple, nous ne pouvons pas dire un mot, si nous ne nous en souvenons pas d'abord. Ensuite, il n'est pas dans le libre pouvoir de l'Esprit de se souvenir d'une chose ou de l'oublier. C'est pourquoi l'on croit que ne dépend du pouvoir de l'Esprit que la possibilité que nous avons de dire ou de taire notre souvenir par le seul décret de l'Esprit. Pourtant, lorsque nous rêvons que nous parlons, nous croyons parler par un libre décret de l'Esprit, alors que nous ne parlons pas, ou que, si nous parlons, cela se produit par un mouvement spontané du Corps. Nous rêvons aussi que nous cachons certaines choses à autrui, et cela par le même décret de l'Esprit qui nous fait, pendant la veille, taire ce que nous savons. Nous rêvons enfin que nous accomplissons par un décret de l'Esprit ce que, pendant la veille, nous n'osons pas faire. Mais je voudrais bien savoir, dès lors, s'il existe dans l'Esprit deux sortes de décrets, dont les uns seraient Phantasmatiques et les autres Libres. Si l'on ne veut pas délirer à ce point, il faudra nécessairement accorder que ce décret que l'on croit libre ne se distingue pas de l'imagination elle-même, c'est-à-dire de la mémoire, et qu'il n'est rien d'autre que l'affirmation qu'enveloppe nécessairement l'idée en tant qu'elle est une idée (*voir la Prop. 49, Part. II*)¹⁹. Ainsi donc ces décrets de l'Esprit naissent dans l'Esprit avec la même nécessité que les idées des choses existant en acte. Ceux-là donc qui croient parler, ou se taire, ou bien accomplir quelque action que ce soit par un libre décret de l'Esprit, rêvent les yeux ouverts.

PROPOSITION 3

Les actions de l'Esprit naissent des seules idées adéquates, mais les passions²⁰ dépendent des seules idées inadéquates.

DÉMONSTRATION

En premier lieu, ce qui constitue l'essence de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée du Corps existant en acte

(par les Prop. 11 et 13, Part. II), et cette idée (par la Prop. 15, Part. II) est composée de nombreuses autres idées dont les unes sont adéquates (par le Corol. de la Prop. 38, Part. II), et dont les autres sont inadéquates (par le Corol. de la Prop. 19, Part. II). Par conséquent, tout effet qui suit de la nature de l'Esprit, et dont celui-ci est la cause prochaine par laquelle on doit le comprendre, doit nécessairement suivre d'idées adéquates ou inadéquates. Mais (par la Prop. 1) en tant que l'Esprit a des idées inadéquates, il est nécessairement passif. Les actions de l'Esprit suivent donc des seules idées adéquates, et l'Esprit n'est passif que dans la mesure où il a des idées inadéquates.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons que des passions ne peuvent être attribuées à l'Esprit que dans la mesure où il comporte quelque chose qui enveloppe une négation, ou, autrement dit, en tant qu'on le considère comme²¹ une partie de la Nature qui ne peut être perçue clairement et distinctement par elle seule, à l'exclusion des autres parties de la Nature. Et je pourrais montrer par ce même argument que les passions peuvent être attribuées aux autres choses singulières selon la même modalité qu'à l'Esprit, et qu'elles ne peuvent être perçues d'une autre façon. Mais mon dessein est de ne traiter ici que de l'Esprit humain.

PROPOSITION 4

*Une chose ne peut être détruite que par une cause extérieure*²².

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente de soi, en effet la définition de quelque chose que ce soit affirme, mais ne nie pas, l'essence de cette chose, autrement dit elle en pose l'essence et ne la supprime pas. Ainsi donc, tant que nous ne prenons en

considération que la chose même, mais non pas les causes extérieures, nous ne pouvons rien trouver en elle qui pourrait la détruire.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 5

Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent se trouver dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre.

DÉMONSTRATION

Si elles pouvaient en effet s'accorder entre elles, ou se trouver simultanément dans le même sujet, quelque chose qui aurait le pouvoir de le détruire pourrait exister dans ce sujet, ce qui (*par la Prop. précéd.*) est absurde. Par conséquent, des choses, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 6

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.

DÉMONSTRATION

Les choses singulières sont en effet des modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment selon une modalité particulière et déterminée (*par le Corol. de la Prop. 25, Part. I*), les choses (*par la prop. 34, Part. I*) expriment donc, selon une modalité particulière et déterminée²³, la puissance par laquelle Dieu est et agit ; et aucune chose ne contient en elle rien par quoi elle pourrait être détruite, autrement dit, qui nierait son existence (*par la Prop. 4*), mais elle s'oppose au contraire à tout ce qui pourrait la nier (*par la Prop. précéd.*). C'est pourquoi, autant qu'elle le peut et

autant qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 7

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose.

DÉMONSTRATION

De l'essence donnée d'une chose suivent nécessairement certaines conséquences (*par la Prop. 36, Part. I*) et les choses n'ont pas d'autre pouvoir que celui qui suit nécessairement de leur nature déterminée (*par la Prop. 29, Part. I*). C'est pourquoi la puissance d'une chose quelconque, c'est-à-dire l'effort²⁴ par lequel, seule ou avec d'autres, elle agit ou s'efforce d'agir, ou, autrement dit (*par la Prop. 6*), la puissance, c'est-à-dire l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien en dehors de l'essence donnée, c'est-à-dire actuelle, de cette chose.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 8

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini mais un temps indéfini.

DÉMONSTRATION

S'il enveloppait en effet un temps limité, qui déterminerait la durée de la chose, il suivrait alors de la seule puissance par laquelle cette chose existe, qu'elle n'aurait plus après ce temps limité le pouvoir d'exister, et qu'elle devrait être détruite, or cela est absurde (*par la Prop. 4*). Au contraire, puisque (*par la même Prop. 4*) elle continuera d'exister toujours par la même puissance qui la fait exister maintenant, si

elle n'est détruite par aucune cause extérieure, cet effort enveloppe un temps indéfini.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 9

Aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes qu'en tant qu'il a des idées confuses, l'Esprit s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie, et il est conscient de son effort²⁵.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'Esprit est constituée par des idées adéquates et par des idées inadéquates (*comme nous l'avons montré à la Prop. 3*). C'est pourquoi (*par la Prop. 7*) il s'efforce de persévérer dans son être aussi bien en tant qu'il possède les premières qu'en tant qu'il possède les secondes, et cela (*par la Prop. 8*) pour une durée indéfinie. Mais comme l'Esprit (*selon la Prop. 23, Part. II*) est nécessairement conscient de soi par les idées des Affections du Corps, il est (*par la Prop. 7*) conscient de son effort.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Quand on rapporte cet effort à l'Esprit seul, on l'appelle *Volonté*, mais quand on le rapporte simultanément à l'Esprit et au Corps, on l'appelle *Appétit* ; et celui-ci n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, essence d'où suivent nécessairement toutes les conduites qui servent sa propre conservation. C'est pourquoi l'homme est nécessairement déterminé à les accomplir. En outre, il n'y a aucune différence entre l'Appétit et le Désir, si ce n'est qu'en général on rapporte le Désir aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit. C'est pourquoi on pourrait le définir ainsi : *le Désir est l'appétit avec la conscience de lui-même²⁶*. Il ressort donc de tout cela que nous ne nous efforçons pas vers quelque objet,

nous ne le voulons, ne le poursuivons²⁷, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons²⁸.

PROPOSITION 10

Une idée qui exclut l'existence de notre Corps ne peut se trouver en notre Esprit, mais lui est contraire.

DÉMONSTRATION

Ce qui peut détruire notre Corps ne peut se trouver en lui (*par la Prop. 5*), et par suite l'idée de cette chose ne peut pas non plus se trouver en Dieu en tant qu'il a l'idée de notre Corps (*par le Corol. de la Prop. 9, Part. II*). C'est-à-dire (*par les Prop. 11 et 13, Part. II*) que l'idée de cette chose ne peut se trouver dans notre Esprit. Au contraire, puisque (*par les Prop. 11 et 13, Part. II*) ce qui constitue en premier lieu l'essence de notre Esprit est l'idée du Corps existant en acte, ce qu'il y a dans notre Esprit de primordial et de premier est (*par la Prop. 7*) l'effort pour affirmer l'existence de notre Corps. Par conséquent, l'idée qui nie l'existence de notre Corps est contraire à notre Esprit, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 11

De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre Esprit.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente par la Proposition 7 de la Partie II ou encore par la Proposition 14 de la Partie II.

SCOLIE

Nous avons donc vu que l'Esprit peut subir de grands changements où il est passif et où il passe à une perfection tantôt plus grande et tantôt moindre ; et ce sont ces passions qui nous expliquent les affects de Joie et de Tristesse. Par *Joie* j'entendrai donc dans la suite une *passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection*, et par *Tristesse* une *passion par laquelle on passe à une perfection moindre*. En outre, *l'affect de Joie rapporté simultanément à l'Esprit et au Corps*, je l'appelle *Plaisir*²⁹ ou *Gaieté* ; celui de la *Tristesse*, *Douleur* ou *Mélancolie*. Il convient de noter que le *Plaisir* et la *Douleur* se rapportent à l'homme lorsqu'une partie de son être est plus affectée que les autres, la *Gaieté* et la *Mélancolie*, lorsque toutes les parties sont également affectées. Quant à la nature du *Désir*, je l'ai expliquée dans le Scolie de la Proposition 9 de cette Partie. En dehors de ces trois affects³⁰, je n'en reconnais aucun autre qui soit primitif, et je montrerai par la suite que c'est de ces trois affects que tous les autres prennent naissance. Avant de poursuivre, il sera bon cependant d'expliquer plus longuement la Proposition 10 de cette Partie, afin de comprendre plus clairement en quel sens une idée est contraire à une idée.

Dans le Scolie de la Proposition 17 de la Partie II, nous avons montré que l'idée constituant l'essence de l'Esprit enveloppe l'existence du Corps aussi longtemps que le Corps lui-même existe. Il suit aussi de ce que nous avons montré dans le Corollaire de la Proposition 8 de la Partie II, et dans son Scolie, que l'existence actuelle de notre Esprit dépend du seul fait que l'Esprit enveloppe l'existence actuelle du Corps. Nous avons enfin montré que la puissance de l'Esprit par laquelle il imagine les objets et s'en souvient dépend aussi du seul fait (*voir les Prop. 17, et 18 de la Part. II avec son Scol.*) qu'il enveloppe l'existence actuelle du Corps. Il résulte de tout cela que l'existence présente de l'Esprit et sa puissance d'imaginer sont supprimées dès que l'Esprit cesse d'affirmer l'existence présente du Corps. Mais la cause pour laquelle l'Esprit cesse d'affirmer cette existence du Corps ne peut être l'Esprit lui-même (*par la Prop. 4*) ni le fait, non plus, que le Corps cesse

d'exister. Car (*par la Prop. 6, Part. II*) la cause pour laquelle l'Esprit affirme l'existence du Corps n'est pas le fait que le Corps ait commencé d'exister, et pour la même raison, ce n'est pas parce que le Corps cesse d'exister que l'Esprit cesse d'affirmer l'existence du Corps. La cause réside en réalité (*par la Prop. 17, Part. II*³¹) dans une autre idée excluant l'existence présente de notre Corps et, par conséquent, de notre Esprit, idée qui par suite est contraire à l'idée constituant l'essence de notre Esprit.

PROPOSITION 12

L'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer³² ce qui accroit ou ce qui seconde la puissance d'agir du Corps.

DÉMONSTRATION

Aussi longtemps que le Corps humain est affecté selon une modalité qui enveloppe la nature de quelque corps extérieur, l'Esprit humain considère ce corps comme présent (*par la Prop. 17, Part. II*) et par conséquent (*par la Prop. 7, Part. II*), aussi longtemps que l'Esprit humain considère un corps extérieur comme présent, c'est-à-dire l'imagine (*par le Scol. de la même Prop. 17*), le Corps humain est affecté selon une modalité qui enveloppe la nature de ce corps extérieur. Ainsi donc, aussi longtemps que l'Esprit imagine ce qui accroit ou ce qui seconde la puissance d'agir de notre Corps, le Corps est affecté selon des modalités qui accroissent ou secondent sa puissance d'agir (*voir le Post. 1*), et par suite (*par la Prop. 11*), durant tout ce temps, la puissance de penser de l'Esprit est accrue ou secondée. Par conséquent (*par la Prop. 6 ou 9*), l'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer un tel objet.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 13

Quand l'Esprit imagine des objets qui réduisent ou répriment la puissance d'agir du Corps, il s'efforce de se rappeler, autant qu'il le peut, ce qui exclut l'existence de ces objets.

DÉMONSTRATION

Tant que l'Esprit imagine une telle chose, la puissance de l'Esprit et du Corps est réduite ou réprimée (*comme nous l'avons démontré dans la Prop. précéd.*) ; et pourtant l'Esprit l'imaginera jusqu'à ce qu'il imagine un autre objet qui exclut l'existence présente du premier (*par la Prop. 17, Part. II*). C'est-à-dire (comme nous venons de le montrer) que la puissance de l'Esprit et du Corps est réduite ou réprimée jusqu'à ce que l'Esprit imagine un autre objet qui exclut l'existence du premier, par conséquent (*par la Prop. 9*) l'Esprit s'efforcera, autant qu'il le peut, d'imaginer cet autre objet ou de s'en souvenir.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'Esprit répugne à imaginer ce qui réduit ou réprime sa propre puissance d'agir et celle de son Corps.

SCOLIE

Nous pouvons ainsi comprendre clairement ce qu'est l'Amour et ce qu'est la Haine. L'Amour n'est rien d'autre qu'une *Joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure*³³ et la Haine n'est rien d'autre qu'une *Tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure*. Nous voyons en outre que celui qui aime s'efforce nécessairement de conserver l'objet de son amour et de le rendre présent, celui qui hait s'efforçant au contraire d'éloigner et de détruire l'objet de sa haine. Mais on en traitera plus amplement par la suite.

PROPOSITION 14

Si l'Esprit fut une fois simultanément affecté par deux affects³⁴, dès qu'il sera affecté par l'un, il sera également affecté par l'autre.

DÉMONSTRATION

Si le Corps humain fut une fois simultanément affecté par deux corps, dès que l'Esprit imaginera l'un, il se souviendra aussitôt de l'autre (*par la Prop. 18, Part. II*). Mais les imaginations de l'Esprit révèlent plutôt les affects de notre Corps que la nature des corps extérieurs (*par le Corol. 2 de la Prop. 16, Part. II*). Si, par conséquent, le Corps et par suite l'Esprit (*voir la Déf. 3*) furent une fois simultanément affectés par deux affects, dès qu'ils seront affectés par l'un, ils seront également affectés par l'autre.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 15

Tout objet peut être par accident cause de Joie, de Tristesse ou de Désir.

DÉMONSTRATION

Supposons que l'Esprit soit simultanément affecté de deux affects dont l'un n'accroît ni ne réduit sa puissance d'agir, tandis que l'autre l'accroît ou la réduit (*voir le Post. 1*). Il est évident par la Proposition précédente que si l'Esprit est ultérieurement affecté du premier affect par sa cause véritable, cause (*par hypothèse*) ne produisant par elle-même ni accroissement ni réduction de la puissance de penser de l'Esprit, celui-ci sera aussitôt affecté du second affect, celui qui accroît ou réduit sa puissance de penser. C'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) qu'il sera affecté de Joie ou de Tristesse. Par conséquent ce n'est pas par soi mais par accident que le premier objet sera cause de Joie ou de Tristesse. On peut aisément montrer par la même

méthode que cet objet peut, par accident, être cause de Désir.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Du seul fait que nous avons considéré un objet en même temps que nous étions affectés d'une Joie ou d'une Tristesse dont il n'était pourtant pas la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou le haïr.

DÉMONSTRATION

De ce seul fait, en effet, il résulte (*par la Prop. 14*) que l'Esprit imaginant ultérieurement cet objet est affecté d'un affect de Joie ou de Tristesse, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) que la puissance de l'Esprit et du Corps est accrue ou réduite. Par conséquent (*par la Prop. 12*) il en résulte que l'Esprit désire imaginer cet objet ou (*par le Corol. de la Prop. 13*) répugne à l'imaginer, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) qu'il l'aime ou le hait.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous comprenons ainsi comment il peut se faire que nous aimions ou haïssions certains objets sans que nous puissions déceler aucune cause à cet amour ou à cette haine, qui se produit donc seulement par Sympathie (comme on dit) et par Antipathie. Il convient de ramener à ce cas celui des objets qui nous affectent de Joie ou de Tristesse par le seul fait qu'ils ont quelque ressemblance avec des objets nous affectant habituellement de ces affects, comme je le montrerai dans la Proposition suivante. Je sais bien que les Auteurs qui les premiers ont introduit ces termes de Sympathie et d'Antipathie ont voulu signifier par là certaines qualités occultes. Je crois cependant que nous pouvons aussi entendre par ces termes des qualités connues ou manifestes.

PROPOSITION 16

Du seul fait que nous imaginons qu'un objet a quelque chose de semblable à un autre objet, qui habituellement affecte l'Esprit de Joie ou de Tristesse, et, bien que ce par quoi cet objet ressemble au précédent ne soit pas la cause efficiente de ces affects, nous aurons pour lui, cependant, de l'amour ou de la haine³⁵.

DÉMONSTRATION

Ce qui est semblable à l'objet, nous l'avons considéré (*par hypothèse*) dans l'objet lui-même avec un affect de Joie ou de Tristesse. Par suite (*par la Prop. 14*), lorsque l'Esprit sera affecté par l'image de cette similitude, il sera aussitôt affecté de l'un ou l'autre de ces affects, et par conséquent l'objet, dont nous percevons qu'il a cette ressemblance, sera par accident (*par la Prop. 15*) cause de Joie ou de Tristesse, et ainsi (*par le Corol. précéd.*), bien que ce par quoi l'objet est ressemblant ne soit pas la cause efficiente de ces affects, nous aurons cependant pour lui ou de l'amour ou de la haine.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 17

Si, d'un objet qui nous affecte habituellement de Tristesse, nous imaginons qu'il a quelque chose de semblable à un autre objet qui nous affecte habituellement d'une Joie aussi grande, nous aurons simultanément pour lui de la haine et de l'amour³⁶.

DÉMONSTRATION

En effet, cet objet (*par hypothèse*) est par soi cause de Tristesse, et (*par le Scol. de la Prop. 13*) en tant que nous l'imaginons, tout en étant ainsi affectés, nous l'avons en haine. En outre, en tant que nous imaginons qu'il a quelque chose de semblable à un autre objet qui nous affecte habituellement d'une Joie aussi grande, nous l'aimerons d'un mouvement de

Joie aussi grand (*par la Prop. précéd.*), nous aurons donc simultanément pour lui et de la haine et de l'amour.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette structure³⁷ de l'Esprit qui naît de deux affects contraires s'appelle *Fluctuation de l'Âme*. Elle est à l'affect ce que le doute est à l'imagination (*voir le Scol. de la Prop. 44, Part. II*) ; et il n'y a entre la Fluctuation de l'âme et le doute qu'une différence de degré. Il convient de noter que si, dans la Proposition précédente, j'ai déduit cette fluctuation de l'âme à partir de causes qui produisent l'un des deux affects par elles-mêmes et l'autre, par accident, c'est que cette méthode de déduction était plus aisée à partir des Propositions antérieures ; mais cela ne signifie pas que je nie que la plupart des fluctuations de l'âme naissent d'un objet qui est la cause efficiente des deux affects de Joie et de Tristesse. Le Corps humain est en effet composé (*par le Post. 1, Part. II*) d'un très grand nombre d'individus de nature différente, et par suite (*voir l'Ax. 1 après le Lemme 3 qui suit la Prop. 13, Part. II*) il peut être affecté par un seul et même corps selon des modalités fort nombreuses et diverses. Inversement, une seule et même partie du Corps pourra également être affectée selon des modalités nombreuses et diverses puisqu'une seule et même chose peut être affectée selon de nombreuses modalités. Ainsi nous pouvons aisément comprendre qu'un seul et même objet puisse être la cause d'affects nombreux et contraires.

PROPOSITION 18

L'homme est affecté par l'image d'une chose passée ou future du même affect de Joie ou de Tristesse que celui dont l'affecte l'image d'une chose présente.

DÉMONSTRATION

Tant que l'homme est affecté par l'image d'un objet, il le considère comme présent, même s'il n'existe pas (*par la Prop. 17, Part. II, avec son Corol.*), et il ne l'imagine comme passé ou futur que dans la mesure où l'image de cet objet est jointe à l'image du temps passé ou futur (*voir le Scol. de la Prop. 44, Part. II*). C'est pourquoi, considérée en elle seule, l'image d'une chose est la même, qu'on la rapporte au futur ou au passé, ou qu'on la rapporte au présent. Ainsi (*par le Corol. 2 de la Prop. 16, Part. II*), que l'image soit celle d'une chose passée ou future, ou celle d'une chose présente, la structure du Corps ou son affect est identique. Par conséquent, l'affect de Joie ou de Tristesse est le même, que l'image soit celle d'une chose passée ou future, ou bien celle d'une chose présente.

C.Q.F.D.

SCOLIE I

Je dis qu'une chose est passée ou future en tant que nous avons été ou serons affectés par elle. Par exemple, en tant que nous l'avons vue ou que nous la verrons, qu'elle a servi à notre subsistance ou qu'elle y servira, qu'elle nous a lésés ou qu'elle nous lésera. En effet, dans la mesure où nous l'imaginons ainsi, nous en affirmons l'existence ; c'est-à-dire que le Corps n'est affecté d'aucun affect qui exclut l'existence de la chose, et ainsi (*par la Prop. 17, Part. II*) le Corps est affecté par l'image de cette chose, de la même façon que si la chose même était présente. Mais, comme il arrive, le plus souvent, que ceux dont l'expérience est multiple sont indécis tant qu'ils considèrent une réalité comme future ou comme passée, et sont donc dans l'incertitude quant à l'avenir (*voir le Scol. de la Prop. 44, Part. II*), les affects nés de semblables images ne sont pas constants. Ils sont généralement perturbés par d'autres images jusqu'à ce que l'on soit plus assuré de l'issue des événements.

SCOLIE II

Ce qui précède nous permet de comprendre ce que sont l'Espoir, la Crainte, la Sécurité, le Désespoir, le Contentement et la Déception. *L'Espoir* n'est rien d'autre qu'une *Joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée et dont l'issue reste incertaine pour nous*. La *Crainte*, par contre, est une *Tristesse inconstante, également née de l'image d'une chose incertaine*. Si, de ces affects, on ôte le doute, de l'Espoir naît la *Sécurité*, et de la Crainte, le *Désespoir*, c'est-à-dire une *Joie, ou une Tristesse, née de l'image d'une chose que nous avons crainte ou que nous avons espérée*. Ensuite, le *Contentement* est une *Joie née de l'image d'une chose passée et dont l'issue était incertaine pour nous*. La *Déception*, enfin, est une *Tristesse, opposée au Contentement*.

PROPOSITION 19

Quand on imagine que l'objet aimé est détruit, on est attristé, mais si l'on imagine qu'il est sauf, on se réjouit.

DÉMONSTRATION

L'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir du Corps (*par la Prop. 12*), c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) ce qu'il aime. Mais l'imagination est secondée par ce qui pose l'existence de l'objet, et réprimée par ce qui l'exclut (*par la Prop. 17, Part. II*). Par conséquent, les images des choses qui posent l'existence de l'objet aimé secondent l'effort de l'Esprit par lequel il s'efforce d'imaginer cet objet, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) qu'elles l'affectent de Joie. Au contraire, les choses qui excluent l'existence de l'objet aimé répriment cet effort de l'Esprit, c'est-à-dire (*par le même Scol.*) qu'elles l'affectent de Tristesse. Ainsi, quand on imagine que ce que l'on aime est détruit, on est attristé, etc.

PROPOSITION 20

Quand on imagine que l'objet de sa haine est détruit, on se réjouit.

DÉMONSTRATION

L'Esprit (*par la Prop. 13*) s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qui réduisent ou répriment la puissance d'agir du Corps. C'est-à-dire (*par le Scol. de la même Prop.*) qu'il s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qu'il hait. Ainsi l'image d'une chose qui exclut l'existence de ce que l'Esprit hait seconde son effort, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) qu'il l'affecte de Joie. Par suite, quand on imagine que l'objet de sa haine est détruit, on se réjouit.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 21

Quand on imagine que l'objet aimé est affecté de Joie ou de Tristesse, on est également affecté de Joie ou de Tristesse ; et chacun de ces affects est plus ou moins grand chez l'amant selon qu'il est plus ou moins grand dans l'objet aimé.

DÉMONSTRATION

Les images des choses (*comme nous l'avons démontré dans la Prop. 19*) qui posent l'existence de l'objet aimé, secondent l'effort de l'Esprit par lequel il s'efforce d'imaginer cet objet. Mais la Joie pose l'existence de l'être joyeux, et cela d'autant plus que l'affect de Joie est plus intense : elle est en effet (*par le Scol. de la Prop. 11*) le passage à une perfection plus grande et par conséquent l'image de la Joie de l'objet aimé, seconde, dans l'amant, l'effort de l'Esprit, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) qu'elle affecte l'amant de Joie, et cela d'autant plus que cet affect aura été plus grand dans l'objet aimé. C'était le premier point. De plus, dans la mesure où une chose est affectée de Tristesse, elle est détruite, et cela d'autant plus que sa Tristesse est plus grande (*selon le même Scol. de*

la même Prop. 11). Ainsi (par la Prop. 19) quand on imagine que ce que l'on aime est affecté de Tristesse, on est également affecté de Tristesse, et cela d'autant plus que cet affect aura été plus grand dans l'objet aimé.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 22

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de Joie l'objet que nous aimons, nous serons affectés d'Amour pour lui. Si nous imaginons au contraire qu'il l'affecte de Tristesse, nous serons inversement affectés de Haine contre lui.

DÉMONSTRATION

Celui qui affecte de Joie ou de Tristesse l'objet que nous aimons, nous affecte aussi de Joie ou de Tristesse, puisque nous imaginons l'objet aimé affecté de cette Joie ou de cette Tristesse (par la Prop. précéd.). Mais l'on suppose que cette Joie ou cette Tristesse s'accompagne en nous de l'idée d'une cause extérieure. Par suite (par le Scol. de la Prop. 13) si nous imaginons que quelqu'un affecte de Joie ou de Tristesse l'objet que nous aimons, nous serons affectés d'Amour ou de Haine à son égard.

C.Q.F.D.

SCOLIE

La Proposition 21 nous explique ce qu'est la *Commisération* que nous pouvons définir comme la *Tristesse née d'un dommage subi par autrui*. Comment il convient de nommer la Joie qui naît du bien qui échoit à autrui, je ne le sais pas. Nous appellerons en outre *Faveur*, *l'Amour pour celui qui a bien agi envers un autre*, et au contraire *Indignation*, *la Haine pour celui qui a mal agi envers un autre*. Il convient enfin de noter que nous avons de la commisération non pas seulement pour un objet que nous avons aimé (comme nous l'avons montré dans la Prop. 21), mais encore pour un objet qui n'avait

produit en nous aucun affect, à condition que nous le jugions semblable à nous (comme je le montrerai plus loin). Par conséquent, nous considérons aussi avec faveur celui qui a bien agi à l'égard de notre semblable, et sommes indignés contre celui qui lui a causé un dommage.

PROPOSITION 23

Si l'on imagine l'objet de sa Haine comme affecté de Tristesse on se réjouit, si on l'imagine au contraire comme affecté de Joie, on s'attriste ; et chacun de ces affects sera plus ou moins grand selon que l'affect contraire sera plus ou moins grand dans l'objet hâi³⁸.

DÉMONSTRATION

Dans la mesure où un objet haïssable est affecté de Tristesse, il est détruit, et cela d'autant plus qu'il est affecté d'une Tristesse plus grande (*par le Scol. de la Prop. 11*). Donc (*par la Prop. 20*) celui qui imagine que l'objet qu'il hait est affecté de Tristesse, sera au contraire affecté de Joie, et cela d'autant plus qu'il imaginera l'objet de sa haine affecté d'une Tristesse plus grande, c'était le premier point. Ensuite, la Joie pose l'existence de l'objet joyeux (*par le même Scol. de la Prop. 11*), et cela d'autant plus que cette Joie est conçue comme plus grande. Si quelqu'un imagine l'objet qu'il hait comme affecté de Joie, cette imagination (*par la Prop. 13*) réprimera son effort, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) que celui qui a de la haine sera affecté de Tristesse, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Joie peut difficilement être ferme et libre de tout conflit intérieur³⁹. Car (comme je vais le montrer dans la Prop. 27 de cette Partie), dans la mesure où l'on imagine qu'un objet semblable à soi est affecté de Tristesse, on doit être attristé, et inversement si nous imaginons qu'il est

affecté de Joie. Mais nous ne nous occupons ici que de la Haine.

PROPOSITION 24

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de Joie un objet que nous haïssons, nous serons affectés de Haine à son égard. Si nous imaginons au contraire qu'il l'affecte de Tristesse, nous serons affectés d'Amour à son égard.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition se démontre de la même manière que la Proposition 22 de cette Partie, à laquelle on se reportera.

SCOLIE

Ces affects de Haine et ceux qui leur ressemblent se rapportent à l'*Envie*, qui n'est rien d'autre que la *Haine elle-même*, en tant qu'on la considère comme disposant un homme à se réjouir du mal subi par autrui et à s'attrister du bien qui lui arrive⁴⁰.

PROPOSITION 25

Nous nous efforçons d'affirmer de nous-même et de l'objet aimé tout ce que nous imaginons affecter de Joie nous-même ou l'objet aimé, et au contraire nous nous efforçons de nier tout ce que nous imaginons affecter de Tristesse nous-même ou l'objet aimé.

DÉMONSTRATION

Ce que nous imaginons affecter de Joie ou de Tristesse l'objet aimé nous affecte aussi de Joie ou de Tristesse (*par la Prop. 21*). Mais l'Esprit (*par la Prop. 12*) s'efforce autant qu'il le peut d'imaginer ce qui nous affecte de Joie, c'est-à-dire (*par la Prop. 17, Part. II, et son Corol.*) de le considérer comme présent, et au contraire (*par la Prop. 13*) d'exclure l'existence de ce qui nous affecte de Tristesse : nous nous efforçons donc

d'affirmer⁴¹ de nous-même et de l'objet aimé ce que nous imaginons nous affecter ou affecter l'objet aimé de Joie, et inversement.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 26

Nous nous efforçons d'affirmer d'un objet que nous haïssons tout ce que nous imaginons l'affecter de Tristesse, et au contraire d'en nier tout ce que nous imaginons l'affecter de Joie.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition découle de la Proposition 23, comme la précédente de la Proposition 21.

SCOLIE

On le voit, il arrive aisément que l'homme s'estime⁴² lui-même et estime l'objet aimé au-dessus de leur juste valeur, et au contraire estime au-dessous de sa juste valeur l'objet haï. Cette imagination, quand elle concerne l'homme qui s'estime plus qu'à sa juste valeur, s'appelle Orgueil, lequel est une espèce de Délire, puisque l'homme rêve tout éveillé qu'il peut accomplir tout ce qu'il poursuit par la seule imagination, le considérant ainsi comme réel, et puisqu'il s'en émerveille dès lors qu'il ne peut imaginer ce qui en exclut l'existence et limite sa propre puissance d'agir. *L'Orgueil est donc une Joie née du fait que l'homme s'estime au-dessus de sa juste valeur.* Ensuite, *la Joie qui naît du fait qu'un homme estime un autre homme au-dessus de sa juste valeur s'appelle Surestime* et enfin *Mésestime, celle qui naît du fait qu'il estime un autre homme au-dessous de sa juste valeur.*

PROPOSITION 27

Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, est quant à lui

affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable.

DÉMONSTRATION

Les images des choses sont des affections du Corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présents (*par le Scol. de la Prop. 17, Part. II*), c'est-à-dire (*par la Prop. 16, Part. II*) dont les idées enveloppent simultanément et la nature de notre Corps et la nature présente d'un corps extérieur. Donc, si la nature d'un corps extérieur est semblable à celle de notre Corps, l'idée du corps extérieur que nous imaginons enveloppera une affection de notre Corps semblable à celle du corps extérieur. Par suite, si nous imaginons quelque'un de semblable à nous comme étant affecté d'un affect quelconque, cette imagination exprimera une affection de notre Corps semblable à celle du corps extérieur. Ainsi donc, par le fait même que nous imaginons une chose semblable à nous comme affectée d'un affect donné, nous sommes affectés d'un affect semblable. Mais si nous haïssons cette chose semblable à nous, nous serons alors affectés (*par la Prop. 23*) non pas d'un affect semblable, mais d'un affect contraire⁴³.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette imitation des affects⁴⁴ s'appelle *Commisération*, quand elle concerne la Tristesse (*voir à ce propos le Scol. de la Prop. 22*) ; mais si elle est relative au Désir, elle s'appelle *Émulation*, celle-ci n'étant donc rien d'autre que *le Désir d'une chose, provoqué en nous par le fait que nous imaginons que d'autres êtres semblables à nous ont le même Désir.*

COROLLAIRE I

Si nous imaginons que quelque'un pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, affecte de Joie un objet semblable à nous, nous serons affectés d'Amour à son égard. Si au

contraire nous imaginons qu'il l'affecte de Tristesse, nous serons à son égard affectés de Haine.

DÉMONSTRATION

Cela se démontre par la Proposition précédente, de la même manière que la Proposition 22 de cette Partie par la Proposition 21.

COROLLAIRE II

Un objet pour lequel nous avons de la commisération ne peut pas nous inspirer de haine en raison de la Tristesse dont sa souffrance nous affecte.

DÉMONSTRATION

Si, en effet, nous pouvions le haïr par ce motif, nous nous réjouirions de sa Tristesse (*par la Prop. 23*), ce qui est contraire à l'hypothèse.

COROLLAIRE III

Nous nous efforcerons, autant que nous le pouvons, de libérer de sa souffrance⁴⁵ l'objet pour lequel nous avons de la commisération.

DÉMONSTRATION

Ce qui affecte de Tristesse l'objet pour lequel nous avons de la commisération nous affecte d'une Tristesse semblable (*par la Prop. précéd.*). Par suite nous nous efforcerons de nous souvenir de tout ce qui supprime l'existence de cette cause, ou la détruit (*par la Prop. 13*) ; c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 9*) que nous aurons une propension à la détruire, ou serons déterminés à poursuivre⁴⁶ sa destruction. Ainsi donc, nous nous efforcerons de libérer de sa souffrance l'objet pour lequel nous avons de la commisération.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette volonté ou⁴⁷, en d'autres termes, cet appétit de bien agir, qui naît de notre commisération à l'égard de l'objet pour lequel nous voulons un bien, s'appelle *Bienveillance*, celle-ci n'étant donc rien d'autre qu'un *Désir né de la commisération*. À propos de l'Amour et de la Haine pour celui qui agit bien ou mal à l'égard de l'objet que nous imaginons semblable à nous, voir le Scolie de la Proposition 22 de cette Partie.

PROPOSITION 28

Nous nous efforçons de promouvoir l'avènement de tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la Joie, mais nous nous efforçons d'éloigner ou de détruire tout ce qui s'y oppose, c'est-à-dire tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la Tristesse.

DÉMONSTRATION

Nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, d'imaginer tout ce qui conduit à la Joie (*par la Prop. 12*), c'est-à-dire (*par la Prop. 17, Part. II*) que nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de le considérer comme présent ou existant en acte. Mais l'effort de l'Esprit, c'est-à-dire la puissance qu'il a en pensant, est par nature l'égal et le contemporain de l'effort du Corps, c'est-à-dire de la puissance qu'il a en agissant (*comme cela suit clairement du Corol. de la Prop. 7 et du Corol. de la Prop. 11, Part. II*). Donc, absolument parlant, nous nous efforçons de faire qu'il existe, ou (*ce qui par le Scol. de la Prop. 9 est la même chose*) nous en avons l'appétit et nous tendons vers lui. C'était le premier point. Si, ensuite, nous imaginons que ce que nous croyons être cause de Tristesse, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) ce que nous haïssons, est détruit, nous nous réjouissons (*par la Prop. 20*). Ainsi, nous nous efforcerons de le détruire (*par la première partie de cette Démonstration*), c'est-à-dire (*par la Prop. 13*)

de l'éloigner de nous afin de n'en pas voir la présence. C'était le second point. Donc, nous nous efforçons, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 29

Nous nous efforcerons aussi d'accomplir tout ce que nous imaginons être considéré avec Joie par les hommes, et au contraire⁴⁸ nous répugnerons à accomplir ce que nous imaginons être tenu en aversion par les hommes.*

DÉMONSTRATION

Du fait que nous imaginons que les hommes aiment ou haïssent quelque objet, nous l'aimerons ou le haïrons (*par la Prop. 27*) ; c'est-à-dire que (*par le Scol. de la Prop. 13*), par ce fait même, nous nous réjouissons ou nous nous attristerons de la présence de cet objet ; et ainsi (*par la Prop. précéd.*) nous nous efforcerons d'accomplir tout ce que nous imaginons être aimé ou considéré avec Joie par les hommes.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cet effort pour accomplir des actions, et nous en abstenir afin seulement de plaire, s'appelle *Ambition*, notamment lorsque nous nous efforçons de plaire à la foule avec une propension telle que nous agissons ou nous abstenons à notre propre détriment ou à celui d'autrui. Autrement, on a coutume d'appeler cet effort *Humanité*. J'appelle ensuite *Louange* la Joie que nous avons à imaginer l'action par laquelle autrui s'efforce de nous plaire, et *Blâme* la Tristesse par laquelle nous avons en aversion l'action d'autrui.

* NB : Il convient d'entendre ici et dans la Proposition suivante : les hommes par lesquels nous ne sommes affectés en rien.

PROPOSITION 30

Si l'on agit d'une manière dont on imagine qu'elle affecte les autres de Joie, on sera affecté d'une Joie accompagnée de l'idée de soi-même comme cause, c'est-à-dire qu'on se considérera soi-même avec Joie. Si l'on agit au contraire d'une manière dont on imagine qu'elle affecte les autres de Tristesse, on se considérera soi-même avec Tristesse.

DÉMONSTRATION

Celui qui s'imagine affecter les autres de Joie ou de Tristesse sera par là même (*par la Prop. 27*) affecté de Joie ou de Tristesse. Mais comme l'homme (*par les Prop. 19 et 23, Part. II*) est conscient de soi par les affections qui le déterminent à l'action, celui qui agit d'une manière dont il imagine, quant à lui, qu'elle affecte les autres de Joie, sera affecté de Joie avec la conscience de lui-même comme cause, c'est-à-dire qu'il se considérera lui-même avec Joie et inversement.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Puisque (*par le Scol. de la Prop. 13*) l'Amour est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, et la Haine une Tristesse qu'accompagne aussi l'idée d'une cause extérieure, cette Joie et cette Tristesse seront une espèce d'Amour et une espèce de Haine. Mais comme l'Amour et la Haine se rapportent à des objets extérieurs, nous désignerons les Affects dont il s'agit ici par d'autres noms. *Gloire* signifiera la Joie qu'accompagne l'idée d'une cause interne⁴⁹, et *Honte* signifiera la Tristesse contraire : à savoir, lorsque la Joie et la Tristesse naissent du fait qu'on se croit loué ou blâmé. Dans d'autres cas, j'appellerai *Satisfaction de soi* la Joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure, et *Repentir* la Tristesse contraire à cette Joie. Mais comme il peut arriver (*par le Corol. de la Prop. 17, Part. II*) que la Joie dont quelqu'un imagine affecter les autres soit purement imaginaire, et que (*par la Prop. 25*) chacun s'efforce d'imaginer de soi-même tout ce dont il imagine que cela l'affecte de Joie, il pourra

aisément se faire que le glorieux soit orgueilleux et qu'il s'imagine être estimé de tous alors qu'il est pour tous un fardeau.

PROPOSITION 31

Si nous imaginons qu'un autre aime, ou désire, ou hait ce que nous-mêmes aimons, désirons ou haïssons, par là même, nous aimerons, désirerons ou haïrons l'objet avec plus de constance. Mais si nous imaginons qu'autrui a en aversion ce que nous aimons, ou, inversement, qu'il aime ce que nous haïssons, nous subirons alors une fluctuation de l'âme.

DÉMONSTRATION

Du seul fait que nous imaginons que quelqu'un aime quelque objet, nous aimons cet objet (*par la Prop. 27*). Or nous supposons que nous l'aimons sans cela. Il s'ajoute donc à l'Amour une nouvelle cause qui le renforce, par là même nous aimons donc cet objet avec plus de constance. Ensuite, du seul fait que nous imaginons que quelqu'un hait quelque objet, nous avons cet objet en aversion (*par la même Prop.*). Si nous supposons qu'en même temps nous l'aimons, nous aimerons et haïrons en même temps (*voir le Scol. de la Prop. 17*), c'est-à-dire que nous subirons une fluctuation de l'âme.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

De là, ainsi que de la Proposition 28 de cette Partie, il suit que chacun s'efforce, autant qu'il le peut, d'obtenir que les autres aiment ce qu'il aime et haïssent ce qu'il hait ; d'où ce mot du poète :

*Amants, nous espérons ensemble et ensemble nous craignons
Il est de fer celui qui aime avec le consentement de l'autre.*

SCOLIE

Cet effort pour faire que les autres approuvent notre amour ou notre haine est en réalité l'Ambition (*voir le Scol. de la Prop. 29*). Nous voyons donc ainsi que chacun, par nature, désire que les autres vivent selon sa propre constitution, mais comme tous désirent la même chose, tous se font également obstacle, et parce que tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se tiennent tous réciproquement en haine⁵⁰.

PROPOSITION 32

Si nous imaginons que quelqu'un prend de la joie⁵¹ à un objet⁵² qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons d'obtenir qu'il n'en ait plus la possession.

DÉMONSTRATION

Du seul fait que nous imaginons que quelqu'un prend de la joie à quelque objet (*par la Prop. 27, avec son Corol.*), nous aimerons cet objet et désirerons en jouir. Or (*par hypothèse*) nous imaginons qu'à cette Joie fait obstacle le fait qu'un autre prenne de la joie à cet objet : nous nous efforcerons donc (*par la Prop. 28*) d'obtenir qu'il n'en ait plus la possession.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous voyons ainsi que par nature les hommes sont ainsi constitués qu'ils ont de la commisération pour ceux qui sont dans le malheur, qu'ils envient les heureux, et que (*par la Prop. précéd.*) ils haïssent ceux-ci d'autant plus que leur amour est plus grand pour l'objet qu'ils imaginent être en la possession d'un autre. Nous voyons aussi que de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes sont miséricordieux, il suit aussi qu'ils sont envieux et ambitieux. Si nous voulions enfin consulter l'expérience, nous constaterions qu'elle-même nous enseigne tout cela, en particulier si nous observons les premières années de notre vie. Nous constatons

en effet que les enfants, dont le corps est pour ainsi dire en état de perpétuel équilibre, rient ou pleurent pour la seule raison qu'ils voient les autres rire ou pleurer, tout ce qu'ils voient faire par autrui, ils désirent aussitôt l'imiter, et, enfin, ils désirent tout ce à quoi ils imaginent que les autres prennent plaisir. C'est qu'en effet, comme nous l'avons dit, les images des choses sont les affections mêmes du Corps humain, ou, en d'autres termes, les modalités selon lesquelles le Corps humain est affecté par les causes extérieures et disposé de telle sorte qu'il accomplisse tel ou tel acte.

PROPOSITION 33

Quand nous aimons un objet semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de faire en sorte qu'il nous aime en retour⁵³.

DÉMONSTRATION

Autant que nous le pouvons, nous nous efforçons d'imaginer, plus que tout autre, l'objet que nous aimons (*par la Prop. 12*). Si donc l'objet nous est semblable, nous nous efforcerons de l'affecter de Joie plus que tout autre (*par la Prop. 29*), autrement dit nous nous efforcerons, autant que nous le pouvons, de faire en sorte que l'objet aimé soit affecté d'une Joie accompagnée de l'idée de nous-même, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) qu'il nous aime en retour.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 34

Plus grand est l'affect dont nous imaginons que l'objet aimé est affecté envers nous, plus nous nous glorifierons.

DÉMONSTRATION

Autant que nous le pouvons, nous nous efforçons (*par la Prop. précéd.*) de faire que l'objet aimé nous aime en retour,

c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) que l'objet aimé soit affecté d'une Joie accompagnée de l'idée de nous-même. Plus grande est donc la Joie dont nous imaginons que l'aimé est affecté à cause de nous, plus cet effort est secondé, c'est-à-dire (*par la Prop. 11 avec son Scol.*) plus grande est la Joie dont nous sommes affecté. Mais puisque notre Joie vient du fait que nous avons affecté de Joie un autre semblable à nous, nous nous considérerons nous-même avec Joie (*par la Prop. 30*) : donc, plus grand est l'affect dont nous imaginons que l'aimé est affecté à notre égard, plus grande sera la Joie avec laquelle nous nous considérerons nous-même, c'est-à-dire (*par le Scol. de la même Prop. 30*) plus nous nous glorifierons.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 35

Si l'on imagine qu'un autre s'attache l'objet aimé d'un lien d'Amitié identique à, ou plus étroit que celui par lequel on était seul à le posséder, on sera affecté de Haine envers l'objet aimé lui-même, et l'on sera envieux de l'autre.

DÉMONSTRATION

Plus grand est l'amour dont on imagine que l'objet aimé est affecté à notre égard, plus on se glorifie (*par la Prop. précéd.*), c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 30*) plus on se réjouit. On s'efforcera donc (*par la Prop. 28*), autant qu'on le peut, d'imaginer l'objet aimé comme lié à soi-même le plus fortement qu'il est possible ; cet effort, c'est-à-dire cet appétit est d'ailleurs stimulé si l'on imagine qu'un autre désire pour lui-même le même objet (*par la Prop. 31*). Or on suppose que cet effort, ou en d'autres termes cet appétit, est réprimé par l'image de l'objet aimé accompagnée de l'image de celui qu'il se lie. Par conséquent (*selon le Scol. de la Prop. 11*), on sera par là même affecté d'une Tristesse accompagnée simultanément de l'idée de l'objet aimé comme cause, et de l'image de l'autre, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) qu'on sera affecté de Haine pour l'objet aimé en même temps que pour

cet autre (*par le Corol. de la Prop. 15*) qu'on enviera d'ailleurs (*par la Prop. 23*), parce qu'il jouit de l'objet qu'on aime.

SCOLIE

Cette Haine pour l'objet aimé, jointe à l'envie, s'appelle *Jalousie*, celle-ci n'étant rien d'autre qu'une fluctuation de l'âme née de la présence simultanée de l'Amour et de la Haine, accompagnée de l'idée d'un autre qu'on envie⁵⁴. En outre, cette Haine pour l'objet aimé croîtra en raison de la Joie que le Jaloux avait l'habitude de connaître grâce à l'Amour réciproque⁵⁵ de l'objet aimé. Elle croîtra aussi en raison de l'affect dont il était affecté à l'égard de celui auquel il imagine que l'objet aimé se lie. S'il le haïssait, en effet, il aura par là même de la Haine pour l'objet aimé (*par la Prop. 24*) puisqu'il imagine que celui-ci affecte de Joie ce qu'il hait, et puisque (*par le Corol. de la Prop. 15*) il est contraint de lier l'image de l'objet aimé à l'image de celui qu'il hait. Ce dernier cas se produit d'ailleurs généralement dans l'Amour envers une femme : celui qui imagine en effet la femme qu'il aime s'offrir à un autre, éprouvera non seulement de la Tristesse, parce que son propre appétit sera réprimé, mais encore de l'aversion, parce qu'il sera contraint de lier l'image de l'objet aimé aux parties intimes et aux excréments de l'autre. À tout cela s'ajoute enfin le fait que le Jaloux n'est pas accueilli par l'objet aimé avec la même expression de visage qu'à l'accoutumée, nouvelle raison d'ailleurs pour laquelle un amant s'attriste, comme je vais le montrer.

PROPOSITION 36

Celui qui se souvient d'un objet dont il a joui une fois désire posséder ce même objet dans les mêmes circonstances où pour la première fois il en a joui.

DÉMONSTRATION

Tout ce qu'un homme a vu en même temps que l'objet par lequel il éprouve du plaisir, sera par accident cause de

Joie (*par la Prop. 15*). C'est pourquoi (*par la Prop. 28*) il désirera posséder tout cela en même temps que l'objet dont il a joui, c'est-à-dire qu'il désirera posséder cet objet dans les mêmes circonstances où pour la première fois il en a joui.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

C'est pourquoi, si l'amant constate que l'une de ces circonstances fait défaut, il sera attristé.

DÉMONSTRATION

En effet, en tant qu'il découvre qu'une circonstance fait défaut, il imagine quelque chose qui exclut l'existence de l'objet aimé, mais puisque, par amour, il a le désir de cet objet, ou (*par la Prop. précéd.*) de ces circonstances, il est attristé en tant qu'il imagine que l'une d'elles fait défaut (*par la Prop. 19*).

C.Q.F.D.

SCOLIE

On appelle *Regret* cette Tristesse qui se rapporte à l'absence de l'objet qu'on aime.

PROPOSITION 37

Le Désir qui naît d'une Tristesse ou d'une Joie, d'une Haine ou d'un Amour, est d'autant plus grand que l'affect est plus grand.

DÉMONSTRATION

La Tristesse réduit ou réprime la puissance d'agir de l'homme (*par le Scol. de la Prop. 11*), c'est-à-dire (*par la Prop. 7*) qu'elle réduit ou réprime l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Aussi (*par la Prop. 5*) elle est contraire à cet effort ; et tout ce à quoi s'efforce l'homme affecté de Tristesse est d'éloigner cette Tristesse.

Or (*par la Déf. de la Tristesse*), plus grande est la Tristesse, plus grande est la part de la puissance d'action en l'homme, à laquelle nécessairement elle s'oppose. Plus grande est donc la Tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la Tristesse, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 9*) plus est grand le désir ou appétit par lequel il s'efforce de combattre la Tristesse. Ensuite, puisque la Joie (*par le même Scol. de la Prop. 11*) accroît ou seconde la puissance d'agir de l'homme, on démontre aisément, par la même méthode, qu'un homme affecté de Joie ne désire rien d'autre que la conserver, et cela d'un Désir d'autant plus grand que la Joie est plus grande. Enfin, puisque l'Amour et la Haine sont les affects mêmes de Tristesse ou de Joie⁵⁶, il suit de la même façon que l'effort, l'appétit, ou, en d'autres termes, le Désir qui naît de la Haine ou de l'Amour, croît en raison de cette Haine ou de cet Amour.

PROPOSITION 38

Si l'on commence à haïr l'objet aimé, au point que l'Amour soit entièrement aboli, on aura pour lui, à motivation égale, une haine plus grande que si jamais on ne l'avait aimé, et cela d'autant plus que l'Amour antérieur fut plus grand.

DÉMONSTRATION

Si l'on commence, en effet, à haïr l'objet qu'on aime, les appétits réprimés sont plus nombreux que si on ne l'avait pas aimé. Car l'Amour est une Joie (*par le Scol. de la Prop. 13*) que l'homme, autant qu'il le peut (*par le Scol. de la Prop. 28*), s'efforce de conserver ; et cela (*par le même Scol.*) en considérant l'objet aimé comme présent, et en l'affectant de Joie, autant qu'on le peut (*par la Prop. 21*). Cet effort (*par la Prop. précéd.*) est d'ailleurs d'autant plus grand que l'Amour est plus grand, comme est également plus grand l'effort pour obtenir que l'objet aimé aime en retour (*voir la Prop. 33*). Or ces efforts sont réprimés par la haine envers l'objet aimé (*par le Corol. de la Prop. 13 et par la Prop. 23*) ; ainsi (*par le Scol. de la Prop. 11*) l'amant sera pour la même raison affecté de

Tristesse et cela d'autant plus que l'Amour fut plus grand ; c'est-à-dire qu'à la Tristesse qui fut cause de Haine s'ajoute une autre Tristesse née du fait qu'il aima l'objet, et par suite l'amant considérera l'aimé avec une Tristesse plus grande, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) qu'il aura pour lui une plus grande haine que s'il ne l'avait pas aimé, et d'autant plus grande que l'amour fut plus grand.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 39

*Celui qui hait quelqu'un s'efforcera de lui faire subir un mal, à moins qu'il ne craigne qu'un mal plus grand n'en résulte pour lui. Au contraire, celui qui aime quelqu'un s'efforcera, selon la même loi, de bien agir à son égard*⁵⁷.

DÉMONSTRATION

Haïr quelqu'un, c'est (*par le Scol. de la Prop. 13*) l'imaginer comme une cause de Tristesse, par suite (*par la Prop. 28*), celui qui hait quelqu'un s'efforcera de l'éloigner ou de le détruire. Mais s'il craint de là quelque chose de plus triste pour lui, ou (ce qui est la même chose) un mal plus grand, et s'il croit pouvoir l'éviter en ne faisant pas subir à celui qu'il hait le mal qu'il projetait, il désirera (*par la même Prop. 28*) s'abstenir de lui faire du mal ; et cela d'ailleurs (*par la Prop. 37*) par un effort plus grand que celui qui le poussait à causer un mal. Pour cette raison, l'effort d'abstention prévaudra, comme nous voulions le démontrer. La deuxième partie de la démonstration procède de la même manière. Donc, celui qui hait quelqu'un, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Par *bien*, j'entends ici toute forme de Joie et, en outre, tout ce qui conduit à la Joie, notamment ce qui satisfait un désir⁵⁸. Par *mal*, j'entends toute forme de Tristesse, notamment celle

qui frustre un désir. Nous avons montré en effet (*dans le Scol. de la Prop. 9*) que nous ne désirons rien parce que nous aurions jugé que cela est un bien, mais qu'au contraire nous l'appelons bien parce que nous le désirons. Par suite, cela que nous fuyons nous l'appelons mal. C'est pourquoi chacun juge ou estime selon ses affects ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est meilleur et ce qui est pire, ce qui enfin est le meilleur ou bien le pire. Ainsi l'Avare juge que la richesse est le meilleur des biens, et que la pauvreté est le pire des maux. L'Ambitieux ne désire rien autant que la Gloire, et ne fuit rien autant que la Honte. Pour l'Envieux rien n'est plus agréable que le malheur d'autrui et rien n'est plus dur que le bonheur des autres. Et ainsi chacun, d'après ses propres affects, juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile. Par ailleurs, cet affect par lequel l'homme est structuré de telle sorte qu'il ne veut pas ce qu'il veut, ou qu'il veut ce qu'il ne veut pas, s'appelle la *Peur*. Celle-ci n'est donc rien d'autre qu'une *Crainte qui dispose un homme à éviter un mal qu'il pense devoir arriver, par un mal moindre et actuel (voir la Prop. 28)*. Mais si le mal qu'on craint est la Honte, alors la Peur s'appelle *Pudeur*. Enfin, si le désir d'éviter ce mal futur est réprimé par la Peur d'un autre mal, de sorte qu'on ne sache plus celui qu'on préfère, la Crainte alors s'appelle *Épouvante*, notamment lorsque les deux maux que l'on craint sont parmi les plus grands.

PROPOSITION 40

Celui qui imagine qu'un autre le hait, et croit n'avoir été en rien la cause de cette haine, le haïra en retour.

DÉMONSTRATION

Celui qui imagine un autre affecté de haine, sera par là même affecté de haine (*par la Prop. 27*), c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) par une Tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Or (*par hypothèse*) il n'imagine pas d'autre cause de cette Tristesse que celui qu'il hait. Donc, du fait qu'il imagine que quelqu'un le hait, il sera affecté d'une

Tristesse accompagnée de l'idée de celui qu'il hait, c'est-à-dire⁵⁹ (*par le même Scol.*) il le haïra.

C.Q.F.D.

SCOLIE

S'il imagine avoir été une véritable cause de haine, il sera alors (*par la Prop. 30 et son Scol.*) affecté de Honte. Mais cela (*par la Prop. 25*) arrive rarement. En outre, cette réciprocité dans la Haine peut également naître du fait que la Haine est suivie d'un effort pour porter atteinte à celui qu'on hait (*par la Prop. 39*). Celui en effet qui imagine être haï par quelqu'un imagine celui-ci comme cause d'un mal, c'est-à-dire comme cause de Tristesse, aussi sera-t-il affecté d'une Tristesse, ou d'une Crainte accompagnée, comme cause, de l'idée de celui qui le hait, c'est-à-dire que, comme ci-dessus, il sera affecté d'une haine en retour⁶⁰.

COROLLAIRE I

Si l'on imagine celui qu'on aime comme affecté de haine envers nous, on sera simultanément tourmenté par la Haine et par l'Amour. En tant qu'on imagine, en effet, que l'autre nous hait, on est déterminé (*par la Prop. précéd.*) à le haïr en retour. Or (*par hypothèse*) on l'aime cependant : on sera donc simultanément tourmenté par la Haine et par l'Amour.

COROLLAIRE II

Si l'on imagine que quelqu'un pour lequel on n'éprouvait aucun affect nous a fait subir un mal issu de la Haine, on s'efforcera aussitôt de lui rendre un mal identique.

DÉMONSTRATION

Celui qui imagine qu'un autre est affecté de Haine envers lui, le haïra en retour (*par la Prop. précéd.*) et (*par la Prop. 26*) il s'efforcera de se souvenir de tout ce qui peut affecter l'autre de Tristesse, et il tentera de le lui faire subir (*par la Prop. 39*). Or (*par hypothèse*) ce qu'en premier lieu il imagine ainsi est

le mal qui lui fut fait à lui-même. Il s'efforcera donc aussitôt de rendre à l'autre ce même mal.

C.Q.F.D.

SCOLIE

L'effort pour faire subir un mal à celui que nous haïssons se nomme *Colère* ; et l'effort pour rendre le mal qui nous a été fait s'appelle *Vengeance*.

PROPOSITION 41

*Si l'on imagine qu'on est aimé par un autre, et si l'on croit n'avoir été en rien la cause de cet amour (ce qui peut arriver suivant le Corol. de la Prop. 15 et la Prop. 16), on l'aimera en retour*⁶¹.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition se démontre de la même façon que la précédente, dont on verra également le Scolie.

SCOLIE

Si l'on croit avoir donné de véritables raisons à l'Amour de l'autre, on se glorifiera (*par la Prop. 30 et son Scol.*). C'est là (*par la Prop. 15*) le cas le plus fréquent ; et nous avons dit que c'est le contraire qui arrive, quand on imagine être haï par quelqu'un (*voir le Scol. de la Prop. précéd.*). Cet Amour réciproque, et par suite (*par la Prop. 39*) l'effort pour bien agir à l'égard de celui qui nous aime et qui s'efforce (*par la même Prop. 39*) de bien agir à notre égard, s'appelle *Reconnaissance* ou *Gratitude*. Il apparaît donc que les hommes sont beaucoup plus disposés à se venger qu'à rendre les bienfaits.

COROLLAIRE

Si l'on imagine être aimé par celui que l'on hait, on sera simultanément assailli par la Haine et par l'Amour. Cela se

démontre de la même façon que le premier Corollaire de la Proposition précédente.

SCOLIE

Si la Haine a prévalu, on s'efforcera de faire subir un mal à celui qui nous aime. Cet affect s'appelle la *Cruauté*, notamment si l'on croit que celui qui aime n'a été, par aucun motif courant, cause de notre haine.

PROPOSITION 42

Celui qui, par Amour ou bien par souci de la Gloire, a bien agi à l'égard de quelqu'un sera attristé s'il voit que son bienfait est reçu dans l'ingratitude.

DÉMONSTRATION

Celui qui aime un objet semblable à lui s'efforce, autant qu'il le peut, d'en être aimé en retour (*par la Prop. 33*). Ainsi celui qui, par Amour, a bien agi à l'égard de quelqu'un, a fait ce bien par le désir qui l'occupait d'être aimé en retour, c'est-à-dire (*par la Prop. 34*) par un espoir de Gloire ou (*par le Scol. de la Prop. 30*) de Joie ; c'est pourquoi (*par la Prop. 12*) il s'efforcera d'imaginer, autant qu'il le peut, cette cause de Gloire, c'est-à-dire de la considérer comme existant en acte. Or (*par hypothèse*) il imagine autre chose qui exclut l'existence de cette cause : aussi (*par la Prop. 19*) sera-t-il par là même attristé.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 43

La Haine est accrue par une Haine réciproque, et elle peut, au contraire, être effacée par l'Amour⁶².

DÉMONSTRATION

Chez celui qui imagine que l'objet de sa haine est affecté de Haine contre lui, une Haine nouvelle prend naissance (*par la Prop. 40*), contemporaine maintenant de la première (*par hypothèse*). Mais s'il imagine au contraire que l'autre est affecté d'Amour pour lui, il se considérera lui-même avec Joie en tant qu'il effectue cette imagination (*par la Prop. 30*), et dans cette mesure (*par la Prop. 29*) il s'efforcera de lui plaire, c'est-à-dire (*par la Prop. 41*) qu'il s'efforce dans cette mesure de ne pas le haïr et de ne l'affecter d'aucune Tristesse. Cet effort sera d'ailleurs (*par la Prop. 37*) proportionnel à la force de l'affect dont il est né. Si donc il est plus grand que celui qui naît de la Haine, et par lequel on s'efforce d'affecter de Tristesse l'objet de sa Haine (*par la Prop. 26*), le nouvel effort prévaudra, et la Haine sera effacée de l'âme.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 44

La Haine qui est totalement vaincue par l'Amour se change en Amour⁶³ ; et cet Amour est par là plus grand que si la Haine ne l'avait précédé.

DÉMONSTRATION

On procède de la même façon qu'à la Proposition 38 de cette Partie. Car celui qui commence à aimer l'objet qu'il hait, c'est-à-dire qu'il avait l'habitude de considérer avec Tristesse, se réjouira par cela seul qu'il aime, et à cette Joie que l'Amour enveloppe (*voir sa Déf. dans le Scol. de la Prop. 13*) s'ajoute celle qui provient du fait que l'effort pour supprimer la Tristesse que la Haine enveloppe est totalement secondé (*comme nous l'avons montré à la Prop. 37*), accompagné qu'il est, comme par sa cause, de l'idée de celui qu'on haïssait.

SCOLIE

Malgré cela, personne ne s'efforcera de haïr quelqu'un ou d'être affecté de Tristesse, dans le but de jouir de cette Joie plus grande. C'est-à-dire que personne ne désirera se nuire à lui-même dans l'espoir d'une compensation, et ne souhaitera la maladie dans l'espoir de la guérison. Car chacun s'efforcera toujours de conserver son être, et, autant qu'il le peut, d'éloigner la Tristesse. Si l'on pouvait concevoir au contraire qu'un homme ait la possibilité de vouloir haïr quelqu'un afin d'éprouver ensuite pour lui un plus grand amour, alors il faut dire qu'il désirerait le haïr toujours. Car plus grande aura été la Haine, plus grand sera l'Amour, et par suite il désirera que la Haine croisse sans cesse ; pour la même raison, un homme s'efforcera d'être de plus en plus malade pour ensuite jouir par son rétablissement d'une plus grande Joie ; il s'efforcera donc d'être toujours malade, ce qui (*par la Prop. 6*) est absurde.

PROPOSITION 45

Si l'on imagine qu'un autre semblable à soi a de la Haine pour un objet qu'on aime, et qui est semblable à soi, on aura de la Haine pour cet autre.

DÉMONSTRATION

L'objet aimé, en effet, a pour celui qui le hait, une haine en retour (*par la Prop. 40*). Ainsi, l'amant qui imagine qu'un autre hait l'objet de son amour imagine par là même que l'aimé est affecté de Haine, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) de Tristesse, et par suite (*par la Prop. 21*) il sera attristé, en ayant, comme cause de cette Tristesse, l'idée de celui qui hait l'objet aimé. C'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) qu'il haïra cet autre.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 46

Si l'on a été affecté par quelqu'un d'une classe ou d'une nation différente de la sienne, d'une Joie ou d'une Tristesse qu'accompagne, comme par sa cause, l'idée de cet homme sous le nom générique de sa classe ou de sa nation, on aimera ou on haïra non seulement cet homme, mais encore tous ceux qui appartiennent à sa classe ou à sa nation⁶⁴.

DÉMONSTRATION

La démonstration de ce fait résulte avec évidence de la Proposition 16 de cette Partie.

PROPOSITION 47

La Joie qui naît du fait que nous imaginons l'objet de notre haine comme détruit⁶⁵ ou affecté d'un autre mal ne naît pas sans quelque Tristesse de l'âme.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par la Proposition 27 de cette Partie. Car dans la mesure où nous imaginons qu'un objet semblable à nous est affecté de Tristesse, nous sommes attristés.

SCOLIE

Cette Proposition peut aussi se démontrer par le Corollaire de la Proposition 17 de la Partie II. Chaque fois en effet que nous nous souvenons d'un objet, nous le considérons comme présent, bien qu'il n'existe pas en acte, et le Corps est affecté selon la même modalité. C'est pourquoi, en tant que le souvenir de cet objet est vivace, l'homme est déterminé à le considérer avec Tristesse ; et, tant que dure l'image de l'objet, cette détermination est certes réprimée, mais non pas supprimée⁶⁶, par le souvenir des choses qui excluent l'existence du premier objet : l'homme ne se réjouit donc que dans la mesure où cette détermination est réprimée. De là provient que cette Joie naissant du mal subi par l'objet de notre haine

se répète chaque fois que nous nous souvenons de cet objet. Comme nous l'avons dit en effet, puisque l'image de l'objet enveloppe l'existence de celui-ci, lorsqu'elle est excitée, elle détermine l'homme à la considérer avec la même Tristesse que celle qu'il avait l'habitude d'éprouver lorsqu'il la considérait dans son existence. Mais comme il a relié à l'image de l'objet d'autres images qui en excluent l'existence, cette détermination à la Tristesse est dès lors réprimée, et l'homme se réjouit de nouveau, et cela chaque fois que le processus se répète. C'est pour cette raison que les hommes se réjouissent chaque fois qu'ils se souviennent d'un mal antérieur, et qu'ils prennent plaisir à conter des périls dont ils sont libérés. Lorsqu'en effet ils imaginent quelque péril, ils le considèrent comme futur et sont déterminés à le craindre. Mais cette détermination est réprimée à nouveau par l'idée de liberté qu'ils ont liée à l'idée de ce péril tandis qu'ils en étaient libérés, et cette idée leur rend de nouveau la sécurité, et c'est pourquoi, de nouveau, ils se réjouissent.

PROPOSITION 48

L'Amour et la Haine, par exemple envers Pierre, sont détruits si la Tristesse qu'enveloppe celle-ci, et la Joie qu'enveloppe celui-là, sont liés à l'idée d'une autre cause ; et ces deux affects sont réduits dans la mesure où nous imaginons que Pierre ne fut pas la seule cause de la Tristesse ou de la Joie.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par la seule Définition de l'Amour et de la Haine, que l'on verra dans le Scolie de la Proposition 13 de cette Partie. Car si la Joie est appelée Amour, et la Tristesse Haine à l'égard de Pierre, c'est pour cette seule raison que Pierre est considéré comme la cause de ces affects de Joie ou de Tristesse. Ce motif étant supprimé entièrement ou en partie, l'affect se rapportant à Pierre est entièrement ou partiellement réduit.

PROPOSITION 49

L'Amour et la Haine doivent être plus grands, à cause égale, envers un objet que nous imaginons être libre qu'envers un objet nécessaire.

DÉMONSTRATION

Un objet que nous imaginons libre doit (*par la Déf. 7, Part. II*) être perçu par soi, sans relation aux autres. Si donc nous imaginons qu'il est une cause de Joie ou de Tristesse, par là même (*par le Scol. de la Prop. 13*) nous l'aimerons ou le haïrons, et cela (*par la Prop. précéd.*) de l'Amour ou de la Haine les plus grands qui puissent naître d'un affect donné. Mais si l'objet qui est la cause de cet affect est imaginé comme nécessaire, alors (*par la même Déf. 7, Part. I*) nous imaginons qu'il est cause non pas à lui seul, mais en liaison avec d'autres objets, et ainsi (*par la Prop. précéd.*) l'Amour et la Haine envers lui seront moindres.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Il suit de là que, se considérant comme libres, les hommes éprouvent les uns pour les autres un Amour et une Haine plus grands que pour tout autre objet. À cela s'ajoute d'ailleurs l'imitation des affects, au sujet de laquelle on verra les Propositions 27, 34, 40 et 43 de cette Partie.

PROPOSITION 50

Tout objet peut être par accident cause d'Espoir ou de Crainte.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition se démontre de la même façon que la Proposition 15 de cette Partie, qu'on verra en même temps que le Scolie de la Proposition 18 de cette Partie.

SCOLIE

On appelle bons ou mauvais présages les choses qui par accident sont causes d'Espoir ou de Crainte. En tant qu'ils sont causes d'Espoir ou de Crainte, ces présages sont en outre (*par la Déf. de l'Espoir et de la Crainte qu'on verra au Scol. 2 de la Prop. 18*) causes de Joie ou de Tristesse, et par conséquent (*par le Corol. de la Prop. 15*) nous les aimons ou les haïssons comme tels et (*par la Prop. 28*) nous nous efforçons de les utiliser comme moyens d'accéder à nos fins, ou de les écarter comme obstacles ou sources de Craintes. Il suit en outre de la Proposition 25 de cette Partie, que nous sommes par nature constitués de telle sorte que nous croyons aisément ce que nous espérons et difficilement ce que nous craignons, et que nous sommes amenés à le surestimer ou à le sous-estimer. C'est de là que sont nées partout les Superstitions qui tourmentent les hommes. Je ne pense pas d'ailleurs qu'il soit utile d'énumérer les fluctuations de l'âme qui naissent de l'Espoir et de la Crainte, dès lors qu'il suit de la seule définition de ces affects qu'il n'y a pas d'Espoir sans Crainte, ni de Crainte sans Espoir (comme nous l'expliquerons mieux en son temps) ; et puisque nous aimons ou haïssons les choses en tant que nous les espérons ou les craignons, chacun pourra aisément appliquer à l'Espoir et à la Crainte ce que nous avons dit de l'Amour et de la Haine.

PROPOSITION 51

Des hommes différents peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes manières en des moments différents.

DÉMONSTRATION

Le Corps humain (*par le Post. 3, Part. II*) peut être affecté par les corps extérieurs selon de nombreuses modalités. Aussi, deux hommes peuvent-ils être affectés dans le même temps de manières fort différentes ; et (*par l'Ax. 1 venant*

après le Lemme 3 qui suit la Prop. 13, Part. II) ils peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet. Ensuite (par le même Post.), le Corps humain peut être affecté tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. Par conséquent (par le même Ax.) il peut être affecté de différentes manières par un seul et même objet en des moments différents.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous comprenons ainsi qu'il puisse arriver que l'un haïsse ce que l'autre aime, que celui-ci craigne ce que celui-là ne craint pas, qu'un seul et même individu aime aujourd'hui ce qu'hier il haïssait, et ose aujourd'hui ce qu'il craignait hier. Et puisque chacun juge selon ses affects de ce qui est bien ou de ce qui est mal, de ce qui est meilleur et de ce qui est pire (voir le Scol. de la Prop. 39), les hommes peuvent varier autant selon le jugement que selon l'affectivité*. De là provient le fait que, comparant les hommes les uns aux autres, nous les distinguons par la seule différence constituée par leurs affects, et que nous appelons les uns intrépides, les autres timorés, d'autres enfin par d'autres noms. J'appelle par exemple *intrépide* celui qui méprise le danger dont j'ai habituellement peur. Si je considère le fait que son Désir de retourner le mal à celui qu'il hait, et le bien à celui qu'il aime, n'est pas réprimé par la crainte d'un mal qui habituellement me retient, je l'appellerai *audacieux*. Celui-là me paraîtra *timoré* qui craint le mal que j'ai l'habitude de mépriser, et si, en outre, je considère que son Désir est réprimé par la crainte d'un mal qui ne peut m'arrêter, je dirai qu'il est *pusillanime*. Et c'est ainsi que chacun jugera. Enfin, en raison de cette nature de l'homme et de l'instabilité de son jugement, par le fait aussi que l'homme ne juge des choses que par son affectivité, et parce que les choses qui selon lui conduisent à la Joie ou à la Tristesse et qu'il s'efforce pour cela (par la

* J'ai montré, dans le Corol. de la Prop. 11 de la Partie II, comment cela pouvait se produire, bien que l'Esprit humain fût une partie de l'entendement divin.

Prop. 28) de réaliser ou de combattre, ne sont bien souvent qu'imaginaires – pour ne rien dire des autres causes de l'incertitude des choses, que j'ai analysées dans la Partie II – par toutes ces raisons, donc, on peut aisément comprendre que l'homme puisse être souvent lui-même la cause par laquelle il s'attriste ou par laquelle il se réjouit, c'est-à-dire qu'il soit affecté aussi bien d'une Tristesse que d'une Joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause. C'est pourquoi nous comprenons aisément ce qu'est le Repentir, et ce qu'est la Satisfaction de soi. *Le Repentir, en effet, est une Tristesse accompagnée de l'idée de soi-même comme cause, et la Satisfaction de soi une Joie accompagnée de l'idée de soi-même comme cause*, et ces affects sont extrêmement violents, parce que les hommes se croient libres (*voir la Prop. 49*).

PROPOSITION 52

Un objet que nous avons perçu en même temps que d'autres objets, ou que nous imaginons n'avoir en soi rien qui ne soit commun à plusieurs objets, ne sera pas considéré par nous durant un temps aussi long qu'un objet dont nous imaginons qu'il a quelque chose de singulier.

DÉMONSTRATION

Dès que nous imaginons un objet que nous avons vu en même temps que d'autres, nous nous souvenons de ceux-là (*par la Prop. 18, Part. II, dont on verra aussi le Scol.*), et ainsi nous passons aussitôt de la considération d'un objet à la considération d'un autre. C'est aussi le cas d'un objet dont nous imaginons qu'il n'a en soi rien qui ne soit commun à plusieurs autres. Car, par là même, nous supposons qu'en lui nous ne considérons rien que nous n'ayons déjà vu en d'autres. Quand, au contraire, nous supposons que nous imaginons dans un objet quelque chose de singulier que nous n'avons jamais vu auparavant, nous ne disons rien d'autre sinon que l'Esprit n'a rien en lui, pendant qu'il considère cet objet, qui le fasse passer à la considération d'un autre objet.

Aussi est-il déterminé à le considérer exclusivement. Donc, un objet, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette affection de l'Esprit, c'est-à-dire cette imagination d'une chose singulière en tant qu'elle est exclusive dans l'Esprit, s'appelle *Admiration* ; si elle est provoquée par un objet dont nous avons peur, on la nomme *Épouvante*, parce que l'Admiration d'un mal tient l'homme à ce point suspendu à la considération de ce mal qu'il est incapable de penser à d'autres objets qui lui permettraient de l'éviter. Mais si ce que nous admirons est la prudence d'un homme, son activité, ou quelque autre qualité de ce genre, l'Admiration s'appelle alors *Vénération*, parce que nous considérons, en ce cas, que cet homme nous surpasse de beaucoup. Autrement, nous l'appellerons *Horreur*, si c'est la colère ou l'envie, par exemple, qui nous ont frappés. Si nous admirons la prudence, l'activité, etc. d'un homme que nous aimons, notre Amour sera par là même plus grand (*par la Prop. 12*), et l'on appelle *Ferveur* cet Amour lié à l'Admiration ou à la Vénération. Nous pouvons également concevoir de cette façon la Haine, l'Espoir, la Sécurité et les autres affects liés à l'Admiration. Nous pourrions ainsi déduire plus d'affects qu'on n'a l'habitude d'en désigner par les termes reçus. Il apparaît ainsi que les noms des Affects furent inventés beaucoup plus à partir d'une expérience vulgaire qu'à partir d'une connaissance attentive de ces Affects.

À l'Admiration s'oppose le *Mépris* dont la cause néanmoins réside le plus souvent dans le fait, par exemple, que voyant quelqu'un admirer, aimer, craindre quelque chose, ou dans le fait qu'un objet paraissant au premier abord semblable aux objets que nous admirons, que nous aimons, que nous craignons, etc. (*par la Prop. 15 et son Corol., et par la Prop. 27*), nous sommes déterminés d'abord à l'admirer, à l'aimer, à le craindre, etc. mais ensuite, par sa seule présence, ou par un examen plus attentif, nous sommes contraints d'en nier tout ce qui pourrait être une source d'Admiration, d'Amour, de Crainte, etc., l'Esprit est alors déterminé par la présence

même de l'objet à penser beaucoup plus aux qualités qui ne sont pas en lui qu'à celles qui y sont, alors que, au contraire, de la présence d'un objet on passe ordinairement à la pensée des qualités qui sont en lui. En outre, de même que la Ferveur naît de l'Admiration d'un objet que nous aimons, la *Dérision* naît du Mépris d'un objet que nous haïssons ou que nous craignons, et le *Dédain* vient du Mépris de la sottise, comme la Vénération vient de l'Admiration de la prudence. Nous pouvons enfin concevoir l'Amour, l'Espoir, la Gloire et d'autres Affects liés au Mépris, puis déduire de là de nouveaux Affects qu'on ne distingue pas ordinairement par des termes particuliers.

PROPOSITION 53

Lorsque l'Esprit se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il se réjouit, et cela d'autant plus qu'il s' imagine plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir.

DÉMONSTRATION

L'homme ne se connaît lui-même que par les affections du Corps et leurs idées (*par les Prop. 19 et 23, Part. II*). Quand donc il arrive que l'Esprit puisse se considérer lui-même, on suppose par là même qu'il passe à une perfection plus grande, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) qu'il est affecté de Joie, et cela d'autant plus qu'il s' imagine plus distinctement lui-même, ainsi que sa puissance d'agir.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Plus l'homme s' imagine être loué par les autres, plus cette Joie est favorisée. Car plus il imagine qu'il est loué par les autres, plus grande est la Joie dont il imagine que les autres sont affectés par lui, ayant en même temps l'idée de lui-même (*par le Scol. de la Prop. 29*) ; et ainsi (*par la Prop. 27*) il est affecté lui-même d'une Joie plus grande qu'accompagne l'idée de lui-même.

PROPOSITION 54

L'Esprit s'efforce d'imaginer cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir.

DÉMONSTRATION

L'effort de l'Esprit, c'est-à-dire sa puissance, est l'essence même de cet Esprit (*par la Prop. 7*). Or l'essence de l'Esprit (*comme il est connu de soi*) affirme cela seulement que l'Esprit est et peut, et non pas ce qu'il n'est pas et ne peut pas. C'est pourquoi il s'efforce d'imaginer cela seulement qui affirme, c'est-à-dire qui pose sa propre puissance d'agir.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 55

Quand l'Esprit imagine son impuissance il est par là même attristé.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'Esprit affirme cela seulement que l'Esprit est et peut, c'est-à-dire qu'il est de la nature de l'Esprit d'imaginer cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir (*par la Prop. précéd.*). Lorsque nous disons, par conséquent, que l'Esprit se considérant lui-même imagine son impuissance, nous ne disons rien d'autre que cela : tandis que l'Esprit s'efforce d'imaginer quelque chose qui pose sa propre puissance d'agir, son effort est réprimé, c'est-à-dire que (*par le Scol. de la Prop. 11*) l'Esprit lui-même est attristé.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Plus on s' imagine être blâmé par les autres, plus cette Tristesse est favorisée. Cela se démontre comme le Corollaire de la Proposition 53 de cette Partie.

SCOLIE

Cette Tristesse accompagnée de l'idée de notre faiblesse s'appelle *Humilité* ; et la Joie qui naît de la considération de nous-même se nomme *Amour de soi* ou *Satisfaction de soi*. Et, parce qu'elle se reproduit chaque fois que l'homme considère ses propres vertus, c'est-à-dire sa puissance d'agir, chacun s'empresse de raconter ses faits et gestes et d'étaler ostensiblement ses forces physiques et morales. C'est pour cette raison, aussi, que les hommes sont une charge les uns pour les autres. Il suit également de là que les hommes sont envieux par nature (*voir le Scol. de la Prop. 24 et le Scol. de la Prop. 32*) c'est-à-dire qu'ils se réjouissent de la faiblesse de leurs semblables et s'attristent au contraire de leur vertu. Chaque fois en effet qu'on imagine ses propres actions, on est affecté de Joie (*par la Prop. 53*), et cela d'autant plus qu'on imagine que ces actions expriment plus de perfection et sont connues plus distinctement, c'est-à-dire (*par ce qui est dit dans le Scol. I de la Prop. 40, Part. II*) qu'on peut davantage les distinguer des autres actions et les considérer comme des réalités singulières. C'est pourquoi l'on se réjouit au maximum de la considération de soi-même lorsqu'on observe en soi quelque chose que l'on nie d'autrui. On ne se réjouira pas autant si ce qu'on affirme de soi se rapporte à l'idée générale d'homme ou d'être vivant ; on s'attristera au contraire si l'on imagine que nos actions sont inférieures à celles d'autrui. On s'efforcera d'ailleurs (*par la Prop. 28*) d'éloigner cette Tristesse en interprétant faussement les actions de ses semblables ou en embellissant les siennes autant qu'on le peut. Il apparaît donc que les hommes sont enclins par nature à la Haine et à l'Envie, à la nature s'ajoutant d'ailleurs l'éducation. Les parents, en effet, incitent ordinairement leurs enfants à la vertu par le seul stimulant de l'honneur et de l'Envie. Peut-être reste-t-il une objection à faire, car il n'est pas rare que nous admirions les vertus des hommes, et que nous les vénérions. Pour l'écartier, j'ajouterai le Corollaire suivant.

COROLLAIRE

Personne n'envie la vertu d'un autre, s'il n'est son égal.

DÉMONSTRATION

L'Envie est la Haine elle-même (*voir le Scol. de la Prop. 24*), c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 13*) une Tristesse, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) une affection par laquelle est réprimée la puissance d'agir de l'homme, ou son effort. Mais l'homme (*par le Scol. de la Prop. 9*) ne s'efforce d'accomplir et ne désire rien qui ne puisse découler de sa nature telle qu'elle est donnée. C'est pourquoi l'homme ne désirera affirmer de lui-même aucune puissance d'agir, ou (ce qui est identique) aucune vertu qui serait le propre de la nature d'un autre et étrangère à la sienne. C'est pourquoi son Désir ne peut être réprimé, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11*) que lui-même ne peut être attristé par le fait d'observer quelque vertu chez un être dissemblable, et ne peut par conséquent l'envier. Mais il enviera son égal dont la nature est supposée semblable à la sienne.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Si, comme nous l'avons dit au Scolie de la Proposition 52 de cette Partie, nous vénérons un homme parce que nous admirons sa prudence, son courage, etc., c'est que (*selon une évidence tirée de la Prop. précéd.*) ces vertus lui appartiennent de façon singulière, et ne sont pas imaginées comme des manières d'être communes à notre nature. C'est pourquoi nous ne les envions pas plus qu'aux arbres la hauteur et aux lions le courage, etc.

PROPOSITION 56

Il y a autant d'espèces de Joie, de Tristesse ou de Désir, et par conséquent autant d'espèces de chacun des affects qui en sont composés, comme la Fluctuation de l'âme, ou qui en

dérivent, comme l'Amour, la Haine, l'Espoir, la Crainte, etc. qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés.

DÉMONSTRATION

La Joie, la Tristesse, et par conséquent les affects qui en sont composés ou qui en dérivent, sont des passions (*par le Scol. de la Prop. 11*). Nous sommes d'ailleurs nécessairement passifs (*par la Prop. 1*) en tant que nous avons des idées inadéquates, et seulement dans cette mesure (*par la Prop. 3*), c'est-à-dire que (*voir le Scol. 1 de la Prop. 40, Part. II*) nous sommes nécessairement passifs en tant seulement que nous imaginons, ou, en d'autres termes (*voir la Prop. 17, Part. II, et son Scol.*), en tant que nous sommes affectés d'un affect qui enveloppe la nature de notre Corps et celle d'un corps extérieur. Aussi, la nature de chaque passion doit-elle nécessairement être expliquée de telle sorte que s'exprime la nature de l'objet par lequel nous sommes affectés. C'est ainsi que la Joie qui naît d'un objet, par exemple A, enveloppe la nature de cet objet A, et que la Joie qui naît de l'objet B enveloppe la nature de l'objet B. Ces deux affects de Joie sont donc différents par nature, parce qu'ils naissent de causes dont la nature est différente. L'affect de Tristesse qui naît d'un objet est également différent, par nature, de la Tristesse qui naît d'une autre cause, et il faut aussi l'entendre de l'Amour, de la Haine, de l'Espoir, de la Crainte, de la Fluctuation d'âme, etc. : il y a donc nécessairement autant d'espèces de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine, etc. que d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés. Quant au Désir, il est l'essence même de chacun, c'est-à-dire sa nature, en tant qu'elle est déterminée, à partir d'une constitution donnée, à accomplir quelque chose (*voir le Scol. de la Prop. 9*). Ainsi, dès lors que chacun, par des causes extérieures, est affecté de telle ou telle espèce de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine, etc., c'est-à-dire dès lors que sa nature est constituée de telle ou telle façon, son Désir sera nécessairement tel ou tel, et la nature d'un Désir différera de celle d'un autre Désir, autant que les affects d'où ils naissent diffèrent entre eux. Il y a donc autant d'espèces de Désirs, qu'il

y a d'espèces de Joie, de Tristesse, d'Amour, etc., et par suite (*par ce qui a déjà été démontré*) qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Parmi ces espèces d'affects, qui (*par la Prop. précéd.*) doivent être fort nombreux, les plus connus sont l'*Intempérance*, l'*Ivrognerie*, la *Luxure*, l'*Avarice* et l'*Ambition*, tous ces termes n'étant que des désignations de l'Amour ou du Désir expliquant la nature de l'un ou l'autre de ces affects par les objets auxquels ils se rapportent. Par Intempérance⁶⁷, Ivrognerie, Luxure⁶⁸, Avarice et Ambition, nous n'entendons rien d'autre en effet qu'un Amour ou un Désir immodéré de la chère, de la boisson, de l'union sexuelle, des richesses et de la gloire. Ces affects, en tant que nous les distinguons des autres par leurs objets, n'ont pas de contraire. Car la *Tempérance*, la *Sobriété* et la *Chasteté*, qu'on oppose ordinairement à l'Intempérance, à l'Ivrognerie et à la Luxure, ne sont pas des affects, ou⁶⁹ des passions, mais elles révèlent la puissance de l'âme qui dirige ces affects. Je ne puis expliquer ici les autres espèces d'Affects (aussi nombreux que les espèces d'objets), et si même je le pouvais, ce ne serait pas nécessaire. Car pour déterminer, comme nous le sommes proposé au début, la force des affects et le pouvoir que l'Esprit peut exercer sur eux, il nous suffit de disposer d'une définition générale de chaque affect. Il nous suffit, dis-je, de comprendre les propriétés communes des Affects et de l'Esprit, pour être en mesure de déterminer de quelle nature et de quel degré est la puissance de l'Esprit dans la direction et la répression des Affects. Bien qu'il y ait une grande différence entre tel et tel affect d'Amour, de Haine, ou de Désir, entre l'Amour qu'on a, par exemple, pour ses enfants, et celui qu'on a pour sa femme, il ne nous est donc pas nécessaire de connaître ces différences et de pousser plus loin l'étude de la nature et de l'origine des affects.

PROPOSITION 57

*Un affect quelconque, chez un individu donné, se distingue autant de l'affect d'un autre individu que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre*⁷⁰.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente par l'Axiome 1, après le Lemme 3 qui suit le Scolie de la Proposition 13 de la Partie II. Néanmoins, nous le démontrerons à partir des trois affects primitifs.

Tous les affects se rapportent au Désir, à la Joie ou à la Tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Mais le Désir est la nature même de chacun, ou son essence (*voir sa Définition dans le Scol. de la Prop. 9*). Le Désir de chaque individu se distingue donc du Désir d'un autre individu autant que la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Ensuite, la Joie ou la Tristesse sont des passions par lesquelles la puissance de chacun, ou son effort pour persévérer dans son être, est accrue ou réduite, secondée ou réprimée (*par la Prop. 11 et son Scol.*). Mais, par l'effort pour persévérer dans son être, en tant qu'on le rapporte simultanément à l'Esprit et au Corps, nous entendons l'Appétit et le Désir (*voir le Scol. de la Prop. 9*). La Joie ou la Tristesse sont donc le Désir même, ou l'Appétit, en tant qu'il est accru ou réduit, secondé ou réprimé par une cause extérieure, c'est-à-dire que (*par le même Scol.*) Joie et Tristesse sont la nature même de chacun. C'est pourquoi la Joie ou la Tristesse de l'un se distingue de la Joie ou de la Tristesse de l'autre, autant que la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ; et par conséquent, un affect quelconque chez un individu donné se distingue autant de l'affect d'un autre, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Il suit de là que les affects des animaux, qu'on dit privés de Raison (nous ne pouvons douter en effet que les bêtes

n'aient une sensibilité interne, dès lors que nous connaissons l'origine de l'Esprit), différent⁷¹ autant des affects de l'homme que leur nature diffère de la nature humaine. On attribue et au cheval et à l'homme un Désir de procréer ; mais à l'un c'est un Désir de cheval et à l'autre, un Désir d'homme. De même, le Désir sexuel et l'Appétit des insectes, des poissons ou des oiseaux doivent être différents chez les uns et chez les autres. Aussi, bien que chaque individu soit content de sa nature et s'en réjouisse, la vie dont chacun est satisfait et ce contentement même ne sont rien d'autre que l'idée ou l'âme de l'individu. C'est pourquoi le contentement d'un individu se distingue de celui d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. On peut enfin conclure de la Proposition précédente que la différence n'est pas mince non plus entre le contentement qui mène l'ivrogne, par exemple, et le contentement dont jouit le Philosophe, fait que j'ai voulu noter en passant. Voilà pour les affects qui se rapportent à l'homme en tant qu'il est passif. Il me reste à ajouter quelques remarques sur les affects qui se rapportent à lui en tant qu'il agit.

PROPOSITION 58

En plus de la Joie et du Désir qui sont des passions, il existe d'autres affects de Joie et de Désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons.

DÉMONSTRATION

Quand l'Esprit se conçoit lui-même avec sa puissance d'agir, il se réjouit (*par la Prop. 53*) : or l'Esprit se considère nécessairement lui-même quand il conçoit une idée vraie, c'est-à-dire adéquate (*par la Prop. 43, Part. II*). D'autre part, l'Esprit conçoit certaines idées adéquates (*par le Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II*). Donc il se réjouit dans la mesure où il conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (*par la Prop. 1*) en tant qu'il agit. En outre, en tant qu'il a des idées claires et distinctes, en tant également qu'il a des idées confuses, l'Esprit s'efforce de persévérer dans son être (*par la Prop. 9*). Or,

par effort, nous entendons le Désir (*par le Scol. de la même Prop.*). Le Désir se rapporte donc à nous, en tant également que nous comprenons, c'est-à-dire⁷² (*par la Prop. 1*) en tant que nous agissons.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 59

Parmi tous les affects qui se rapportent à l'Esprit, en tant qu'il agit, il n'en est pas qui ne se rapporte à la Joie ou au Désir.

DÉMONSTRATION

Tous les affects se rapportent au Désir, à la Joie ou à la Tristesse, comme le montrent les définitions que nous en avons données. Mais nous entendons par Tristesse ce qui réduit ou réprime la puissance de penser de l'Esprit (*par la Prop. 11 et son Scol.*). Ainsi, en tant que l'Esprit est attristé, son pouvoir de comprendre, c'est-à-dire d'agir (*par la Prop. 1*) est réduit ou réprimé. Il n'y a donc pas d'affect de Tristesse qui puisse se rapporter à l'Esprit, en tant qu'il agit. Seuls les affects de Joie et de Désir (*par la Prop. précéd.*) peuvent lui être rapportés en tant qu'il est actif.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Je ramène à la *Force d'âme* toutes les actions résultant des affects qui se rapportent à l'Esprit, en tant qu'il comprend, et je divise cette Force d'âme en Fermeté et en Générosité. Par *Fermeté* j'entends un *Désir par lequel un individu s'efforce sous le seul commandement de la Raison de conserver son être*. Mais par *Générosité* j'entends un *Désir par lequel un individu, sous le seul commandement de la Raison, s'efforce de seconder les autres et de se lier à eux par l'amitié*. Je rapporte donc à la Fermeté les actions qui visent seulement l'utilité de l'agent, et à la Générosité celles qui visent en plus l'utilité d'autrui. Ainsi donc la Tempérance, la Sobriété et la Présence d'esprit

devant le danger sont des espèces de Fermeté ; mais la Modestie, la Clémence, etc. sont des espèces de Générosité.

Je pense donc avoir expliqué et déduit par leurs causes premières les principaux affects et les plus importantes fluctuations de l'âme qui naissent de la composition des trois affects primitifs, à savoir : le Désir, la Joie et la Tristesse. De tout cela il ressort que nous sommes agités de multiples façons par les causes extérieures et que, tels les flots agités par des vents contraires, nous sommes ballottés en tous sens, ignorants de notre avenir et de notre destin. Mais j'ai dit n'avoir analysé que les principaux conflits de l'âme⁷³, et non pas tous ceux qui peuvent exister. Car, en utilisant la même méthode que ci-dessus, nous pouvons aisément montrer que l'Amour peut être joint au Repentir, au Dédain, à la Honte, etc. Bien mieux, je crois qu'il est clairement établi que les affects peuvent se composer entre eux selon tant de manières, et que tant de variations peuvent naître de ces combinaisons, qu'il est impossible d'en déterminer le nombre. Mais il suffit à mon dessein d'avoir énuméré les principaux affects : ceux que j'ai omis auraient plus un intérêt de curiosité qu'une utilité véritable. Il reste cependant à noter, à propos de l'Amour, une chose qui arrive fort souvent : pendant que nous jouissons de l'objet que nous désirions, le Corps peut acquérir par cette jouissance même une nouvelle structure par laquelle il est autrement déterminé, et telle que d'autres images sont excitées en lui, tandis que, simultanément, l'Esprit commence à imaginer d'autres choses et à désirer d'autres objets. Lorsque, par exemple, nous imaginons quelque mets dont ordinairement nous nous délectons, nous désirons par là même en jouir, c'est-à-dire en manger. Mais tandis que nous en jouissons ainsi, l'estomac se remplit et le Corps reçoit une autre structure. Si donc, le Corps étant dans ce nouvel état, l'image de cet aliment se maintient, parce qu'il est présent, et si, par suite, se maintient aussi l'effort, c'est-à-dire le Désir d'en manger, à cet effort ou Désir, s'opposera ce nouvel état, et ainsi la présence de l'aliment que nous désirions deviendra odieuse, et c'est là ce que nous appelons Répugnance et Dégout. J'ai négligé en outre les affections corporelles externes qu'on observe dans les affects, tels le tremblement, la

pâleur, les sanglots, le rire, etc., parce qu'elles se rapportent exclusivement au Corps, sans relation aucune à l'Esprit. Il convient enfin de faire certaines remarques à propos des définitions des affects. Pour ce faire je vais reprendre ces définitions d'une manière ordonnée, en intercalant pour chacune d'elles les commentaires indispensables.

DÉFINITIONS DES AFFECTS

I

Le *Désir* est l'essence même de l'homme⁷⁴ en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à accomplir une action.

EXPLICATION

Nous avons dit plus haut, dans le Scolie de la Proposition 9 de cette Partie, que le Désir est l'Appétit avec la conscience de lui-même. Or l'appétit est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est déterminée à faire ce qui est utile à sa conservation. Mais, dans le même Scolie, j'avais fait remarquer que je ne reconnais en fait aucune différence entre l'appétit humain et le Désir. Que l'homme en effet soit conscient de son appétit, ou qu'il ne le soit pas, l'appétit reste identique ; et c'est pourquoi, désireux d'éviter une apparente tautologie, je n'ai pas voulu expliquer le Désir par l'appétit, mais je me suis efforcé d'en donner une définition telle qu'elle permette de comprendre ensemble tous les efforts de la nature humaine que nous signifions par les termes d'appétit, de volonté, de désir ou d'impulsion⁷⁵. J'aurais pu dire en effet que le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose. Mais (*par la Prop. 23, Part. II*) il ne découlerait pas de cette définition que l'Esprit pût être conscient de son Désir ou appétit. C'est pourquoi, afin d'y impliquer la cause de cette conscience, il me fut nécessaire (*par la même Prop.*) d'ajouter : *en tant qu'elle est déterminée par une quelconque affection*

d'elle-même, etc. Car, par affection de l'essence de l'homme, nous entendons toute structure de cette essence, qu'elle soit innée ou acquise, qu'elle se conçoive selon le seul attribut de la Pensée ou le seul attribut de l'Étendue, ou qu'enfin elle se rapporte simultanément à ces deux attributs. J'entends donc ici par le terme de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, qui sont aussi variés que les divers états d'un même homme, et qui, fort souvent, sont tellement opposés les uns aux autres, que l'homme est tiré dans tous les sens et ne sait pas vers où se tourner.

II

La *Joie* est le passage d'une perfection moindre à une plus grande perfection.

III

La *Tristesse* est le passage d'une plus grande perfection à une perfection moindre.

EXPLICATION

Je dis passage. Car la Joie n'est pas la perfection même. Si l'homme, en effet, naissait avec la perfection à laquelle il passe, il la posséderait sans éprouver de Joie. Cela apparaîtra plus clairement par la Tristesse, qui lui est contraire. Personne ne saurait nier en effet que la Tristesse consiste dans le passage à une perfection moindre, mais non pas dans cette moindre perfection elle-même, puisque l'homme ne peut être attristé, dès lors qu'il participe à une perfection. Mais nous ne pourrions pas dire non plus que la Tristesse consiste dans la privation d'une perfection plus grande, puisque la privation n'est rien, tandis que la Tristesse est un affect en acte, ne pouvant donc consister en rien d'autre qu'en l'acte de passer à une perfection moindre, c'est-à-dire l'acte par lequel la puissance d'agir, en l'homme, est réduite ou réprimée (*voir le Scol. de la Prop. 11*). J'ometts les définitions de la Gaieté,

du Plaisir, de la Mélancolie et de la Douleur, parce que ces Affects se rapportent essentiellement au Corps, et ne sont que des espèces de Joie ou de Tristesse.

IV

L'Admiration est l'imagination d'un objet sur laquelle l'Esprit reste fixé, parce qu'aucune connexion ne relie cette imagination singulière aux autres imaginations. *Voir la Proposition 52 de cette Partie et son Scolie.*

EXPLICATION

Dans le Scolie de la Proposition 18 de la Partie II, nous avons montré que la raison pour laquelle l'Esprit passe de la considération d'un objet à la pensée d'un autre est le fait que les images des choses sont enchaînées entre elles et ordonnées de telle sorte que chaque image suive d'une autre. Or on ne peut concevoir qu'il en soit ainsi quand l'image d'une chose est neuve : l'esprit sera dès lors retenu dans la considération de cette seule chose jusqu'à ce qu'il soit déterminé par d'autres causes à penser d'autres objets. Considérée en elle-même, l'imagination d'une chose nouvelle est donc de même nature que les autres images, et c'est pourquoi je ne compte pas l'Admiration parmi les affects. Je ne vois pas de raison de le faire puisque cette distraction de l'Esprit ne provient pas d'une cause positive qui distrairait l'Esprit de toute autre pensée, mais du seul fait que manque une cause qui déterminerait l'Esprit à passer de la considération d'un objet à la pensée d'un autre. Je ne reconnais donc (*comme je l'ai dit dans le Scol. de la Prop. 11*) que trois affects primitifs ou premiers⁷⁶, à savoir la Joie, la Tristesse et le Désir ; et si j'ai parlé de l'Admiration, c'est pour la seule raison que l'usage s'est établi de désigner par d'autres noms certains affects dérivant des trois affects primitifs, lorsqu'ils se rapportent à des objets que nous admirons. C'est la même raison qui m'incite à joindre ici la définition du Mépris.

V

Le *Mépris* est l'imagination d'un objet, par laquelle l'Esprit est si peu touché que la présence même de l'objet l'incite à imaginer beaucoup plus les qualités qui ne sont pas en lui que celles qui s'y trouvent. *Voir le Scolie de la Proposition 52 de cette Partie.*

Je laisse de côté les définitions de la Vénération et du Dédain, parce que, à ma connaissance, aucun affect ne tire son nom de ces deux-là.

VI

L'*Amour* est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.

EXPLICATION

Cette définition explique d'une manière assez claire l'essence de l'Amour. Quand certains auteurs le définissent comme la volonté qu'a l'amant de s'unir à l'objet aimé, ils n'expriment pas par là l'essence de l'Amour, mais sa propriété⁷⁷. Mais comme ils n'ont pas saisi avec assez de précision cette essence de l'Amour, ils n'ont pas été capables non plus de poser un concept clair de sa propriété, et c'est pourquoi cette définition fut jugée par tous comme extrêmement obscure. Il convient de noter toutefois qu'en disant que cette propriété consiste, chez l'amant, dans l'union volontaire à l'objet aimé, je n'entends pas par volonté un consentement, ou une délibération de l'âme, c'est-à-dire un libre décret (nous avons démontré à la Prop. 48 de la Part. II que c'était là une fiction), non pas même un Désir de s'unir à l'objet aimé quand il est absent, ou de persévérer dans sa présence lorsqu'il est présent, puisque l'amour peut se concevoir sans l'un ou l'autre de ces Désirs. Par volonté j'entends au contraire la Satisfaction que l'amant trouve à la présence de l'objet aimé, satisfaction par laquelle la Joie de l'amant est renforcée ou au moins favorisée.

VII

La *Haine* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.

EXPLICATION

On saisira aisément ce qu'il convient de noter ici, par l'Explication de la Définition précédente. *Voir en outre le Scolie de la Proposition 13 de cette Partie.*

VIII

L'*Inclination* est une Joie qu'accompagne l'idée d'un objet qui est cause de Joie par accident.

IX

L'*Aversion* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un objet qui est cause de Tristesse par accident. *Voir à propos de ces affects le Scolie de la Proposition 15 de cette Partie.*

X

L'*Adoration*⁷⁸ est l'Amour pour celui que nous admirons.

EXPLICATION

Nous avons montré à la Proposition 52 de cette Partie que l'Admiration naît de la nouveauté d'une chose. Si donc il arrive que nous imaginions souvent ce que nous admirons, nous cesserons d'admirer. Nous voyons ainsi que l'affect d'Adoration peut aisément dégénérer en Amour simple.

XI

La *Dérision* est une Joie née du fait que nous imaginons qu'il se trouve quelque chose que nous méprisons dans l'objet de notre haine.

EXPLICATION

En tant que nous méprisons l'objet de notre haine, nous en nions l'existence (*voir le Scol. de la Prop. 52*), et dans cette mesure nous nous réjouissons (*par la Prop. 20*). Mais puisque nous supposons que l'objet de la dérision est cependant un objet de haine, cette joie n'est pas ferme. *Voir le Scolie de la Proposition 47 de cette Partie.*

XII

L'*Espoir* est une Joie inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous.

XIII

La *Crainte* est une Tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous. *À propos de ces affects, voir le Scolie 2 de la Proposition 18 de cette Partie.*

EXPLICATION

Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'Espoir sans Crainte ni de Crainte sans Espoir. En effet, celui qui est en suspens dans l'Espoir et incertain quant à l'issue d'un événement est supposé imaginer quelque chose qui exclut l'existence d'un événement futur. Dans cette mesure il est attristé (*par la Prop. 19*) et par conséquent, pendant qu'il est suspendu à l'Espoir, il craint que l'événement ne se produise pas. Celui qui, au contraire, est dans la Crainte, c'est-à-dire

incertain quant à l'avenir d'une chose qu'il hait, imagine aussi quelque cause qui exclut l'existence de cette chose ; et ainsi, dans cette mesure, il se réjouit (*par la Prop. 20*), et il a par là un Espoir que l'événement ne se produise pas.

XIV

La *Sécurité* est une Joie née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée.

XV

Le *Désespoir* est une Tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée.

EXPLICATION

Ainsi donc, la *Sécurité* naît de l'Espoir et le *Désespoir* naît de la Crainte lorsque est levée toute incertitude quant à l'issue d'un événement. Ces affects proviennent du fait que l'on imagine être là⁷⁹ l'objet passé ou futur, et qu'on le considère comme présent, ou bien du fait qu'on imagine d'autres choses excluant l'existence de ce qui nous avait jetés dans le doute. En effet (*par le Corol. de la Prop. 31, Part. II*), bien que nous ne puissions jamais être certains de l'issue des événements singuliers, il peut se faire pourtant que nous ne doutions pas de cette issue. Nous avons montré, en effet (*voir le Scol. de la Prop. 49, Part. II*), qu'autre chose est de ne pas douter d'une réalité, autre chose d'en avoir la certitude. C'est pourquoi il peut arriver que nous soyons affectés du même affect de Joie ou de Tristesse tant par l'image d'une chose passée ou future que par l'image d'une chose présente, comme nous l'avons démontré à la Proposition 18 de cette Partie, qu'on verra avec ses Scolies.

XVI

Le *Contentement*⁸⁰ est une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre notre Espoir.

XVII

La *Déception* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre notre Espoir.

XVIII

La *Commisération* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal survenu à un autre que nous imaginons être semblable à nous. Voir le *Scolie de la Proposition 22* et le *Scolie de la Proposition 27 de cette Partie*.

EXPLICATION

Entre la *Commisération* et la *Miséricorde* il ne semble y avoir aucune différence, sinon, peut-être, que la *Commisération* se rapporte à un affect singulier et la *Miséricorde* à une disposition habituelle.

XIX

La *Faveur* est un Amour pour quelqu'un ayant bien agi envers un autre.

XX

L'*Indignation* est une Haine pour quelqu'un ayant mal agi envers un autre.

EXPLICATION

Je sais bien que ces noms ont une autre signification dans l'usage courant. Mais mon dessein est d'expliquer non pas le sens des mots, mais la nature des choses⁸¹, et de désigner celles-ci par des termes dont la signification d'usage ne s'oppose pas entièrement au sens où je veux les employer. Qu'il suffise d'en être averti une seule fois. Quant à la cause de ces affects, qu'on se rapporte au Corollaire 1 de la Proposition 27 et au Scolie de la Proposition 22 de cette Partie.

XXI

La *Surestime* consiste, par Amour, à avoir de quelqu'un une meilleure opinion⁸² qu'il n'est juste.

XXII

La *Mésestime* consiste, par Haine, à avoir de quelqu'un une plus mauvaise opinion qu'il n'est juste.

EXPLICATION

La *Surestime* est donc un effet ou une propriété de l'Amour, et la *Mésestime* un effet de la Haine. *La Surestime* peut donc être également définie comme étant *l'Amour en tant qu'il affecte l'homme, de telle sorte qu'il estime l'objet aimé au-dessus de sa juste valeur, et la Mésestime comme étant la Haine qui affecte l'homme, de telle sorte qu'il estime l'objet haï au-dessous de sa juste valeur*. Sur ces affects, voir le Scolie de la Proposition 26 de cette Partie.

XXIII

L'*Envie* est la Haine en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il s'attriste du bonheur d'un autre et se réjouisse, au contraire, du malheur d'un autre.

EXPLICATION

À l'Envie s'oppose ordinairement la Miséricorde qui peut donc, en dépit de la signification du terme, se définir ainsi :

XXIV

La *Miséricorde* est l'Amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bonheur d'un autre et s'attriste au contraire du malheur d'un autre.

EXPLICATION

Sur l'Envie, voir en outre le Scol. de la Prop. 24 et le Scol. de la Prop. 32 de cette Partie. Tels sont les affects de Joie et de Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure comme cause, par soi ou par accident. Je passe maintenant aux affects qu'accompagne, comme cause, l'idée d'une chose intérieure.

XXV

La *Satisfaction de soi*⁸³ est une Joie née du fait que l'homme se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir.

XXVI

L'*Humilité* est une Tristesse née du fait que l'homme considère son impuissance, autrement dit sa faiblesse.

EXPLICATION

La Satisfaction de soi s'oppose à l'Humilité en tant que nous désignons par là une Joie provenant du fait que nous contemplons notre puissance d'agir ; mais en tant que nous désignons aussi par Satisfaction de soi une Joie accompagnée de l'idée d'un acte que nous croyons issu d'un libre décret de

notre Esprit, elle s'oppose aussi au Repentir que nous définissons ainsi :

XXVII

Le *Repentir* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte que nous croyons issu d'un libre décret de notre Esprit.

EXPLICATION

Nous avons montré les causes de ces affects dans le Scolie de la Proposition 51 de cette Partie, dans les Propositions 53, 54 et 55, et dans le Scolie de cette dernière Proposition. Sur le libre décret, voir le Scolie de la Proposition 35 de la Partie II. Il convient en outre de noter ici qu'il n'est pas étonnant qu'en général la Tristesse suive des actes habituellement nommés *mauvais*, et la Joie des actes habituellement appelés *justes*. Car tout cela dépend essentiellement de l'éducation, comme on le comprend aisément par tout ce qui a été dit. Les parents, en désapprouvant les premiers et réprimandant souvent les enfants à leur propos, en louant et en exhortant souvent ceux-ci à accomplir les seconds, ont fait en sorte que des émotions de Tristesse fussent associées aux uns, et des émotions de Joie aux autres. Tout cela est d'ailleurs confirmé par l'expérience elle-même. Car la coutume et la Religion ne sont pas les mêmes pour tous. Au contraire, ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres, et ce qui est honnête pour certains sera vil pour d'autres⁸⁴. Aussi, selon l'éducation reçue par chacun, on se repent de certaines actions ou l'on s'en glorifie.

XXVIII

L'*Orgueil* consiste à avoir de soi-même, par Amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste.

EXPLICATION

L'Orgueil diffère donc de la Surestime par le fait que celle-ci se rapporte à un objet extérieur, tandis que celui-là se rapporte à l'homme même qui s'estime plus qu'à sa juste valeur. En outre, de même que la Surestime est un effet ou une propriété de l'Amour, l'Orgueil est un effet ou une propriété de l'Amour de soi, et il peut donc être aussi défini comme *l'Amour de soi, c'est-à-dire la Satisfaction de soi en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il s'estime plus qu'à sa juste valeur* (voir le Scol. de la Prop. 26)⁸⁵. Cet affect n'a pas de contraire. Car personne, par haine de soi, ne s'estime moins qu'à sa juste valeur ; et même personne ne se sous-estime en tant qu'il imagine ne pas pouvoir accomplir ceci ou cela. Tout ce qu'en effet l'on imagine ne pas pouvoir, on l'imagine nécessairement, et l'on est par cette imagination même disposé de telle sorte qu'on n'a effectivement pas le pouvoir qu'on imagine ne pas avoir. En effet, aussi longtemps qu'on imagine ne pas pouvoir ceci ou cela, on n'est pas déterminé à le faire et, par conséquent, il est impossible qu'on le fasse. Mais si, par contre, nous considérons ce qui dépend de la seule opinion, nous pourrions comprendre qu'il puisse se faire que l'homme s'estime moins qu'à sa vraie valeur. Il peut arriver en effet que quelqu'un, considérant dans la tristesse sa propre faiblesse, imagine être méprisé de tous, alors que les autres ne pensent à rien moins qu'à le mépriser. Un homme peut encore se sous-estimer si, dans le présent, il nie de soi quelque chose qui se rapporte au futur et dont il soit incertain, comme lorsqu'on nie qu'on puisse rien concevoir avec certitude, ou qu'on puisse désirer ou accomplir autre chose que bassesses et vilenies, etc. Nous pouvons dire aussi que quelqu'un s'estime moins qu'à sa juste valeur quand nous le voyons, par peur excessive de la honte, ne pas oser les actions que les autres, ses égaux, osent pourtant. Nous pouvons donc opposer à l'Orgueil cet affect que j'appellerai Mépris de soi ; car le Mépris de soi naît de l'Humilité, comme l'Orgueil naît de la Satisfaction de soi⁸⁶, et nous en pouvons donner la définition suivante :

XXIX

Le *Mépris de soi* consiste à avoir de soi-même, par Tristesse, une moins bonne opinion qu'il n'est juste.

EXPLICATION

Pourtant, c'est l'Humilité qu'on oppose couramment à l'Orgueil, mais c'est que l'on considère alors plus les effets que la nature de ces affects⁸⁷. Car on a coutume d'appeler orgueilleux celui qui se glorifie trop (*voir le Scol. de la Prop. 30*), celui qui ne rapporte de lui-même que les vertus et des autres que les vices, celui qui veut être préféré à tous et se présente avec la même gravité et les mêmes cérémonies qu'affichent ordinairement ceux qui sont placés fort au-dessus de lui. On appelle humble, au contraire, celui qui rougit aisément, avoue ses vices et rapporte les vertus d'autrui, s'efface devant tous et va enfin baissant la tête, négligeant de se parer. Ces affects, à savoir l'Humilité et le Mépris de soi, sont d'ailleurs fort rares. Car la nature humaine, considérée en soi, leur résiste autant qu'elle le peut (*voir les Prop. 13 et 54*). Aussi, ceux que l'on croit les plus humbles et les plus méprisés d'eux-mêmes sont bien souvent les plus ambitieux et les plus envieux⁸⁸.

XXX

La *Gloire* est une Joie qu'accompagne l'idée d'une action que nous imaginons louée par les autres.

XXXI

La *Honte* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une action que nous imaginons blâmée par les autres.

EXPLICATION

Voir sur ces affects le Scolie de la Proposition 30 de cette Partie. Mais il convient de noter ici la différence qu'il y a entre la Honte et la Pudeur. La Honte est en effet une Tristesse qui suit d'une action faite, et dont on a honte. Mais la Pudeur est la Crainte ou la Peur de la Honte, par laquelle l'homme est empêché d'accomplir quelque chose de vil. À la Pudeur, on oppose ordinairement l'Impudence, qui, en réalité, n'est pas un affect, comme je le montrerai en son lieu. Mais les noms des affects (je l'ai déjà fait remarquer) se réfèrent à leur usage plus qu'à leur nature.

J'ai ainsi terminé cette explication des affects de Joie et de Tristesse que je m'étais proposée. Je passe donc à ceux que je rapporte au Désir.

XXXII

Le *Regret* est un Désir, c'est-à-dire un Appétit de posséder un objet, Désir qui est simultanément favorisé par le souvenir de cet objet, et réprimé par le souvenir d'autres objets qui excluent l'existence de l'objet à poursuivre.

EXPLICATION

Lorsque nous nous souvenons d'un objet, nous l'avons souvent dit, nous sommes par là même disposés à le considérer avec un affect semblable à celui qui nous affecterait s'il était présent. Mais cette disposition, ou effort, est le plus souvent inhibée pendant la veille par les images des objets qui excluent l'existence de celui dont nous nous souvenons. Ainsi, lorsque nous nous rappelons un objet qui nous affecte d'un certain genre de Joie, nous nous efforçons par cela même, avec le même affect de Joie, de le considérer comme présent, et cet effort est aussitôt inhibé par le souvenir des choses qui excluent l'existence du premier objet dont nous nous souvenons. C'est pourquoi le Regret est en réalité la Tristesse contraire à la Joie qui naît de l'absence d'une chose haïe. Sur cette Joie, voir le Scolie de la Proposition 47 de

cette Partie. Mais, parce que le terme de Regret [*Desiderium*] semble se référer à l'idée de Désir, je rapporte cet affect aux affects du Désir.

XXXIII

L'Émulation est le Désir d'une chose, engendré⁸⁹ par le fait que nous imaginons que d'autres ont le même Désir.

EXPLICATION

De celui qui fuit parce qu'il voit les autres fuir, de celui qui a peur parce qu'il voit les autres avoir peur, et même de celui qui, parce qu'il a vu quelqu'un se brûler la main, retire la main et se recule comme s'il s'était lui-même brûlé la main, nous disons qu'ils imitent l'affect d'un autre, mais non pas qu'ils agissent par émulation. Ce n'est pas que nous puissions attribuer des causes différentes à l'émulation et à l'imitation, mais l'usage s'est établi de n'appeler émule que celui qui imite ce que nous jugeons être honnête, utile ou agréable. Sur la cause de l'Émulation, voir d'ailleurs la Proposition 27 de cette Partie, avec son Scolie. Sur la raison pour laquelle l'Envie se joint le plus souvent à cet affect, voir la Proposition 32 de cette Partie, avec son Scolie.

XXXIV

La *Reconnaissance* ou *Gratitude* est un Désir, ou une attention d'Amour, par laquelle nous nous efforçons de bien agir envers celui qui, par un même affect d'amour, a bien agi à notre égard. Voir la Proposition 39 et le Scolie de la Proposition 41 de cette Partie.

XXXV

La *Bienveillance* est un Désir de bien agir à l'égard de celui pour qui nous avons de la commisération. *Voir le Scolie de la Proposition 27 de cette Partie.*

XXXVI

La *Colère* est un Désir par lequel nous sommes incités, par la Haine, à faire subir un mal à celui que nous haïssons. *Voir la Proposition 39 de cette Partie.*

XXXVII

La *Vengeance* est un Désir par lequel nous sommes incités, par une Haine réciproque, à faire subir un mal à celui qui, par un affect identique, nous a causé un dommage. *Voir le Corollaire 2 de la Proposition 40 de cette Partie, avec son Scolie.*

XXXVIII

La *Cruauté* ou *Férocité* est un Désir par lequel nous sommes incités à faire subir un mal à celui que nous aimons, ou pour lequel nous avons de la commisération⁹⁰.

EXPLICATION

À la Cruauté s'oppose la Clémence qui n'est pas une passion, mais une puissance de l'âme par laquelle l'homme dirige la Colère et la Vengeance.

XXXIX

La *Peur* est un Désir d'éviter un mal que nous craignons, par un mal moindre. Voir le Scolie de la Proposition 39 de cette Partie.

XL

L'*Audace* est un Désir qui nous incite à accomplir un acte avec un risque que nos égaux craignent de prendre.

XLI

La *Pusillanimité* se dit de celui dont le Désir est réprimé par la crainte d'un danger que ses égaux osent affronter.

EXPLICATION

La Pusillanimité n'est donc rien d'autre que la crainte d'un mal que la plupart n'ont pas l'habitude de craindre ; c'est pourquoi je ne ramène pas cet affect aux affects du Désir. J'ai pourtant voulu l'expliquer ici, car, en tant que nous considérons le Désir, elle s'oppose en fait à l'affect de l'*Audace*.

XLII

L'*Épouvante* se dit de celui dont le Désir d'éviter un mal est réprimé par l'étonnement du mal qu'il craint.

EXPLICATION

L'*Épouvante* est donc une espèce de Pusillanimité. Mais, parce qu'elle naît d'une double peur, il est plus aisé de la définir comme la *Crainte qui, frappant l'homme stupéfait, ou hésitant, l'enchaîne au point qu'il ne peut écarter le danger*. Je dis *stupéfait*, en entendant que son Désir d'écarter le mal est réprimé par l'étonnement. Mais je dis *hésitant* en tant que

nous concevons ce Désir comme réprimé par la peur d'un autre mal qui le tourmente également : de là vient qu'il ne sait lequel des deux détourner⁹¹. À ce propos, voir le Scolie de la Proposition 39 et le Scolie de la Proposition 52 de cette Partie. En outre, sur la Pusillanimité et l'Audace, voir le Scolie de la Proposition 51 de cette Partie.

XLIII

L'*Humanité* ou la *Modestie* est un Désir de faire ce qui plaît à l'opinion, et d'éviter ce qui lui déplaît.

XLIV

L'*Ambition* est un Désir immodéré de la Gloire.

EXPLICATION

L'*Ambition* est un Désir par lequel tous les affects sont favorisés et fortifiés (*par les Prop. 27 et 31*). C'est pourquoi cet affect peut difficilement être vaincu. Car aussi longtemps qu'un homme est lié par un Désir, il est simultanément et nécessairement lié par cet affect. *Les meilleurs*, dit Cicéron, *sont les plus sensibles à la gloire. Même les philosophes qui écrivent des livres sur le mépris de la gloire, les signent de leur nom, etc.*

XLV

L'*Intempérance* est un Désir immodéré, ou même un Amour, des plaisirs de la table.

XLVI

L'*Ivrognerie* est un Désir immodéré et un Amour de la boisson.

XLVII

L'*Avarice* est un Désir immodéré et un Amour des richesses.

XLVIII

La *Luxure*⁹² est aussi un Désir et un Amour de l'union des corps.

EXPLICATION

Que ce Désir d'union sexuelle soit modéré ou ne le soit pas, on l'appelle habituellement Luxure. En outre, ces cinq affects (*comme je l'ai déjà fait remarquer au Scol. de la Prop. 56*) n'ont pas de contraire. Car la Modestie est une espèce d'Ambition, à propos de laquelle on verra le Scolie de la Proposition 29 de cette Partie. J'ai déjà indiqué, par ailleurs, que la Tempérance, la Sobriété et la Chasteté ne sont pas des passions mais des puissances de l'Esprit. Et, bien qu'il puisse se faire qu'un homme avare, ambitieux, ou timide s'abstienne des excès de table, de boisson, ou de sexe, l'Avarice, l'Ambition et la Peur ne sont cependant pas les contraires de l'intempérance, de l'ivrognerie, ou de la luxure. Car l'avare désire bien souvent se gorger de nourriture et de boissons aux dépens d'autrui. L'ambitieux, s'il espère n'être pas découvert, ne se modérera en rien, et s'il vit parmi les ivrognes et les lubriques il sera, par son ambition même, plus enclin aux mêmes vices. Le timide, enfin, fait ce qu'il ne veut pas. Jetterait-il ses richesses à la mer pour éviter la mort, l'avare demeurerait avare, et si le lubrique est triste de ne pouvoir agir selon ses vœux, il ne cesse pas pour autant d'être lubrique. D'une manière générale, ces affects ne concernent pas tant les actes mêmes de manger, de boire, etc. que le Désir et l'Amour de ces actes. On ne peut donc rien opposer à ces affects, si ce n'est la Générosité et la Force d'âme, dont nous parlerons plus loin.

Je passe sous silence les définitions de la Jalousie et des autres conflits de l'âme⁹³, aussi bien parce qu'ils naissent de

la composition des affects que nous avons déjà définis, que parce que la plupart d'entre eux ne sont désignés par aucun terme. Cela montre bien que, pour l'utilité pratique, il suffit de les connaître d'une façon générale. Il est d'ailleurs évident, par les Définitions des affects que nous avons expliquées, qu'ils naissent tous du Désir, de la Joie ou de la Tristesse ou, plutôt, qu'ils ne sont rien d'autre que ces trois affects désignés couramment par des noms divers, changeant selon leurs diverses relations et dénominations extrinsèques. Si maintenant nous prêtons attention à ces affects primitifs, et à ce qu'on a dit plus haut de la nature de l'Esprit, nous pourrions définir les affects en tant qu'ils se rapportent à l'Esprit seul⁹⁴, de la manière suivante.

DÉFINITION GÉNÉRALE DES AFFECTS

L'Affect, qu'on appelle Pathème de l'âme⁹⁵, est une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme de son Corps, ou d'une partie de celui-ci, une force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant la sienne, idée confuse par laquelle, dès qu'elle est donnée, l'Esprit lui-même est déterminé à penser tel objet plutôt que tel autre.

EXPLICATION

Je dis en premier lieu qu'un Affect ou passion⁹⁶ de l'âme est une *idée confuse*. Nous avons en effet montré (*voir Prop. 3*) que l'Esprit est passif en tant seulement qu'il a des idées inadéquates ou, autrement dit, confuses. Je dis ensuite *par laquelle l'Esprit affirme de son Corps, ou d'une partie de celui-ci, une force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant la sienne*. En effet, toutes les idées de corps extérieurs indiquent plutôt (*par le Corol. 2 de la Prop. 16, Part. II*) la constitution actuelle de notre Corps que la nature du corps extérieur ; et l'idée qui constitue la forme d'un affect doit indiquer ou exprimer cette constitution du Corps, ou d'une de ses parties, constitution provenant du fait que la puissance d'agir ou, en d'autres termes, la force d'exister de notre

Corps, est accrue ou réduite, secondée ou réprimée. Il convient de noter cependant que, par l'expression *force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant la sienne*, je ne veux pas dire que l'Esprit compare la constitution présente du Corps à sa constitution passée, mais que l'idée constituant la forme de l'affect affirme du Corps quelque chose qui enveloppe effectivement plus ou moins de réalité qu'auparavant⁹⁷. Et, puisque l'essence de l'Esprit consiste (*par les Prop. 11 et 13, Part. II*) en ceci qu'il affirme l'existence actuelle de son Corps, et que nous entendons par perfection l'essence même d'une chose, il en résulte que l'Esprit passe à une perfection plus ou moins grande lorsqu'il advient qu'il affirme de son Corps, ou d'une partie de celui-ci, quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant⁹⁸. Aussi, lorsque j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'Esprit était accrue ou réduite, je n'ai rien voulu entendre d'autre que le fait que l'Esprit avait formé de son Corps, ou d'une partie de celui-ci, une idée exprimant plus ou moins de réalité qu'elle n'en avait auparavant affirmé de son Corps. Car la valeur des idées et la puissance actuelle de penser se mesurent à la valeur de l'objet. Enfin, j'ai ajouté *idée confuse par laquelle, dès qu'elle est donnée, l'Esprit est déterminé à penser tel objet plutôt que tel autre*, afin de pouvoir, outre la nature de la Joie et de la Tristesse, expliquée par la première partie de la définition, exprimer aussi la nature du Désir⁹⁹.

Fin de la Partie III

PARTIE IV¹

De la servitude humaine, ou de la Force des Affects

PRÉFACE

J'appelle Servitude² l'impuissance humaine à diriger et à réprimer les affects. Soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même mais de la fortune, et il est au pouvoir de celle-ci à un point tel qu'il est souvent contraint, voyant le meilleur, de faire le pire. Je me suis proposé, dans cette Partie, de démontrer la cause de ces faits, et aussi de dire ce que les affects ont de bon ou de mauvais. Mais, avant de commencer, il convient d'abord³ de dire quelques mots sur la perfection et l'imperfection, et sur le bien et le mal.

Non seulement celui qui a décidé de faire quelque chose et a achevé son œuvre dira qu'elle est parfaite, mais encore quiconque connaît vraiment ou croit connaître la pensée et l'intention de l'auteur. Si, par exemple, on voit une œuvre (que je suppose n'être pas encore achevée) et si l'on sait que l'intention de l'auteur est d'édifier une maison, on dira que cette maison est imparfaite, et au contraire on la dira parfaite dès qu'on verra l'œuvre conduite au terme que l'auteur avait décidé de lui donner. Mais si l'on voit une œuvre dont on n'a jamais vu d'exemple semblable, et si l'on ignore la pensée de l'artisan, on ne pourra certes pas savoir si cette œuvre est parfaite ou imparfaite. Et tel paraît bien être le premier sens de ces termes. Mais quand les hommes eurent commencé à former des idées générales et à se représenter des modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., puis à préférer⁴ certains modèles⁵ à d'autres, on en vint à nommer parfait ce qu'on voyait s'accorder avec l'idée générale qu'on avait formée des objets de même nature, et on appela au

contraire imparfait ce qu'on voyait s'accorder le moins avec le concept qu'on avait du modèle, l'artisan eût-il entièrement réalisé son projet. Et il ne semble pas qu'il y ait d'autre raison pour laquelle, couramment, on appelle aussi parfaites ou imparfaites les choses naturelles, c'est-à-dire celles qui ne furent pas faites de mains d'hommes. Car ceux-ci ont l'habitude de former, aussi bien des choses naturelles que des objets artificiels, des idées générales qu'ils tiennent pour modèles, et ils croient que la Nature (dont ils pensent qu'elle n'agit jamais qu'en vue d'une fin) se réfère à ces idées et se les propose comme modèles. Aussi, lorsqu'ils voient se produire dans la Nature quelque chose qui s'accorde fort peu avec le concept qu'ils ont du modèle d'un certain genre d'objets, croient-ils que c'est la Nature qui s'est trouvée en défaut ou qui a péché, et qu'elle a laissé son œuvre imparfaite. Ainsi nous voyons que si les hommes ont l'habitude d'appeler parfaites ou imparfaites les choses naturelles, c'est plus en vertu d'un préjugé que par une connaissance vraie de ces choses. Nous avons en effet montré, dans l'Appendice de la Partie I, que la Nature n'agit pas en vue d'une fin. Car cet Être éternel et infini, que nous appelons Dieu ou Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe. Nous avons montré en effet (Prop. 16, Part. I) que la nécessité de nature par laquelle il existe est la même que celle par laquelle il agit. Aussi, la raison ou la cause par laquelle Dieu ou la Nature agit et celle par laquelle il existe sont une seule et même chose. N'existant donc pour aucune fin, il n'agit pas non plus en vue d'une fin, et, comme son existence, son action ne comporte aucun principe ni aucune finalité. D'ailleurs, la cause qu'on appelle finale n'est rien d'autre que l'appétit humain lui-même en tant qu'on le considère comme le principe ou la cause primaire d'une chose. Lorsque nous disons par exemple que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle demeure, nous n'entendons certes rien dire d'autre sinon qu'un homme, ayant imaginé les avantages de la vie domestique, eut le désir d'édifier une demeure. C'est pourquoi l'habitation, en tant qu'on la considère comme la cause finale, n'est rien d'autre qu'un appétit singulier qui est en réalité une cause efficiente, considérée elle-même comme première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits. Comme je l'ai souvent dit, ils sont en effet conscients

de leurs appétits et de leurs actions, mais ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés à poursuivre quelque chose. Quant à l'affirmation vulgaire selon laquelle la Nature, parfois, est en défaut ou pèche, produisant ainsi des choses imparfaites, je la compte parmi les fables que j'ai examinées dans l'Appendice de la Première Partie. Ainsi donc, la perfection et l'imperfection ne sont en réalité que des modes du penser, c'est-à-dire des notions que nous avons l'habitude de forger parce que nous comparons entre eux des individus de même espèce ou de même genre : et c'est pourquoi j'ai dit plus haut (Déf. 6, Part. II) que par réalité et par perfection j'entendais la même chose. Nous avons en effet l'habitude de ramener tous les individus de la Nature à un seul genre, qu'on appelle genre suprême ; c'est-à-dire à la notion d'Être, qui appartient, absolument parlant, à tous les individus de la Nature. Par conséquent, en tant que nous ramenons les individus de la Nature à ce genre, et que nous les comparons entre eux, en tant aussi que nous trouvons que certains individus ont plus d'entité ou de réalité que d'autres, nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres, et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe une négation, telle une limite, une fin, ou une impuissance, etc., nous les appelons imparfaits parce qu'ils n'affectent pas notre esprit d'une façon égale à celle dont nous affectent les individus que nous appelons parfaits, et non pas parce qu'il leur manquerait quelque chose qui leur appartiendrait en propre, ou parce que la Nature aurait péché. Rien, en effet, n'appartient à la nature d'une chose, si ce n'est ce qui suit de la nécessité d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité d'une cause efficiente se produit nécessairement.

En ce qui concerne le bien et le mal, ces termes n'indiquent non plus rien de positif dans les choses, considérées en elles-mêmes, et le bien et le mal ne sont rien d'autre que des modes du penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles. Une seule et même chose peut être en même temps bonne et mauvaise, et aussi indifférente. Par exemple, la Musique est bonne pour le Mélancolique, mauvaise pour le Malheureux, mais pour le Sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Pourtant, bien que la réalité soit telle, nous devons conserver ces termes. Puisqu'en effet nous désirons former une

idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine auquel nous puissions nous référer, il nous sera utile de conserver ces termes dans le sens que j'ai dit. Par bien j'entendrai donc désormais ce qu'avec certitude nous savons être un moyen de nous rapprocher toujours plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons de réaliser⁶. Par mal, au contraire, ce qu'avec certitude nous savons qui nous empêche de nous rapporter à ce modèle. Nous dirons en outre que les hommes sont plus parfaits ou plus imparfaits, selon qu'ils se rapprocheront plus ou moins de ce même modèle. Car, il importe de le remarquer, lorsque je dis que quelqu'un passe d'une perfection moindre à une plus grande perfection, et inversement, je ne veux pas dire qu'il passe d'une essence ou forme à une autre essence. Car un cheval, par exemple, est aussi bien détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte. Je veux dire que c'est la puissance d'agir, en tant qu'elle est comprise comme la nature même de l'individu, que nous concevons comme s'accroissant ou se réduisant. Par perfection, en général, j'entendrai enfin la réalité, comme je l'ai dit, c'est-à-dire l'essence d'une chose en tant qu'elle existe et qu'elle agit selon une certaine modalité, sans qu'il soit tenu compte de sa durée. Car aucune chose singulière ne peut être dite plus parfaite parce qu'elle a persévéré plus longtemps dans l'existence. La durée des choses ne peut en effet être déterminée par leur essence, puisque l'essence des choses n'enveloppe aucun temps précis et déterminé d'existence. Au contraire, une chose quelconque, qu'elle soit plus parfaite ou moins parfaite, pourra persévérer toujours dans l'existence avec la même force que celle par laquelle elle a commencé d'exister, de sorte que, sous ce rapport, toutes sont égales⁷.

DÉFINITIONS

I – J'entendrai par bien ce que nous savons avec certitude nous être utile⁸.

II – Mais par mal, ce que nous savons avec certitude être un obstacle à la possession de quelque bien.

(Sur ces Définitions, voir la fin de la Préface ci-dessus.)

III – J'appelle contingentes les choses singulières, quand, par le seul examen de leur essence, nous ne trouvons rien qui pose nécessairement leur existence, ou qui l'exclut nécessairement.

IV – J'appelle possibles les choses singulières, quand, par l'examen des causes qui doivent les produire, nous ne savons pas si ces causes sont déterminées à les produire.

(Dans le Scol. 1 de la Prop. 33 de la Partie I, je n'ai fait aucune différence entre le possible et le contingent, parce qu'il n'était pas utile en cet endroit de les distinguer avec soin.)

V – J'entendrai désormais par affects contraires ceux qui tirent l'homme en des sens opposés bien qu'ils soient du même genre, comme l'intempérance et l'avarice, qui sont des espèces de l'amour. Ils ne sont pas contraires par nature, mais par accident⁹.

VI – J'ai expliqué dans les Scolies 1 et 2 de la Proposition 18 de la Partie III, auxquels je renvoie, ce que j'entends par affect à l'égard d'une chose future, présente ou passée.

(Il convient cependant de noter ici que, comme pour le lieu, nous ne pouvons imaginer distinctement une distance de temps au-delà d'une certaine limite ; c'est-à-dire que, de même que tous les objets éloignés de plus de deux cents pieds, ou dont l'éloignement dépasse celui que nous imaginons distinctement, sont habituellement imaginés à une distance égale par rapport à nous et comme s'ils étaient dans un même plan, de même les objets, dont nous imaginons que l'existence est séparée du présent par un intervalle de temps supérieur à celui que nous avons l'habitude d'imaginer distinctement, nous sont donnés par l'imagination dans un éloignement identique du présent et nous les rapportons comme à un seul moment du temps.)

VII – J'entends par fin, en raison de laquelle nous faisons quelque chose, l'appétit.

VIII – J'entends la même chose par vertu et par puissance. C'est-à-dire que (*par la Prop. 7, Part. III*), en tant qu'on la rapporte à l'homme, la vertu est l'essence ou la nature même

de l'homme en tant qu'il a le pouvoir d'accomplir des actions qui peuvent être comprises par les seules lois de sa nature¹⁰.

AXIOME

Il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière, qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais si une chose est donnée, une autre plus puissante existe par laquelle la première peut être détruite¹¹.

PROPOSITION 1

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

DÉMONSTRATION

La fausseté consiste en la seule privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates (*par la Prop. 35, Part. II*), et ce pour quoi on les dit fausses n'est rien de positif (*par la Prop. 33, Part. II*). Si donc ce qu'a de positif une idée fausse était supprimé par la présence du vrai en tant que vrai, une idée vraie serait supprimée par elle-même, ce qui (*par la Prop. 4, Part. III*) est absurde. Donc, rien de ce qu'une idée fausse, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition se comprend plus clairement par le Corollaire 2 de la Proposition 16 de la Partie II. Car une imagination est une idée qui révèle davantage la constitution présente du Corps humain que la nature du corps extérieur, et d'une manière d'ailleurs non pas distincte mais confuse : de là provient que l'Esprit, comme on dit, erre. Quand, par exemple, nous regardons le soleil nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ deux cents pieds ; en cela nous nous trompons aussi longtemps que nous ignorons sa vraie distance ; mais lorsque celle-ci est connue, l'erreur certes est supprimée, mais non pas l'imagination, c'est-à-dire l'idée du

soleil qui en explique la nature seulement en tant que le Corps en est affecté ; ainsi, bien que nous en connaissions la vraie distance, nous l'imaginerons néanmoins comme étant proche de nous. Car, ainsi que nous l'avons dit au Scolie de la Proposition 35 de la Partie II, ce n'est pas parce que nous ignorons sa distance réelle que nous imaginons le soleil rapproché, c'est parce que l'Esprit conçoit la grandeur du soleil dans la mesure où le Corps en est affecté. De même, lorsque les rayons du soleil, frappant la surface de l'eau, sont réfléchis vers nos yeux, nous l'imaginons comme s'il était dans l'eau, bien que nous connaissions son emplacement véritable. De même les autres imaginations par lesquelles l'Esprit se trompe, qu'elles indiquent la constitution naturelle du Corps ou qu'elles indiquent un accroissement ou une réduction de sa puissance d'agir, ne sont pas contraires au vrai, et ne s'évanouissent pas par sa présence. Certes il arrive que, craignant à tort un certain mal, la peur s'évanouisse à l'audition d'une nouvelle vraie ; mais il arrive aussi, au contraire, que, effrayés par un danger dont le surgissement est certain, la peur s'évanouisse aussi à l'audition d'une nouvelle fausse. Ainsi les imaginations ne s'évanouissent pas par la présence du vrai en tant que tel, mais parce qu'il s'en rencontre de plus fortes qui excluent l'existence actuelle des choses que nous imaginons, comme nous l'avons montré à la Proposition 17 de la Partie II¹².

PROPOSITION 2

Nous sommes passifs en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par elle seule, sans les autres parties.

DÉMONSTRATION

Nous sommes définis comme passifs lorsqu'il se produit en nous quelque chose dont nous ne sommes qu'une cause partielle (*par la Déf. 2, Part. III*), c'est-à-dire (*par la Déf. 1, Part. III*), quelque chose qui ne peut être déduit des seules lois de notre nature. Nous sommes donc passifs en tant que

nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par elle seule, sans les autres parties.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 3

La force par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et elle est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures.

DÉMONSTRATION

Cela est évident, par l'Axiome de cette Partie. Car, si un homme est donné, quelque autre chose plus puissante, disons A, est donnée, et si A est donné, quelque autre chose plus puissante que A, disons B, est encore donnée, et ainsi de suite à l'infini ; par suite, la puissance de l'homme est limitée par celle d'une autre chose et elle est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 4

Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.

DÉMONSTRATION

La puissance par laquelle les choses singulières, et donc l'homme, conservent leur être est la puissance même de Dieu, c'est-à-dire de la Nature (*par le Corol. de la Prop. 24, Part. I*), non pas en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par une essence humaine actuelle (*par la Prop. 7, Part. III*). Ainsi la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu, ou de la Nature, c'est-à-dire (*par la Prop. 34,*

Part. I) de son essence. Ce qui était le premier point. Ensuite, s'il était possible que l'homme ne pût subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme même, il s'ensuivrait (*par les Prop. 4 et 6, Part. III*) qu'il ne pourrait périr mais que, au contraire, il existerait nécessairement toujours. Et cela devrait suivre d'une cause dont la puissance serait ou finie ou infinie, c'est-à-dire soit de la seule puissance de l'homme qui serait ainsi capable d'écarter de lui les autres changements pouvant provenir de causes extérieures, soit de la puissance infinie de la Nature qui dirigerait toutes les choses singulières de telle sorte que l'homme ne pût subir d'autres changements que ceux qui serviraient à sa conservation. Mais la première hypothèse est absurde (*par la Prop. précéd. dont la Démonstration est générale et peut être appliquée à toutes les choses singulières*). Donc, s'il était possible que l'homme ne pût subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme, et par conséquent (*comme nous venons de le montrer*) s'il était possible qu'il existât nécessairement toujours, cela devrait découler de la puissance infinie de Dieu ; et, par suite, (*par la Prop. 16, Part. I*) de la nécessité de la nature divine, en tant qu'elle est considérée comme étant affectée de l'idée d'un homme, devrait se déduire l'ordre entier de la Nature en tant qu'elle est conçue sous les attributs de l'Étendue et de la Pensée. Il suivrait donc de là (*par la Prop. 21, Part. I*) que l'homme est infini, ce qui (*par la première partie de cette Démonstration*) est absurde. Il est donc impossible que l'homme ne puisse subir d'autres changements que ceux dont il est la cause adéquate.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'homme, nécessairement, est toujours soumis aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et qu'il s'adapte à cet ordre autant que l'exige la nature des choses¹³.

PROPOSITION 5

La force et l'accroissement d'une passion ainsi que sa persévérance à exister ne se définissent pas par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'existence, mais par la puissance d'une cause extérieure, comparée à notre puissance.

DÉMONSTRATION

L'essence d'une passion ne peut s'expliquer par notre seule essence (*par les Déf. 1 et 2, Part. III*), c'est-à-dire que (*par la Prop. 7, Part. III*) la puissance d'une passion ne peut se définir par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans notre être, mais (*comme nous l'avons montré à la Prop. 16, Part. II*) elle doit nécessairement se définir par la puissance d'une cause extérieure comparée à notre puissance.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 6

La force d'une passion, ou affect, peut surpasser les autres actions d'un homme, ou sa puissance, au point que l'affect se fixe en lui d'une façon tenace.

DÉMONSTRATION

La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance à exister, se définissent par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre (*par la Prop. précéd.*) ; elle peut donc (*par la Prop. 3*) surpasser la puissance de l'homme, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 7

Un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer.

DÉMONSTRATION

Un affect, en tant qu'il se rapporte à l'Esprit, est une idée par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son corps plus grande ou moindre qu'antérieurement (*par la Déf. génér. des Affects, qui se trouve à la fin de la Part. III*). Quand donc l'Esprit est sous le coup de quelque affect, le Corps est simultanément affecté d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est accrue ou réduite. En outre (*par la Prop. 5*) cette affection du Corps reçoit de sa cause la force de persévérer dans son être, elle ne peut donc être supprimée que par une cause corporelle (*par la Prop. 6, Part. II*) qui affecte le Corps d'une affection contraire (*par la Prop. 5, Part. III*) et plus forte (*par l'Axiome*). L'Esprit est alors (*par la Prop. 12, Part. II*) affecté de l'idée d'une affection plus forte et contraire à la première, c'est-à-dire que (*par la Déf. génér. des Affects*) l'Esprit est affecté d'un affect plus fort et contraire au premier affect, le second excluant ou supprimant donc l'existence de ce premier affect. Ainsi un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Un affect, en tant qu'il se rapporte à l'Esprit, ne peut être ni réprimé ni supprimé, si ce n'est par l'idée d'une affection du Corps contraire à l'affection que nous subissons et plus forte qu'elle. Car un affect par lequel nous sommes passifs, ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect plus fort que lui et contraire (*par la Prop. précéd.*), c'est-à-dire (*par la Déf. génér. des Affects*) par l'idée d'une affection du Corps plus forte que l'affection que nous subissons et qui lui est contraire¹⁴.

PROPOSITION 8

La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de Joie ou de Tristesse, en tant que nous en sommes conscients.

DÉMONSTRATION

Nous appelons bien ou mal ce qui est favorable ou opposé à la conservation de notre être (*par les Déf. 1 et 2*), c'est-à-dire (*par la Prop. 7, Part. III*) ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime notre puissance d'agir. Ainsi donc (*par la Déf. de la Joie et de la Tristesse, qu'on verra au Scol. de la Prop. 11, Part. III*), en tant que nous percevons qu'un objet quelconque nous affecte de Joie ou de Tristesse, nous l'appelons bon ou mauvais. Aussi, la connaissance du bien et du mal n'est-elle rien d'autre que l'idée de la Joie ou de la Tristesse, idée qui suit nécessairement de l'affect même de Joie ou de Tristesse (*par la Prop. 22, Part. II*). Or cette idée est unie à l'affect de la même manière que l'Esprit est uni au Corps (*par la Prop. 21, Part. II*), c'est-à-dire (*ainsi qu'on l'a montré dans le Scol. de la même Prop.*) que cette idée ne se distingue en réalité de l'affect lui-même, c'est-à-dire (*par la Déf. génér. des Affects*) de l'idée d'une affection du Corps, que par le seul concept. Donc cette connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect lui-même, en tant que nous en sommes conscients¹⁵.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 9

Un affect, dont nous imaginons que la cause nous est actuellement présente, est plus fort que si nous imaginions cette cause comme absente.

DÉMONSTRATION

Une imagination est une idée par laquelle nous considérons un objet comme présent (*en voir la Déf. au Scol. de la Prop. 17, Part. II*) mais qui révèle plus, en fait, la constitution du Corps humain que la nature de l'objet extérieur (*par le Corol. 2 de la Prop. 16, Part. II*). Un affect est donc une imagination (*par la Déf. génér. des Affects*) en tant qu'elle révèle la constitution du Corps. Mais une imagination (*par la Prop. 17, Part. II*) est plus intense, si nous n'imaginons rien qui exclut l'existence présente de la chose. Par suite aussi, un

affect dont nous imaginons que la cause nous est actuellement présente est plus intense ou plus fort que si nous imaginions sa cause comme absente.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Quand j'ai dit plus haut, à la Proposition 18 de la Partie III, que nous sommes affectés par l'image d'une chose passée ou future du même affect qui nous affecterait si l'objet imaginé était présent, j'ai expressément averti que cela est vrai en tant que nous considérons la seule image de l'objet lui-même. Elle est en effet de même nature, que nous ayons imaginé ou non l'objet comme présent. Mais je n'ai pas nié que cette image est affaiblie lorsque nous considérons d'autres choses qui nous sont présentes et qui excluent l'existence actuelle de la chose future, j'ai négligé de le faire observer à ce moment parce que j'avais décidé de traiter, dans cette Partie, de la force des affects.

COROLLAIRE

L'image d'une chose future ou passée, c'est-à-dire d'un objet que nous considérons avec une relation au futur ou au passé, à l'exclusion du présent, est plus faible, toutes choses égales d'ailleurs, que l'image d'un objet présent. Par conséquent un affect pour un objet futur ou passé sera, toutes choses égales d'ailleurs, moins intense qu'un affect pour un objet présent¹⁶.

PROPOSITION 10

Nous sommes plus intensément affectés à l'égard d'un objet que nous imaginons dans un futur rapproché que si nous l'imaginions dans un futur très lointain, et le souvenir d'une chose que nous imaginons dans un passé récent nous affecte aussi plus intensément que si nous l'imaginions dans un passé plus lointain.

DÉMONSTRATION

En effet, en tant que nous imaginons qu'une chose existera prochainement ou s'est produite depuis peu de temps, nous imaginons par là même quelque chose qui exclut moins sa présence que si nous imaginions son temps d'existence future beaucoup plus éloigné du présent ou son existence passée plus lointaine (*comme cela est connu de soi*). Par suite (*par la Prop. précéd.*) nous serons dans la même mesure affectés de façon plus intense à son égard.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Il suit, des remarques jointes à la Définition 4 de cette Partie, que nous sommes affectés selon une intensité également faible à l'égard de tous les objets éloignés du présent par un intervalle de temps supérieur à celui que nous pouvons déterminer par l'imagination, bien que nous sachions qu'ils sont séparés les uns des autres par un long intervalle de temps¹⁷.

PROPOSITION 11

Un affect pour un objet que nous imaginons comme nécessaire, toutes choses égales d'ailleurs, est plus intense que pour un objet possible ou contingent, c'est-à-dire non nécessaire.

DÉMONSTRATION

En tant que nous imaginons qu'une chose est nécessaire, nous affirmons son existence, et nous nions, au contraire, l'existence d'une chose en tant que nous l'imaginons comme n'étant pas nécessaire (*par le Scol. 1 de la Prop. 33, Part. I*). Et par suite (*par la Prop. 9*) un affect se rapportant à une chose nécessaire, toutes choses égales d'ailleurs, est plus intense que s'il se rapporte à une chose non nécessaire.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 12

Un affect pour un objet que nous savons ne pas exister actuellement et que nous imaginons comme possible, toutes choses égales d'ailleurs, est plus intense que pour un objet contingent.

DÉMONSTRATION

En tant que nous imaginons un objet comme contingent, nous ne sommes affectés par l'image d'aucune autre chose qui poserait l'existence de cet objet (*par la Déf. 3*). Au contraire (*suivant l'hypothèse*), nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Mais en tant que nous imaginons qu'une chose est possible dans le futur, nous imaginons dans cette mesure certaines choses qui en posent l'existence (*par la Déf. 4*), c'est-à-dire (*par la Prop. 18, Part. III*) qui nourrissent l'Espoir ou la Crainte. Par suite, l'affect pour une chose possible est plus vif.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Un affect pour un objet que nous savons ne pas exister dans le présent, et que nous imaginons comme contingent, est beaucoup plus faible que si nous imaginions l'objet comme nous étant actuellement présent¹⁸.

DÉMONSTRATION

Un affect pour un objet que nous imaginons exister dans le présent est plus intense que si nous imaginions cet objet comme futur (*par le Corol. de la Prop. 9*), et il est beaucoup plus vif que si nous imaginions ce futur comme très éloigné (*par la Prop. 10*). Un affect pour un objet dont nous imaginons l'existence comme très éloignée du présent est donc beaucoup plus faible que si nous imaginions son objet comme présent ; et néanmoins (*par la Prop. précéd.*) il est plus intense que si nous imaginions cet objet comme contingent. Ainsi, un affect à l'égard d'une chose contingente sera beaucoup plus faible

que si nous en imaginions l'objet comme nous étant actuellement présent.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 13

Un affect pour un objet contingent que nous savons ne pas exister dans le présent est plus faible, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un affect pour un objet passé.

DÉMONSTRATION

En tant que nous imaginons un objet comme contingent nous ne sommes affectés par l'image d'aucune autre chose qui poserait l'existence de cet objet (*par la Déf. 3*). Au contraire (*suivant l'hypothèse*), nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Mais quand nous l'imaginons dans une relation au passé, nous sommes par là même supposés imaginer quelque chose qui le ramène à la mémoire, c'est-à-dire qui en suscite l'image (*voir la Prop. 18, Part. II, avec son Scol.*), et fait ainsi que nous considérons l'objet comme s'il était présent (*par le Corol. de la Prop. 17, Part. II*). Et ainsi (*par la Prop. 9*) un affect à l'égard d'un objet contingent que nous savons ne pas exister dans le présent sera plus faible, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un affect pour un objet passé.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 14

La connaissance vraie du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant que cette connaissance est vraie, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect.

DÉMONSTRATION

Un affect est une idée par laquelle l'Esprit affirme de son Corps une force d'exister plus grande ou moindre

qu'auparavant (*par la Déf. génér. des Affects*) ; et ainsi (*par la Prop. 1*) elle n'a rien de positif qui puisse être supprimé par la présence du vrai. Par suite, la connaissance vraie du bien et du mal ne peut, en tant que vraie, réprimer aucun affect. Mais en tant qu'elle est un affect (*voir la Prop. 8*), si elle est plus forte que l'affect à réprimer, elle pourra, mais dans cette mesure seulement (*par la Prop. 7*), réprimer cet affect¹⁹.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 15

Un Désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal peut être détruit ou réprimé par les nombreux autres Désirs qui naissent des affects qui nous tourmentent.

DÉMONSTRATION

De la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle est un affect (*par la Prop. 8*), naît nécessairement un Désir (*par la Déf. 1 des Affects*) qui est d'autant plus grand que l'affect dont il provient est plus grand (*par la Prop. 37, Part. III*). Mais puisque ce Désir (*par hypothèse*) naît du fait que nous connaissons quelque chose selon la vérité, il s'ensuit qu'il est en nous en tant que nous agissons (*par la Prop. 1, Part. III*), et qu'ainsi il doit être compris par notre seule essence (*par la Déf. 2, Part. III*), par suite aussi (*par la Prop. 7, Part. III*), sa force et son accroissement doivent être définis par la seule puissance humaine²⁰. Ensuite, les Désirs naissant des affects qui nous tourmentent sont eux-mêmes d'autant plus grands que ces affects sont plus vifs. Par suite, leur force et leur accroissement (*par la Prop. 5*) doivent être définis par la puissance des causes extérieures qui, si on les compare à la nôtre, la surpassent infiniment (*par la Prop. 3*) : ainsi donc, les Désirs qui naissent de tels affects pourront être plus intenses que le Désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal et ils pourront donc (*par la Prop. 7*) le détruire ou le réprimer.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 16

Le Désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance se rapporte à l'avenir, peut être plus aisément réprimé ou détruit par le Désir des choses qui sont agréables et présentes.

DÉMONSTRATION

Un affect pour un objet que nous imaginons devoir se produire est plus faible qu'un affect pour un objet présent (*par le Corol. de la Prop. 9*). Or un Désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, même si cette connaissance se rapporte à des objets qui sont bons dans le présent, peut être détruit ou réprimé par quelque Désir fortuit (*par la Prop. précéd. dont la démonstration est générale*). Ainsi donc, un Désir qui naît de cette connaissance, en tant qu'elle se rapporte au futur, pourra plus aisément être réprimé ou détruit.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 17

Un Désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle concerne des choses contingentes, peut être réprimé beaucoup plus facilement encore par le Désir des choses qui sont présentes.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition se démontre de la même façon que la précédente, à partir du Corollaire de la Proposition 12 de cette Partie.

SCOLIE

Par là, je crois avoir montré la raison pour laquelle les hommes sont plus sensibles à l'opinion qu'à la Raison vraie et pourquoi la connaissance vraie du bien et du mal suscite des émotions et cède souvent devant tous les genres de la sensualité²¹. De là vient ce mot du Poète : « *Je vois et*

j'approuve le meilleur et je fais le pire. » Il semble que l'Ecclésiaste ait eu la même pensée quand il a dit : « *Qui accroît sa science, accroît sa douleur.* » Je ne dis pas cela pour en conclure que l'ignorance est préférable au savoir, ou que l'homme intelligent n'est pas supérieur au sot quant à la maîtrise des affects, je le dis parce qu'il est nécessaire de connaître aussi bien la puissance que l'impuissance de notre nature pour être en mesure de déterminer ce que la Raison a le pouvoir de faire quant à la maîtrise des affects, et ce qu'elle n'a pas le pouvoir de faire. Et j'ai dit que dans cette Partie je ne traiterai que de la seule impuissance humaine, ayant décidé de traiter séparément de la puissance de la Raison sur les affects.

PROPOSITION 18

Un Désir qui naît de la Joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse.

DÉMONSTRATION

Le Désir est l'essence même de l'homme (*par la Déf. 1 des Affects*), c'est-à-dire (*par la Prop. 7, Part. III*) un effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Un Désir qui naît de la Joie est donc (*par la Déf. de la Joie, qu'on verra au Scol. de la Prop. 11, Part. III*) secondé ou accru par cet affect même de Joie. Au contraire, celui qui naît de la Tristesse est réduit ou réprimé par cet affect même de Tristesse (*par le même Scol.*). Aussi la force du Désir qui naît de la Joie doit-elle être définie à la fois par la puissance de l'homme et par celle de la cause extérieure, tandis que celle qui, au contraire, naît de la Tristesse, doit être définie par la seule puissance de l'homme. C'est pourquoi le premier Désir est plus fort que le second²².

C.Q.F.D.

SCOLIE

Dans ces quelques Propositions j'ai analysé les causes de l'impuissance et de l'instabilité humaines, et les raisons pour

lesquelles les hommes ne suivent pas les préceptes de la Raison. Il reste à montrer ce que la Raison nous prescrit, et à déterminer les affects qui s'accordent avec les règles de la Raison humaine, et ceux qui, inversement, leur sont contraires. Mais avant de commencer à démontrer ces points par le développement de l'ordre géométrique que j'ai adopté, il convient de définir brièvement ces commandements de la Raison pour que chacun puisse mieux comprendre ma pensée²³.

Puisque la Raison n'exige rien qui s'oppose à la Nature, elle exige donc elle-même que chacun s'aime soi-même, qu'il recherche sa propre utilité, en tant qu'elle lui est réellement utile, qu'il poursuive tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection, et que, d'une manière générale, chacun s'efforce de conserver son être autant qu'il le peut. Tout cela est aussi nécessairement vrai que le fait, pour un tout, d'être plus grand que la partie (*voir la Prop. 4, Part. III*). Ensuite, du fait que la vertu (*par la Déf. 8*) n'est rien d'autre qu'agir selon les lois de sa propre nature, et que personne (*par la Prop. 7, Part. III*) ne s'efforce de conserver son être si ce n'est selon les lois de sa propre nature, on tirera trois conséquences²⁴. *Premièrement*, le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être, et le bonheur consiste en ce fait que l'homme peut conserver son être. *Deuxièmement*, la vertu est à poursuivre pour elle-même, et il n'existe rien qui soit plus valable qu'elle, ou plus utile pour nous, et en vue de quoi elle devrait être poursuivie. *Troisièmement*, enfin, ceux qui se suicident ont l'âme impuissante et sont totalement vaincus par des causes extérieures qui s'opposent à leur nature. Il résulte en outre du Postulat 4 de la Partie II que nous ne pouvons jamais faire en sorte que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions sans aucune relation avec les choses qui nous sont extérieures. Si, de plus, nous examinons notre Esprit, il est clair que notre entendement serait plus imparfait si l'Esprit était seul et s'il n'avait rien d'autre à comprendre que lui-même. Ainsi, de multiples objets existent hors de nous, qui nous sont utiles, et qui, par suite, doivent être recherchés. Parmi eux, on n'en peut trouver de meilleurs que ceux qui s'accordent pleinement avec notre nature. Si, en

effet, deux individus de nature rigoureusement identique, par exemple, s'unissent l'un à l'autre, ils composent un seul individu deux fois plus puissant. C'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. Les hommes, dis-je, ne sauraient souhaiter rien de plus précieux pour la conservation de leur être que le fait de s'accorder tous en toutes choses, de telle sorte que les Esprits et les Corps de tous composent comme un seul Esprit et comme un seul Corps, afin que tous s'efforcent ensemble, autant qu'ils le peuvent, de conserver leur être, et recherchent ensemble l'utilité commune à tous. De tout cela il résulte que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire les hommes qui recherchent leur utile propre sous la conduite de la Raison, ne poursuivent rien pour eux-mêmes qu'ils ne le désirent aussi pour les autres hommes, et ils sont par conséquent justes, honnêtes et de bonne foi.

Tels sont les commandements de la Raison que je me suis proposé d'exposer ici brièvement, avant de commencer leur démonstration dans une forme plus développée. Je l'ai fait pour tenter de me concilier l'attention de ceux qui croient que le principe selon lequel chacun est tenu de rechercher son utile propre est le fondement de l'immoralité, et non pas de la vertu et de la moralité²⁵. Après avoir brièvement montré que c'est le contraire qui est vrai, je poursuis ma démonstration par la même voie où nous avons progressé jusqu'ici.

PROPOSITION 19

Chacun, par les lois de sa nature, poursuit ou repousse nécessairement ce qu'il juge être un bien ou un mal.

DÉMONSTRATION

La connaissance du bien et du mal est (*par la Prop. 8*) l'affect même de Joie ou de Tristesse en tant que nous en sommes conscients. Par suite (*par la Prop. 28, Part. III*) chacun poursuit nécessairement ce qu'il juge être un bien et repousse au contraire ce qu'il juge être un mal. Mais cet appétit n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme ou sa nature

(par la Déf. de l'Appétit, qu'on verra au Scol. de la Prop. 9, Part. III, et à la Déf. 1 des Affects). Ainsi, chacun, par les lois de sa nature, poursuit ou repousse nécessairement, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 20

Plus on s'efforce et l'on a le pouvoir de rechercher son utile propre, c'est-à-dire de conserver son être, plus on est doué de vertu, au contraire, dans la mesure où l'on néglige de conserver son utile propre, c'est-à-dire son être, on est impuissant.

DÉMONSTRATION

La vertu est la puissance même de l'homme, puissance qui se définit par la seule essence de l'homme (par la Déf. 8), c'est-à-dire (par la Prop. 7, Part. III) qui se définit par le seul effort selon lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Ainsi donc, plus on s'efforce et l'on a le pouvoir de conserver son être, plus on est doué de vertu, et par suite (par les Prop. 4 et 6, Part. III), dans la mesure où quelqu'un néglige de conserver son être, il est impuissant.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Ainsi, personne ne néglige de désirer son utile propre, c'est-à-dire de conserver son être, s'il n'est vaincu par des causes extérieures, contraires à sa propre nature. Personne, dis-je, ne repousse la nourriture ou ne se donne la mort par une nécessité de sa nature, mais seulement contraint par des causes extérieures, événements qui peuvent d'ailleurs revêtir de nombreuses formes : l'un se tue, en effet, contraint par un autre à retourner contre lui-même sa main qui par hasard tenait une arme, et à diriger son glaive contre son propre cœur, ou encore, comme Sénèque, on est contraint par l'ordre d'un tyran à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'on désire éviter un mal plus grand par un mal moindre ; ou, enfin, c'est

parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination, et affectent le Corps, de telle sorte qu'à l'ancienne nature se substitue une nature nouvelle et contraire dont l'idée ne peut exister dans l'Esprit (*par la Prop. 10, Part. III*). Mais que l'homme s'efforce par une nécessité de sa nature de ne pas exister, ou de changer de forme, est aussi impossible que le fait que quelque chose surgisse de rien, comme chacun peut le voir avec un peu de réflexion²⁶.

PROPOSITION 21

Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte.

DÉMONSTRATION

La démonstration de cette Proposition, ou plutôt la chose elle-même, est évidente de soi, mais également par la Définition du Désir. Car (*par la Déf. 1 des Affects*) le Désir de vivre heureux ou de bien vivre, de bien agir, etc. est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire (*par la Prop. 7, Part. III*) l'effort par lequel chacun s'efforce de persévérer dans son être²⁷. Donc personne ne peut désirer, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 22

On ne peut concevoir aucune vertu qui soit antérieure à celle-là (c'est-à-dire à l'effort pour se conserver).

DÉMONSTRATION

L'effort pour se conserver est l'essence même d'une chose (*par la Prop. 7, Part. III*). Si donc l'on pouvait concevoir une vertu antérieure à celle-là, c'est-à-dire à cet effort, l'essence d'une chose (*par la Déf. 8*) se concevrait alors comme

antérieure à elle-même, ce qui (*comme il est connu de soi*) est absurde. On ne peut donc concevoir aucune vertu, etc.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

L'effort pour se conserver soi-même est le premier et l'unique fondement²⁸ de la vertu. Car on ne peut concevoir aucun autre principe extérieur à celui-là (*par la Prop. précéd.*), et, sans lui (*par la Prop. 21*), on ne peut concevoir aucune vertu.

PROPOSITION 23

On ne peut dire, en toute rigueur, que l'homme qui est déterminé à agir par des idées inadéquates agisse par vertu, mais il agit par vertu en tant seulement qu'il est déterminé par le fait qu'il comprend²⁹.

DÉMONSTRATION

En tant que l'homme est déterminé à agir parce qu'il a des idées inadéquates, il est passif (*par la Prop. 1, Part. III*), c'est-à-dire que (*par les Déf. 1 et 2, Part. III*) il accomplit une action qui ne peut se saisir par sa seule essence, c'est-à-dire (*par la Déf. 8*) qui ne suit pas de sa vertu propre. Mais en tant qu'il est déterminé à agir par le fait qu'il comprend, il est actif (*par la même Prop. 1, Part. III*), c'est-à-dire (*par la Déf. 2, Part. III*) qu'il accomplit une action qui se saisit par sa seule essence, ou qui, en d'autres termes (*par la Déf. 8*) suit adéquatement de sa propre vertu.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 24

Agir par vertu n'est rien d'autre pour nous, en toute rigueur, qu'agir, vivre, conserver son être (ces trois termes signifient la même chose) sous la conduite de la Raison et sur le fondement de la recherche de l'utile propre.

DÉMONSTRATION

Agir par vertu n'est rien d'autre, en toute rigueur (*par la Déf. 8*) qu'agir selon les lois de sa nature propre. Mais nous ne sommes actifs que dans la mesure où nous comprenons (*par la Prop. 3, Part. III*), aussi, agir par vertu n'est-il rien d'autre en nous qu'agir, vivre, conserver son être sous la conduite de la Raison, et cela (*par le Corol. de la Prop. 22*) sur le fondement de la recherche de l'utile propre.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 25

Personne ne s'efforce de conserver son être en raison d'une autre chose.

DÉMONSTRATION

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être est défini par la seule essence de la chose même (*par la Prop. 7, Part. III*), et c'est de cette seule essence et non pas de celle d'une autre chose qu'il suit nécessairement (*par la Prop. 6, Part. III*) que chacun s'efforce de conserver son être. Cette Proposition est encore évidente par le Corollaire de la Proposition 22 de cette Partie. Car si l'homme s'efforçait de conserver son être en raison d'une autre chose, celle-ci serait alors le fondement premier de la vertu (*comme il est évident de soi*), ce qui (*par le Corol. cité*) est absurde. Donc, personne ne s'efforce, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 26

Ce à quoi nous nous efforçons par la Raison, ce n'est rien d'autre que l'acte de comprendre ; et l'Esprit, en tant qu'il use de la Raison, ne juge pas qu'autre chose lui soit utile que ce qui conduit à la compréhension.

DÉMONSTRATION

L'effort pour se conserver n'est rien d'autre que l'essence de la chose même (*par la Prop. 7, Part. III*) qui, en tant qu'elle existe telle qu'elle est, est conçue comme possédant la force de persévérer dans l'existence (*par la Prop. 6, Part. III*) et d'accomplir les choses qui suivent nécessairement de son essence (*voir la Déf. de l'Appétit au Scol. de la Prop. 9, Part. III*). Mais l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre Esprit en tant qu'il comprend clairement et distinctement (*voir sa Déf. au Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II*). Donc (*par la Prop. 40, Part. II*) tout ce à quoi nous nous efforçons par la Raison, ce n'est rien d'autre que comprendre. De plus, puisque cet effort de l'Esprit, par lequel celui-ci, en tant qu'il raisonne, s'efforce de conserver son être, ne consiste en rien d'autre qu'à comprendre (*par la première partie de cette Démonstration*), cet effort pour comprendre est le premier et unique fondement de la vertu³⁰ (*par le Corol. de la Prop. 22*) et nous ne nous efforçons pas de comprendre les choses en vue d'une fin quelconque (*par la Prop. 25*). Au contraire, en tant qu'il raisonne, l'Esprit ne pourra concevoir rien de bon pour lui-même, hors ce qui conduit à la compréhension (*par la Déf. 1*).

C.Q.F.D.

PROPOSITION 27

Nous ne connaissons avec certitude rien qui soit un bien ou un mal, si ce n'est ce qui conduit réellement à la compréhension, ou ce qui peut nous empêcher de comprendre.

DÉMONSTRATION

L'Esprit, en tant qu'il raisonne, ne poursuit rien d'autre que le fait de comprendre, et ne juge pas qu'autre chose lui soit utile que ce qui conduit à la compréhension (*par la Prop. précéd.*). Mais l'Esprit (*par les Prop. 41 et 43, Part. II, dont on verra aussi le Scol.*) n'a de certitude sur les choses qu'en tant qu'il a des idées adéquates, ou (*ce qui est la même chose par*

le Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II) en tant qu'il raisonne. Donc, nous ne connaissons avec certitude rien qui soit un bien si ce n'est ce qui conduit réellement à la compréhension, et au contraire rien qui soit un mal si ce n'est ce qui peut nous empêcher de comprendre.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 28

Le bien suprême de l'Esprit est la connaissance de Dieu, et la suprême vertu de l'Esprit est de connaître Dieu.

DÉMONSTRATION

L'objet suprême que l'Esprit peut connaître est Dieu, c'est-à-dire (*par la Déf. 6, Part. I*) un Être absolument infini, et sans lequel (*par la Prop. 15, Part. I*) rien ne peut être ni être conçu. Par suite (*par les Prop. 26 et 27*), l'objet suprêmement utile pour l'Esprit, c'est-à-dire (*par la Déf. 1*) son bien suprême, est la connaissance de Dieu. En outre, c'est seulement dans la mesure où l'Esprit comprend qu'il est actif (*par les Prop. 1 et 3, Part. III*), et c'est dans cette seule mesure (*par la Prop. 23*) qu'on peut dire en toute rigueur qu'il agit par vertu. La vertu absolue de l'Esprit est donc de comprendre. Mais l'objet suprême que l'Esprit peut comprendre est Dieu (*comme nous l'avons déjà démontré*) ; donc la suprême vertu de l'Esprit est de comprendre Dieu ou de le connaître³¹.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 29

Une chose singulière, dont la nature est totalement différente de la nôtre, ne peut ni seconder ni réprimer notre puissance d'agir et, d'une manière générale, rien ne peut être bon ou mauvais pour nous s'il n'a avec nous-même quelque chose de commun.

DÉMONSTRATION

La puissance par laquelle une chose singulière, et donc l'homme (*par le Corol. de la Prop. 10, Part. II*), existe et agit, est déterminée par une autre chose singulière (*par la Prop. 28, Part. I*), dont la nature (*par la Prop. 6, Part. II*) doit être comprise par le même attribut que celui au moyen duquel est conçue la nature humaine. Notre puissance d'agir, de quelque manière qu'on la conçoive, doit donc être déterminée, et par suite secondée ou réprimée, par la puissance d'une autre chose singulière ayant avec nous quelque chose de commun, et non par la puissance d'une chose dont la nature est totalement différente de la nôtre. Et puisque nous appelons bien ou mal ce qui est cause de Joie ou de Tristesse (*par la Prop. 8*), c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11, Part. III*) ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime notre puissance d'agir, une chose dont la nature est totalement différente de la nôtre ne peut être pour nous ni bonne ni mauvaise³².

C.Q.F.D.

PROPOSITION 30

Rien ne peut être mauvais par ce qu'il a de commun avec notre nature, mais en tant qu'une chose est mauvaise pour nous, elle nous est contraire.

DÉMONSTRATION

Nous appelons mal ce qui est cause de Tristesse (*par la Prop. 8*), c'est-à-dire (*par la Déf. de celle-ci qu'on trouvera au Scol. de la Prop. 11, Part. III*) ce qui réduit ou réprime notre puissance d'agir. Si donc une chose était mauvaise pour nous par ce qu'elle a de commun avec nous, elle pourrait réduire ou réprimer ce qu'elle a de commun avec nous, ce qui (*par la Prop. 4, Part. III*) est absurde. Aucune chose ne peut donc être mauvaise pour nous par ce qu'elle a de commun avec nous, mais à l'inverse, dans la mesure où elle est mauvaise, c'est-à-dire (*comme nous l'avons déjà montré*) dans la mesure

où elle peut réduire ou réprimer notre puissance d'agir, elle nous est contraire (*par la Prop. 5, Part. III*).

C.Q.F.D.

PROPOSITION 31

Dans la mesure où une chose s'accorde avec notre nature, elle est nécessairement bonne.

DÉMONSTRATION

En effet, en tant qu'une chose s'accorde avec notre nature, elle ne peut être mauvaise (*par la Prop. précéd.*). Elle sera donc nécessairement ou bonne ou indifférente. Si l'on pose ce dernier cas, c'est-à-dire si elle n'est ni bonne ni mauvaise, rien ne suivra de sa nature qui serve à la conservation de la nôtre (*par la Déf. 1*), c'est-à-dire (*par hypothèse*) qui serve à la conservation de la nature de la chose elle-même. Mais cela est absurde (*par la Prop. 6, Part. III*), et, en tant qu'elle s'accorde avec notre nature, elle sera nécessairement bonne.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que plus une chose s'accorde avec notre nature, plus elle nous est utile, ou meilleure elle est, et inversement, une chose nous est d'autant plus utile qu'elle s'accorde plus avec notre nature. Car, en tant qu'elle ne s'accorde pas avec notre nature, elle en sera nécessairement différente, ou lui sera contraire. Si elle en est différente, elle ne pourra (*par la Prop. 29*) être ni bonne ni mauvaise, mais si elle lui est contraire, elle sera alors contraire à la nature qui s'accorde avec la nôtre, c'est-à-dire (*par la Prop. précéd.*) contraire au bon, ou mauvaise. Rien ne peut donc être bon qu'en tant qu'il s'accorde avec notre nature, et par suite, plus une chose s'accorde avec notre nature, plus elle est utile, et inversement.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 32

Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut pas dire qu'ils s'accordent par nature.

DÉMONSTRATION

Quand on dit que des choses s'accordent par nature, on entend (*par la Prop. 7, Part. III*) qu'elles s'accordent par la puissance et non pas par l'impuissance ou la négation, ni, par suite (*voir le Scol. de la Prop. 3, Part. III*), par la passion. C'est pourquoi, en tant que les hommes sont soumis aux passions, on ne peut dire qu'ils s'accordent par nature.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cela est également évident par soi. Si l'on dit en effet que le blanc et le noir s'accordent seulement en cela que ni l'un ni l'autre n'est rouge, on affirme en toute rigueur que le blanc et le noir ne s'accordent en rien. De même, affirmer que la pierre et l'homme s'accordent seulement en cela qu'ils sont tous deux finis, impuissants, qu'ils n'existent pas par la nécessité de leur nature, ou qu'ils sont indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures, c'est affirmer pleinement que la pierre et l'homme ne s'accordent en rien ; des choses qui en effet s'accordent par la seule négation, c'est-à-dire en ce qu'elles ne possèdent pas, on doit dire, en réalité, qu'elles ne s'accordent en rien³³.

PROPOSITION 33

Les hommes peuvent se distinguer par nature en tant qu'ils sont tourmentés par des affects qui sont des passions, et dans cette mesure aussi, un seul et même homme peut être divers et inconstant.

DÉMONSTRATION

La nature ou l'essence des affects ne peut s'expliquer par notre seule essence ou nature (*par les Déf. 1 et 2, Part. III*) ; elle doit être définie au contraire par la puissance, c'est-à-dire (*par la Prop. 7, Part. III*) par la nature des causes extérieures comparée à la nôtre. De là provient le fait qu'il y a autant d'espèces de chaque affect qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés (*voir la Prop. 56, Part. III*), que les hommes sont affectés de diverses manières par un seul et même objet (*par la Prop. 51, Part. III*), et que, dans cette mesure, ils se distinguent par nature, de là enfin provient le fait (*par la même Prop. 51, Part. III*) qu'un seul et même homme est affecté de diverses manières à l'égard d'un même objet, et qu'il est, dans cette mesure, divers, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 34

En tant que les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent être réciproquement contraires les uns aux autres.

DÉMONSTRATION

Un homme, Pierre, par exemple, peut être la cause du fait que Paul soit attristé, parce qu'il a en lui quelque chose de semblable à un objet que Paul hait (*par la Prop. 16, Part. III*), ou parce que Pierre est seul à posséder un objet que Paul aime également (*voir la Prop. 32, Part. III, avec son Scol.*), ou pour d'autres causes (*en voir les principales dans le Scol. de la Prop. 55, Part. III*). De là viendra (*par la Déf. 7 des Affects*) que Paul haïra Pierre, et par suite il arrivera aisément (*par la Prop. 40, Part. III, avec son Scol.*) que Pierre haïsse Paul en retour, et ainsi (*par la Prop. 39, Part. III*) qu'ils s'efforcent de s'infliger réciproquement un mal, c'est-à-dire (*par la Prop. 30*) qu'ils soient réciproquement contraires. Mais un affect de Tristesse est toujours une passion (*par la Prop. 59, Part. III*) ; donc, les hommes qui sont tourmentés par des

affects qui sont des passions, peuvent être opposés les uns aux autres.

C.Q.F.D.

SCOLIE

J'ai dit que Paul peut haïr Pierre, parce qu'il imagine que Pierre possède ce que lui-même aime également. Il semble qu'il en résulte d'abord que ces deux hommes se causent réciproquement un dommage³⁴ parce qu'ils aiment le même objet, et donc parce qu'ils s'accordent en nature. S'il en était ainsi, les Propositions 30 et 31 de la Partie II seraient fausses. Si nous voulons pourtant utiliser une balance juste pour examiner les arguments, nous verrons que tout cela est parfaitement cohérent. Ces deux hommes en effet ne sont pas réciproquement un obstacle dans la mesure où ils s'accordent en nature, c'est-à-dire en tant qu'ils aiment tous deux le même objet, mais en tant qu'ils se distinguent l'un de l'autre ; car en tant qu'ils aiment tous deux le même objet, l'amour de chacun d'eux est par là même renforcé (*par la Prop. 31, Part. III*), c'est-à-dire (*par la Déf. 6 des Affects*) que la Joie de chacun d'eux est renforcée. Il s'en faut donc de beaucoup qu'ils soient réciproquement cause de souffrance en tant qu'ils aiment le même objet et qu'ils s'accordent en nature. La vraie raison, comme je l'ai dit, est qu'on les suppose distincts³⁵ par nature. Nous supposons en effet que Pierre a l'idée d'un objet aimé, et qu'il possède actuellement, tandis que Paul a l'idée d'un objet aimé mais perdu. De là vient que l'un soit affecté de Tristesse tandis que l'autre est affecté de Joie et que, dans cette mesure, ils sont réciproquement contraires. Et nous pouvons aisément montrer par le même raisonnement que les autres causes de haine proviennent de cela seulement par quoi les hommes se distinguent en nature, et non pas de ce en quoi ils s'accordent.

PROPOSITION 35

C'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature.

DÉMONSTRATION

En tant que les hommes sont tourmentés par des affects qui sont des passions, ils peuvent être différents par nature (*par la Prop. 33*) et contraires les uns des autres (*par la Prop. précéd.*). Mais les hommes sont actifs dans la seule mesure où ils vivent sous la conduite de la Raison (*par la Prop. 3, Part. III*). Aussi, tout ce qui suit de la nature humaine, en tant qu'elle se définit par la Raison, doit être compris par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine (*par la Déf. 2, Part. III*). Mais puisque chacun, par les lois de sa nature, désire ce qu'il juge être un bien et s'efforce d'écarter ce qu'il juge être un mal (*par la Prop. 19*), puisqu'en outre ce que nous jugeons être bien ou mal par le commandement de la Raison est nécessairement bien ou mal (*par la Prop. 41, Part. II*), les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison, et dans cette mesure seulement, accomplissent nécessairement les actions qui sont nécessairement bonnes pour la nature humaine, et donc pour chaque homme³⁶, c'est-à-dire (*par le Corol. de la Prop. 31*) ce qui s'accorde avec la nature de tout homme ; et par suite, les hommes également s'accordent toujours nécessairement entre eux, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE I

Il n'existe dans la Nature aucune chose singulière qui soit plus utile à l'homme qu'un homme vivant sous la conduite de la Raison³⁷. Car cela est le plus utile à l'homme qui s'accorde le plus avec sa nature (*par le Corol. de la Prop. 31*), c'est-à-dire (*comme il est connu de soi*) l'homme. Mais l'homme n'agit en toute rigueur selon les lois de sa nature que lorsqu'il vit sous la conduite de la Raison (*par la Déf. 2,*

Part. III), et c'est dans cette mesure seulement qu'il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme (*par la Prop. précéd.*). Il n'y a donc rien, parmi les choses singulières, qui soit plus utile à l'homme qu'un homme, etc.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE II

Plus chaque homme recherche ce qui lui est utile en propre, plus les hommes sont réciproquement utiles les uns aux autres. Car plus chacun recherche son utile propre, et s'efforce de se conserver, plus il est doué de vertu (*par la Prop. 20*), ou, ce qui est la même chose (*par la Déf. 8*), plus grande est la puissance qu'il a pour agir selon les lois de sa nature, c'est-à-dire (*par la Prop. 3, Part. III*) pour vivre sous la conduite de la Raison. Or les hommes s'accordent le plus par nature quand ils vivent sous la conduite de la Raison (*par la Prop. précéd.*). Ainsi les hommes seront d'autant plus utiles les uns aux autres que chacun recherchera le plus l'utile qui lui est propre³⁸.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Ce que nous venons de montrer, l'expérience elle-même l'atteste chaque jour par tant de témoignages lumineux³⁹ que presque tous disent : l'homme est un Dieu pour l'homme⁴⁰. Mais il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la Raison. Avec eux les choses sont telles que la plupart se jaloussent et se nuisent les uns les autres. Et pourtant ils ne peuvent mener une vie solitaire, et pour la plupart d'entre eux convient cette définition de l'homme comme animal politique. Car les choses sont en réalité telles que de la société commune des hommes naissent beaucoup plus d'avantages que d'inconvénients. Que les Satiriques ridiculisent donc tant qu'ils veulent les choses humaines, que les Théologiens les détestent, et que les Mélancoliques louent tant qu'ils le peuvent une vie inculte et primitive, qu'ils méprisent les hommes et qu'ils admirent les bêtes⁴¹ : les hommes

n'en expérimentent pas moins qu'ils peuvent se procurer par une aide mutuelle ce dont ils ont besoin et qu'ils ne peuvent éviter les dangers qui les menacent de partout que par l'union de leurs forces. Et je ne dis rien du fait qu'il est plus utile et plus digne de notre condition de considérer les actions des hommes que de considérer celles des bêtes. Mais nous traiterons de tout cela, et plus amplement, ailleurs.

PROPOSITION 36

*Le bien suprême de ceux qui recherchent la vertu est commun à tous, et tous peuvent également s'en réjouir*⁴².

DÉMONSTRATION

Agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la Raison (*par la Prop. 24*), et ce que, par la Raison, nous nous efforçons de faire, c'est comprendre (*par la Prop. 26*) ; ainsi (*par la Prop. 28*), le bien suprême de ceux qui recherchent la vertu est de connaître Dieu, c'est-à-dire (*par la Prop. 47, Part. II, et son Scol.*) un bien commun à tous, et pouvant être également possédé par tous, en tant qu'ils sont de même nature.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Mais, me demandera-t-on, qu'advierait-il si le bien suprême de ceux qui recherchent la vertu n'était pas commun à tous ? N'en découlerait-il pas, comme ci-dessus (*voir la Prop. 34*), que les hommes vivant sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire (*par la Prop. 35*) les hommes en tant qu'ils s'accordent par nature, seraient contraires les uns aux autres ? Qu'on tienne pour assuré que ce n'est pas par accident mais par la nature même de la Raison que le bien suprême de l'homme est commun à tous. On ne s'en étonnera pas puisque cela se déduit de l'essence même de l'homme en tant qu'elle se définit par la Raison, et puisque l'homme ne pourrait ni être ni être conçu s'il n'avait pas le pouvoir de se réjouir de ce bien suprême⁴³. Car il appartient à l'essence de

l'Esprit humain (*par la Prop. 47, Part. II*) d'avoir une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

PROPOSITION 37

Le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.

DÉMONSTRATION

Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison, sont suprêmement utiles aux hommes (*par le Corol. 1 de la Prop. 35*). Ainsi (*par la Prop. 19*), sous la conduite de la Raison, nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent sous la conduite de la Raison. Mais le bien que poursuit pour lui-même tout homme vivant sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire (*par la Prop. 24*) tout homme recherchant la vertu, c'est comprendre (*par la Prop. 26*). Donc, le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres. En outre, ce Désir, en tant qu'il se rapporte à l'Esprit, est l'essence même de l'Esprit (*par la Déf. 1 des Affects*). Or l'essence de l'Esprit consiste en la connaissance de Dieu (*par la Prop. 47, Part. II*), et ne peut, sans elle, ni être ni être conçue (*par la Prop. 15, Part. I*). Par suite, plus grande est la connaissance de Dieu qu'enveloppe l'essence de l'Esprit, plus grande sera la force avec laquelle celui qui recherche la vertu désirera pour autrui le bien qu'il poursuit pour lui-même⁴⁴.

C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Le bien que l'homme poursuit et aime pour lui-même, il l'aimera de façon plus constante s'il voit que d'autres l'aiment aussi (*par la Prop. 31, Part. III*). Par suite, il s'efforcera de faire en sorte (*par le Corol. de la même Prop.*) que les autres l'aiment aussi, et puisque ce bien (*par la Prop. précéd.*) est commun à tous et que tous peuvent s'en réjouir également,

il s'efforcera de faire en sorte (*pour la même raison*) que tous s'en réjouissent, et (*par la Prop. 37, Part. III*) cela d'autant plus qu'il jouira lui-même davantage de ce bien⁴⁵.

C.Q.F.D.

SCOLIE I

Celui qui ne s'efforce que par affectivité de faire en sorte que les autres aiment ce qu'il aime et vivent selon sa propre constitution n'agit que par impulsion et se rend odieux par là même. Il se rend d'ailleurs le plus odieux à ceux qui ont d'autres goûts que lui et s'efforcent aussi par impulsion de faire en sorte que les autres vivent au contraire selon leur constitution. Comme en outre l'objet suprême que les hommes poursuivent par affectivité est souvent d'une nature telle qu'un seul peut le posséder, ceux qui aiment ne sont pas cohérents, puisque, se plaisant à vanter les mérites de l'objet aimé, ils craignent qu'on ne les croie⁴⁶. Au contraire, celui qui s'efforce de conduire les autres par la Raison agit non par impulsion mais avec humanité et bienveillance, et il est en parfait accord avec lui-même. Poursuivons. Je rapporte à la *Religion* tous les désirs et toutes les actions dont nous sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, c'est-à-dire en tant que nous connaissons Dieu. Mais j'appelle *Moralité*⁴⁷ le Désir de bien agir qui naît du fait que nous vivons sous la conduite de la Raison. Le Désir par lequel un homme vivant sous la conduite de la Raison est poussé à établir avec autrui un lien d'amitié, je l'appelle *Honnêteté*, appelant *honnête* ce que louent les hommes vivant sous la conduite de la Raison, et *vil* au contraire ce qui s'oppose à l'instauration de l'amitié. Par là, j'ai également montré quels sont les fondements de la société civile⁴⁸. On peut ensuite aisément voir, par ce qui précède, quelle est la différence entre la vertu vraie et l'impuissance : la vraie vertu ne consiste en rien d'autre qu'à vivre sous la conduite de la Raison, et l'impuissance consiste en cela seulement que l'homme se laisse passivement conduire par les choses qui sont hors de lui, étant ainsi déterminé à accomplir ce qu'exige, non pas sa propre nature, mais la constitution commune des choses extérieures⁴⁹. Tels sont

les points que, au Scolie de la Proposition 18 de cette Partie, j'avais promis de démontrer et par lesquels on voit bien que la loi qui interdit de sacrifier les animaux est plus fondée sur une vaine superstition et sur une pitié de femme, que sur la saine Raison. Le principe de la recherche de l'utile propre nous enseigne certes la nécessité de nous unir aux hommes, mais non pas celle de nous unir aux bêtes ou aux choses dont la nature est différente de la nature humaine. Nous avons à leur égard le même droit qu'elles ont sur nous. Ou plutôt, puisque le droit de chacun est défini par sa vertu, ou puissance, les hommes ont sur les bêtes un droit de loin plus étendu que celui des bêtes sur les hommes. Je ne nie pas, cependant, que les bêtes ne soient capables de ressentir des impressions, mais je nie que, pour cette raison, il soit interdit de penser à notre intérêt, de les utiliser librement, et de les traiter selon notre meilleure convenance. C'est qu'elles ne s'accordent pas avec nous par nature et que leurs affects sont par nature différents des affects humains (*voir le Scol. de la Prop. 57, Part. III*). Il me reste à expliquer ce que sont le juste, l'injuste, la faute et enfin le mérite. Mais voir à ce propos le Scolie suivant.

SCOLIE II

Dans l'Appendice de la Partie I, j'ai promis d'expliquer ce que sont la louange et le blâme, le mérite et la faute, le juste et l'injuste. En ce qui concerne la louange et le blâme je me suis expliqué au Scolie de la Proposition 29 de la Partie III ; et il y aura lieu de dire quelques mots sur les autres points. Auparavant, il convient de faire quelques remarques sur l'état naturel et sur l'état civil de l'homme⁵⁰.

Chacun existe par un droit suprême de la Nature et chacun, par suite, accomplit ce qui suit de la nécessité de sa nature. C'est pourquoi chacun juge, par un droit suprême de la Nature, de ce qu'est le bien et de ce qu'est le mal, veille à ses intérêts selon sa constitution (*voir les Prop. 19 et 20, Part. III*) et s'efforce (*voir le Corol. 2 de la Prop. 40, Part. III*) de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait (*voir la Prop. 28, Part. III*). Et si les hommes vivaient sous la conduite

de la Raison, chacun (*par le Corol. 1 de la Prop. 35*) jouirait de son droit sans nuire à autrui. Mais comme ils sont soumis aux affects (*par le Corol. de la Prop. 4*), affects qui dépassent de loin la puissance, c'est-à-dire la vertu de l'homme (*par la Prop. 6*), ils sont tirés en divers sens (*par la Prop. 33*), ils sont contraires les uns aux autres (*par la Prop. 34*), alors qu'ils ont besoin d'une aide réciproque (*par le Scol. de la Prop. 35*). Aussi, pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et se porter une aide mutuelle, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel et se donnent réciproquement l'assurance qu'ils n'accompliront rien qui puisse être un dommage pour l'autre. Par la Proposition 7 de cette Partie et la Proposition 39 de la Partie III, on voit avec évidence comment il est possible que les hommes, nécessairement soumis aux affects (*par le Corol. de la Prop. 4*), inconstants et divers (*par la Prop. 33*), puissent se donner cette assurance réciproque et avoir confiance les uns dans les autres : c'est grâce au fait qu'un affect ne peut être réprimé que par un affect plus fort que l'affect à réprimer et qui lui est contraire, et que chacun s'abstient de causer un dommage par crainte d'un dommage plus grand. C'est par cette loi qu'une Société pourra se constituer pourvu qu'elle revendique pour elle-même le droit que possède chacun de se venger, et de juger du bien et du mal, ayant ainsi le pouvoir de prescrire un principe commun d'existence, de promulguer des lois et de les défendre non pas par la Raison, incapable de réprimer les affects (*par le Scol. de la Prop. 17*), mais par des menaces de sanctions. Cette Société, constituée par des lois et par le pouvoir qu'elle a de se conserver, est désignée par le terme de *Cité*, et l'on appelle *Citoyens* ceux qui sont sous la protection de son droit. Par ces principes, nous comprenons aisément qu'il n'est rien dans l'état de nature qu'on s'accorde universellement à tenir pour bon ou pour mauvais, puisque chacun, dans cet état, se préoccupe de cela seul qui lui est utile, et décide selon sa constitution et en rapport seulement avec son intérêt de ce qui est bien et de ce qui est mal, n'étant tenu par aucune loi à obéir à quiconque, sinon à lui-même. C'est pourquoi, dans l'état naturel, la faute n'est pas concevable, mais elle l'est au contraire dans l'état civil où par

consentement commun on a décidé du bien et du mal et où chacun est tenu de se soumettre à la Cité. Aussi la *faute* n'est-elle rien d'autre que la désobéissance, celle-ci ne pouvant par suite être punie que conformément au seul droit de la Cité, et l'on tient au contraire l'obéissance à cette Cité comme un *Mérite* qui fait par lui-même qu'on juge le Citoyen digne de jouir des avantages de la Cité⁵¹. En outre, personne, dans l'état naturel, n'est par un accord universel Maître d'aucune chose et il n'existe rien dans la Nature qu'on puisse dire être la propriété de tel homme ou de tel autre. Tout appartient à tous ; c'est pourquoi, dans l'état naturel, on ne peut concevoir aucune volonté d'attribuer à chacun son dû ou de spolier quelqu'un, c'est-à-dire que dans l'état naturel rien n'arrive qu'on puisse dire *juste* ou *injuste*. Mais cela se produit par contre dans l'état civil où l'on décide par consentement commun de ce qui appartient à l'un et de ce qui appartient à l'autre⁵². On voit ainsi que le juste et l'injuste, la faute et le mérite sont des notions extrinsèques et non pas des attributs qui expliqueraient la nature de l'Esprit⁵³. Mais sur ce point ces remarques suffiront.

PROPOSITION 38

Ce qui prédispose le Corps humain à être affecté selon de nombreuses modalités⁵⁴, ou le rend capable d'affecter les corps extérieurs selon de nombreuses modalités, est utile à l'homme, et cela d'autant plus que le Corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps selon des modalités plus nombreuses. Est nuisible au contraire ce qui réduit cette aptitude du Corps.

DÉMONSTRATION

Plus le Corps est capable de telles choses, plus l'Esprit devient capable de percevoir (*par la Prop. 14, Part. II*). Aussi ce qui dispose le Corps de cette façon et le rend capable de ces choses est nécessairement bon, c'est-à-dire utile (*par les Prop. 26 et 27*), et d'autant plus utile que cela peut rendre le Corps plus capable. Au contraire (*par la même Prop. 14,*

Part. II, mais renversée, et par les Prop. 26 et 27), cela est nuisible qui rend le Corps moins capable de produire et de recevoir des affections.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 39

Ce qui conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du Corps humain, est bon, mauvais au contraire ce qui change le rapport de mouvement et de repos des parties du Corps humain.

DÉMONSTRATION

Le Corps humain, pour se conserver, a besoin d'un grand nombre d'autres Corps (*par la Prop. 4, Part. II*). Mais ce qui constitue la forme du Corps humain est le rapport selon lequel ses parties se communiquent leur mouvement (*par la Déf. qui précède le Lemme 4 et qu'on verra après la Prop. 13, Part. II*). Donc ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du Corps humain, conserve aussi la forme du Corps humain et fait donc (*par les Post. 3 et 6, Part. II*) que le Corps humain peut être affecté et peut affecter les corps extérieurs selon des modalités nombreuses ; et donc cela est bon (*par la Prop. précéd.*). Ce qui, d'autre part, fait qu'entre les parties du Corps humain s'établit un autre rapport de mouvement et de repos, fait aussi (*par la même Déf., Part. II*) que le Corps humain prend une forme nouvelle, c'est-à-dire (*comme il est connu de soi et comme nous l'avons fait observer à la fin de la préface*) fait que le Corps humain soit détruit⁵⁵ et soit donc rendu totalement incapable d'être affecté selon de nombreuses modalités, cela est donc mauvais (*par la Prop. précéd.*).

C.Q.F.D.

SCOLIE

On expliquera dans la Partie V dans quelle mesure ce fait peut être utile ou nuisible à l'Esprit. Mais il convient de noter ici que la mort du Corps, comme je l'entends, se produit lorsque ses parties sont ainsi disposées qu'un autre rapport de mouvement et de repos s'établit entre elles. Car je n'ose nier que le Corps humain, bien que subsistent la circulation du sang et d'autres caractéristiques qui peuvent faire penser que le Corps vit, ne puisse néanmoins subir une mutation qui change radicalement sa nature. Nulle raison en effet ne m'oblige à admettre qu'un Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre, l'expérience elle-même semble nous persuader du contraire. Car il arrive parfois qu'un individu subisse de tels changements qu'il serait difficile de dire qu'il est resté le même homme. C'est ainsi que j'ai entendu parler d'un Poète espagnol atteint d'une maladie telle que, après sa guérison, il demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas siennes les Comédies et les Tragédies qu'il avait écrites. On aurait pu le prendre pour un enfant adulte s'il avait aussi oublié sa langue maternelle. Si tout cela paraît incroyable, que dira-t-on des enfants ? Leur nature semble, à un adulte, si différente de la sienne qu'il ne pourrait se convaincre qu'il fut jamais un enfant, s'il ne faisait sur lui-même, par l'exemple des autres, un raisonnement conjectural. Mais, pour ne pas fournir aux superstitieux matière à de nouvelles questions, je préfère laisser là ce problème⁵⁶.

PROPOSITION 40

Cela qui conduit les hommes vers la Société commune, c'est-à-dire ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile ; mais au contraire est mauvais cela qui introduit la discorde dans la Cité.

DÉMONSTRATION

Car ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la Raison

(par la Prop. 35), et par suite (par les Prop. 26 et 27) est bon, et (pour la même raison) est mauvais au contraire ce qui suscite la discorde⁵⁷.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 41

La Joie n'est pas directement mauvaise mais bonne, la Tristesse au contraire est directement mauvaise.

DÉMONSTRATION

La Joie (par la Prop. 11, Part. III, avec son Scol.) est un affect par lequel la puissance d'agir du Corps est accrue ou secondée, la Tristesse au contraire est un affect par lequel la puissance d'agir du Corps est réduite ou réprimée ; c'est pourquoi (par la Prop. 38) la Joie est directement bonne⁵⁸, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 42

La Gaieté ne peut avoir d'excès et elle est toujours bonne, la Mélancolie au contraire est toujours mauvaise.

DÉMONSTRATION

La Gaieté (voir sa Déf. au Scol. de la Prop. 11; Part. III) est une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ce que toutes ses parties sont également affectées, c'est-à-dire que (par la Prop. 11, Part. III) la puissance d'agir du Corps est accrue ou secondée de telle sorte que toutes ses parties conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos, ainsi (par la Prop. 39) la Gaieté est toujours bonne et ne peut avoir d'excès. Mais la Mélancolie (voir aussi sa Déf. dans le même Scol. de la Prop. 11, Part. III) est une Tristesse qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ce que la puissance d'agir du Corps est, absolument

parlant, réduite ou réprimée, c'est pourquoi (*par la Prop. 38*) elle est toujours mauvaise⁵⁹.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 43

Le Plaisir peut avoir de l'excès et être mauvais ; et la Douleur peut être bonne dans la mesure où le Plaisir, autrement dit la Joie, est mauvais.

DÉMONSTRATION

Le Plaisir est une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ce qu'une ou plusieurs de ses parties sont affectées plus que les autres (*voir sa Déf. au Scol. de la Prop. 11, Part. III*), la puissance de cet affect pouvant être telle qu'il a la prédominance sur les autres actions du Corps (*par la Prop. 6*), se fixe en lui d'une façon tenace, et le rend par là incapable d'être affecté selon de nombreuses autres modalités. C'est pourquoi (*par la Prop. 38*) cet affect peut être mauvais. Quant à la Douleur, qui est au contraire une Tristesse, elle ne peut pas être bonne si on la considère en elle seule (*par la Prop. 41*). Mais sa force et son accroissement pouvant être définis par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre (*par la Prop. 5*), nous pouvons concevoir les forces de cet affect selon une infinité de degrés et de modalités (*par la Prop. 3*). Nous pouvons donc concevoir une Douleur telle qu'elle puisse réprimer le Plaisir et l'empêcher d'être excessif, et dans cette mesure (*par la première partie de cette Prop.*) faire qu'il ne réduise pas les aptitudes du Corps. C'est en cela, par suite, que la Douleur sera bonne⁶⁰.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 44

L'Amour et le Désir peuvent avoir de l'excès.

DÉMONSTRATION

L'Amour est une Joie (*par la Déf. 6 des Affects*) qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. Donc le Plaisir (*par le Scol. de la Prop. 11, Part. III*) qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure est un Amour. C'est pourquoi l'Amour (*par la Prop. précéd.*) peut avoir de l'excès. D'autre part, un Désir est d'autant plus grand que l'affect d'où il naît est plus grand (*par la Prop. 37, Part. III*). C'est pourquoi, de même qu'un affect peut être plus fort que les autres actions de l'homme (*par la Prop. 6*), un Désir né de cette passion pourra être plus fort que les autres Désirs et il pourra donc avoir le même excès que nous avons montré dans la Proposition précédente que pouvait avoir le Plaisir⁶¹.

C.Q.F.D.

SCOLIE

La Gaieté dont j'ai dit qu'elle est bonne se conçoit plus facilement qu'elle ne s'observe. Car les affects qui nous tourmentent quotidiennement se rapportent la plupart du temps à quelque partie du Corps affectée plus que les autres. Les affects ont ainsi pour la plupart de l'excès et fixent tellement l'Esprit dans la considération d'un seul objet qu'il ne peut plus penser à rien d'autre ; et bien que les hommes soient soumis à de nombreux affects, et qu'on ne trouve que fort rarement un individu qui soit tourmenté toujours par un seul et même affect, ils ne manquent pas, cependant, ceux chez qui un seul et même affect se fixe d'une façon tenace⁶². Nous constatons en effet que les hommes sont parfois affectés par un objet d'une manière telle que malgré son absence ils croient l'avoir devant eux ; et quand il s'agit d'un homme qui ne dort pas, on dit qu'il délire ou qu'il est insensé. On ne les croit pas moins insensés, parce qu'ils provoquent habituellement le rire, ceux qui brûlent d'Amour et ne rêvent nuit et jour que de la femme aimée ou d'une courtisane. Mais de l'avare qui ne pense à rien d'autre qu'au gain et à l'argent, ou de l'ambitieux uniquement occupé de gloire, on ne croit pas qu'ils délirent, parce qu'ils lèsent ordinairement autrui et

qu'on estime qu'ils méritent la Haine. Mais en réalité l'Avarice, l'Ambition, la Luxure sont des espèces de délire, bien qu'on ne les compte pas parmi les états pathologiques⁶³.

PROPOSITION 45

La Haine ne peut jamais être bonne.

DÉMONSTRATION

Nous nous efforçons de détruire l'homme que nous haïssons (*par la Prop. 39, Part. III*), c'est-à-dire que (*par la Prop. 37*) nous nous efforçons d'accomplir quelque chose qui est un mal (*par la Prop. 37*). Donc, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Il faut noter que dans cette Proposition et les suivantes, j'entends seulement par Haine celle qui s'adresse à l'homme.

COROLLAIRE I

L'Envie, la Raillerie, le Mépris, la Colère, la Vengeance et les autres affects qui se ramènent à la Haine ou qui en découlent sont des maux, ce qui est également évident par la Proposition 39 de la Partie III et la Proposition 37 de cette Partie.

COROLLAIRE II

Tout ce que nous poursuivons en raison du fait que nous sommes affectés de haine est vil, et, dans la Cité, injuste. Cela est également évident par la Proposition 39 de la Partie III et par les Définitions du vil et de l'injuste qu'on verra au Scolie de la Proposition 37 de cette Partie.

SCOLIE

Entre la Raillerie (dont j'ai dit au Corol. I qu'elle est mauvaise) et le rire, il y a, pour moi, une grande différence. Car le rire, comme d'ailleurs la plaisanterie, est une Joie pure, et par suite, pourvu qu'il ne comporte pas d'excès, il est bon par lui-même (*par la Prop. 41*). Et seule, en fait, une superstition farouche et triste peut interdire qu'on se réjouisse⁶⁴. Car en quoi vaut-il mieux apaiser la faim et la soif que chasser la mélancolie ? Tel est mon principe et telle ma conviction. Aucune divinité, nul autre qu'un envieux ne se réjouit de mon impuissance et de ma peine, et nul autre ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, notre peur, et toutes ces manifestations qui sont le signe d'une impuissance de l'âme. Bien au contraire, plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine. Il appartient à l'homme sage d'user des choses, d'y prendre plaisir autant qu'il est possible (non certes jusqu'à la nausée, ce qui n'est plus prendre plaisir). Il appartient à l'homme sage, dis-je, d'utiliser pour la réparation de ses forces et pour sa récréation, des aliments et des boissons agréables en quantité mesurée, mais aussi les parfums, l'agrément des plantes vives, la parure, la musique, le sport, le théâtre et tous les biens de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour l'autre. Le Corps humain est en effet composé d'un très grand nombre de parties de nature différente qui ont continuellement besoin d'un aliment neuf et varié pour que le Corps entier soit identiquement capable d'accomplir tout ce qui peut suivre de sa nature, et pour que l'Esprit, par conséquent, soit lui aussi capable de comprendre plusieurs choses simultanément et d'une façon équivalente. Cette conception de la vie s'accorde au mieux et avec nos principes, et avec la pratique commune⁶⁵. C'est pourquoi, s'il en est d'autres, cette doctrine est la meilleure et la plus recommandable, de tous les points de vue. Mais il n'est pas nécessaire d'en traiter ici plus clairement ni plus longuement.

PROPOSITION 46

Celui qui vit sous la conduite de la Raison s'efforce, autant qu'il le peut, de compenser par l'Amour, c'est-à-dire la Générosité, les affects de Haine, de Colère, de Mépris, etc. qu'un autre a envers lui.

DÉMONSTRATION

Tous les affects de Haine sont mauvais (*par le Corol. 1 de la Prop. précéd.*), aussi, celui qui vit sous la conduite de la Raison s'efforcera-t-il, autant qu'il le peut, de ne pas être tourmenté par des affects de Haine (*par la Prop. 19*), et par conséquent (*par la Prop. 37*) il fera effort pour que l'autre ne subisse pas non plus cet affect. Mais la Haine est accrue par une Haine réciproque et peut au contraire être détruite par l'Amour (*par la Prop. 43, Part. III*), de sorte que la Haine se change en Amour (*par la Prop. 44, Part. III*). Celui qui vit sous la conduite de la Raison s'efforcera donc de compenser par l'Amour, c'est-à-dire la Générosité (*dont on verra la Déf. au Scol. de la Prop. 59, Part. III*), la Haine, etc., qu'un autre a pour lui.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Celui qui veut venger les offenses par une Haine réciproque vit en fait misérablement. Celui qui, au contraire, cherche à vaincre la Haine par l'Amour combat, certes, dans la Joie et la sécurité, il se défend avec la même facilité contre un seul homme ou contre plusieurs, et il n'a guère besoin du secours de la fortune. Quant à ceux qu'il vainc, ils s'inclinent avec joie car ils ne sont pas vaincus par la défaillance mais par l'accroissement de leurs forces. Tous ces faits suivent d'ailleurs si clairement des seules définitions de l'Amour et de l'Entendement qu'il n'est pas nécessaire d'en donner une démonstration particulière⁶⁶.

PROPOSITION 47

Les affects d'Espoir et de Crainte ne peuvent pas être bons par eux-mêmes.

DÉMONSTRATION

Il n'y a pas d'affect d'Espoir et de Crainte sans Tristesse. Car la Crainte (*par la Déf. 13 des Affects*) est une Tristesse et l'Espoir (*voir l'Explication des Déf. 12 et 13 des Affects*) n'existe jamais sans la Crainte. Par suite (*par la Prop. 41*), ces affects ne peuvent pas être bons par eux-mêmes, mais en tant seulement qu'ils peuvent réprimer un excès de Joie (*par la Prop. 43*).

C.Q.F.D.

SCOLIE

À cela s'ajoute le fait que ces affects révèlent un défaut de connaissance et une impuissance de l'Esprit. C'est pour la même raison que la Sécurité, le Désespoir, le Contentement et la Déception sont des signes d'impuissance intérieure⁶⁷. En effet, bien que la Sécurité et le Contentement soient des affects de Joie, ils supposent cependant qu'une Tristesse les a précédés, à savoir l'Espoir et la Crainte. Par conséquent, plus nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la Raison, plus nous nous efforçons de nous affranchir de l'Espoir, de nous libérer de la Crainte, de commander à la fortune autant qu'il est possible, et de diriger nos actions selon le conseil sûr de la Raison.

PROPOSITION 48

Les affects de Surestime et de Mésestime sont toujours mauvais.

DÉMONSTRATION

Ces affects, en effet (*par les Déf. 21 et 22 des Affects*), s'opposent à la Raison et par suite (*par les Prop. 26 et 27*) ils sont mauvais.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 49

La Surestime rend aisément orgueilleux celui que l'on surestime.

DÉMONSTRATION

Si nous voyons que, par amour, quelqu'un nous estime plus qu'à notre juste valeur, nous en tirerons aisément de la gloire (*par le Scol. de la Prop. 41, Part. III*), c'est-à-dire que nous serons affectés de Joie (*par la Déf. 30 des Affects*) ; et nous croirons aisément le bien que nous entendrons de nous-mêmes (*par la Prop. 25, Part. III*) ; par suite, nous nous estimerons nous-mêmes, par amour, plus qu'à notre juste valeur, c'est-à-dire que (*par la Déf. 28 des Affects*) nous éprouverons aisément de l'orgueil⁶⁸.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 50

La Pitié, chez un homme qui vit sous la conduite de la Raison, est en elle-même mauvaise et inutile.

DÉMONSTRATION

La Pitié, en effet (*par la Déf. 18 des Affects*), est une Tristesse, par suite (*selon la Prop. 41*), elle est mauvaise en elle-même. Quant à ce bien qui en découle et qui est que nous nous efforçons de libérer de sa souffrance l'homme dont nous avons pitié (*par le Corol. 3 de la Prop. 27, Part. III*), nous désirons le faire par le seul commandement de la Raison (*par*

la Prop. 37) ; et ce n'est que par le commandement de la Raison que nous pouvons faire quelque chose que nous sachions avec certitude être un bien (*par la Prop. 27*). C'est pourquoi, chez l'homme qui vit sous la conduite de la Raison, la pitié est en elle-même mauvaise et inutile.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que l'homme qui vit sous le commandement de la Raison s'efforce, autant qu'il le peut, de n'être pas touché par la pitié.

SCOLIE

Celui qui sait correctement que tout suit de la nécessité de la nature divine et se produit selon les lois et les règles éternelles de la Nature ne trouvera évidemment rien qui soit digne de Haine, de Raillerie ou de Mépris et n'aura de pitié pour personne, mais, autant que le comporte la vertu humaine, il s'efforcera de *bien agir*, comme on dit, et d'*être dans la Joie*⁶⁹. À cela s'ajoute le fait que celui qui est aisément touché par la pitié et s'émeut de la souffrance ou des larmes d'autrui accomplit souvent des actions dont ensuite il se repent lui-même : c'est autant parce que nous ne faisons rien par affectivité dont nous puissions savoir avec certitude que cela est un bien, que parce que nous sommes aisément trompés par de fausses larmes. Mais ici je parle expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la Raison. Car celui qui n'est poussé ni par la Raison ni par la Pitié à apporter son aide à autrui est à bon droit appelé inhumain, car (*par la Prop. 27, Part. III*) il paraît être dissemblable de l'homme.

PROPOSITION 51

La Faveur ne s'oppose pas à la Raison, mais peut s'accorder avec elle et naître d'elle.

DÉMONSTRATION

La Faveur, en effet, est un Amour pour celui qui a bien agi à l'égard d'un autre (*par la Déf. 19 des Affects*), elle peut donc être rapportée à l'Esprit en tant qu'on dit qu'il agit (*par la Prop. 59, Part. III*), c'est-à-dire (*par la Prop. 3, Part. III*), en tant qu'il comprend, et par conséquent elle s'accorde avec la Raison, etc.

C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Celui qui vit sous la conduite de la Raison désire aussi pour l'autre le bien qu'il poursuit pour lui-même (*par la Prop. 37*). C'est pourquoi, du fait qu'il voit quelqu'un bien agir envers un autre, son propre effort pour bien agir est secondé, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 11, Part. III*) qu'il éprouve de la joie, et celle-ci (*par hypothèse*) est accompagnée de l'idée de celui qui agit bien pour un tiers, et par suite (*par la Déf. 19 des Affects*) il lui est favorable.

C.Q.F.D.

SCOLIE

L'Indignation, telle que nous l'avons définie (*voir la Déf. 20 des Affects*), est nécessairement mauvaise (*par la Prop. 45*). Mais il faut pourtant noter que lorsque le Pouvoir suprême, tenu par le désir de maintenir la paix, punit un citoyen qui a commis une injustice envers un autre, je ne dis pas qu'il est indigné contre lui, puisqu'en punissant il n'est pas poussé à le perdre par Haine, mais il a pour motif la moralité.

PROPOSITION 52

La Satisfaction de soi⁷⁰ peut naître de la Raison et seule cette Satisfaction qui naît de la Raison est la plus haute qui puisse être donnée.

DÉMONSTRATION

La Satisfaction de soi est une Joie née du fait qu'un homme se considère lui-même et considère sa puissance d'agir (*par la Déf. 25 des Affects*). Mais la vraie puissance d'agir de l'homme, ou sa vertu, est la Raison elle-même (*par la Prop. 3, Part. III*) que l'homme considère clairement et distinctement (*par les Prop. 40 et 43, Part. II*). Aussi, la Satisfaction de soi naît-elle de la Raison. De plus, tandis que l'homme se considère lui-même clairement et distinctement, c'est-à-dire adéquatement, il ne perçoit rien d'autre que ce qui suit de sa propre puissance d'agir (*par la Déf. 2, Part. III*), c'est-à-dire (*par la Prop. 3, Part. III*) ce qui suit de sa puissance de comprendre. C'est pourquoi la plus haute Satisfaction qui puisse être donnée naît de cette seule considération.

C.Q.F.D.

SCOLIE

La Satisfaction de soi est en fait le suprême bien que nous puissions espérer. Car personne (*comme nous l'avons montré à la Prop. 25*) ne s'efforce de conserver son être en vue d'une autre fin ; et parce que cette Satisfaction de soi est toujours plus nourrie et fortifiée par les louanges (*par le Corol. de la Prop. 53, Part. III*), étant au contraire (*par le Corol. de la Prop. 55, Part. III*) toujours plus troublée par le blâme, nous sommes essentiellement conduits par la gloire et ne pouvons guère mener une vie d'opprobre.

PROPOSITION 53

L'Humilité n'est pas une vertu, c'est-à-dire qu'elle ne naît pas de la Raison.

DÉMONSTRATION

L'Humilité est une Tristesse née du fait que l'homme considère sa propre impuissance (*par la Déf. 26 des Affects*). Mais en tant que l'homme se connaît lui-même par la Raison

vraie, on suppose qu'il comprend sa propre essence, c'est-à-dire (*par la Prop. 7, Part. III*) sa puissance. Si donc l'homme, se considérant lui-même, perçoit quelque forme d'impuissance, cela ne provient pas du fait qu'il se comprend, mais (*par la Prop. 55, Part. III*) du fait que sa puissance d'agir est réprimée. Mais si nous supposons qu'un homme conçoit son impuissance en ceci qu'il connaît quelque chose de plus puissant que lui et qu'il délimite par cette connaissance sa propre puissance d'agir, nous ne concevons rien d'autre alors qu'un homme se connaissant distinctement lui-même, c'est-à-dire (*par la Prop. 26*) un homme dont la puissance d'agir est secondée. C'est pourquoi l'Humilité, ou Tristesse née du fait qu'un homme considère sa propre impuissance, ne naît pas d'une pensée vraie, c'est-à-dire de la Raison, et elle n'est pas une vertu mais une passion.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 54

Le Repentir n'est pas une vertu, c'est-à-dire qu'il ne naît pas de la Raison ; mais celui qui se repent de ses actes est deux fois malheureux ou impuissant.

DÉMONSTRATION

La première partie de cette Proposition se démontre comme la Proposition précédente. Quant à la seconde partie, elle est évidente par la seule définition du Repentir (*voir la Déf. 27 des Affects*). Car on se laisse vaincre d'abord par un Désir mauvais et ensuite par la Tristesse.

SCOLIE

Comme il est rare que les hommes vivent sous le commandement de la Raison, ces deux affects que sont l'Humilité et le Repentir, mais aussi l'Espoir et la Crainte, comportent plus d'avantages que d'inconvénients. C'est pourquoi, s'il faut pécher, il vaut mieux que ce soit dans ce sens. Car si les hommes à l'âme impuissante étaient tous également orgueilleux, s'ils

n'avaient honte de rien et s'ils ne craignaient rien, quel lien pourrait donc les unir et les discipliner ? La foule est terrible si elle est sans crainte. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que les Prophètes, se préoccupant de l'utilité commune et non de l'utilité particulière, aient tant recommandé l'Humilité, le Repentir et le Respect. Et, en effet, ceux qui sont soumis à ces affects peuvent être conduits plus facilement que d'autres à vivre enfin sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire à être libres et à jouir de la vie des bienheureux⁷¹.

PROPOSITION 55

Le plus grand Orgueil ou le plus grand Mépris de soi est la plus grande ignorance de soi.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par les Définitions 28 et 29 des Affects⁷².

PROPOSITION 56

Le plus grand Orgueil ou le plus grand Mépris de soi manifeste la plus grande impuissance de l'âme.

DÉMONSTRATION

Le premier fondement de la vertu est de conserver son être (*par le Corol. de la Prop. 22*), et cela sous la conduite de la Raison (*par la Prop. 24*). Donc, celui qui s'ignore lui-même ignore le fondement de toutes les vertus et il ignore par conséquent toutes les vertus. En outre, agir par vertu n'est rien d'autre qu'agir sous la conduite de la Raison (*par la Prop. 24*) ; et celui qui agit sous la conduite de la Raison doit nécessairement savoir qu'il agit sous la conduite de la Raison (*par la Prop. 43, Part. II*). Donc celui qui s'ignore lui-même le plus, et ignore ainsi (*comme nous l'avons déjà montré*) le plus toutes les vertus, agit le moins par vertu, c'est-à-dire (*comme cela est évident par la Déf. 8*) à l'âme la plus impuissante. Ainsi (*par la Prop. précéd.*) le plus grand Orgueil ou le

plus grand Mépris de soi manifeste la plus grande impuissance de l'âme.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit très clairement de là que les orgueilleux et les humiliés sont le plus soumis aux affects⁷³.

SCOLIE

Le Mépris de soi peut cependant se corriger plus aisément que l'Orgueil. Dès lors, en effet, que celui-ci est une Joie et celui-là une Tristesse, il est (*par la Prop. 18*) plus fort que cette Tristesse.

PROPOSITION 57

L'Orgueilleux aime la présence des parasites ou des flatteurs mais il hait celle des esprits généreux.

DÉMONSTRATION

L'Orgueil est une Joie née du fait que l'homme s'estime plus qu'à sa juste valeur (*par les Déf. 28 et 6 des Affects*) ; et l'orgueilleux s'efforcera autant qu'il le peut de favoriser cette opinion (*voir le Scol. de la Prop. 13, Part. III*). Il aimera donc la présence des parasites et des flatteurs (*j'ai omis de donner leurs Définitions, car elles sont trop connues*), et il fuira celle des hommes généreux qui l'estiment à sa juste valeur.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Il serait trop long d'énumérer ici tous les méfaits de l'Orgueil, puisque les orgueilleux sont soumis à tous les affects, mais à aucun moins qu'à ceux de l'Amour et de la Pitié. Il convient toutefois de ne pas passer sous silence le fait qu'on appelle orgueilleux celui qui estime les autres moins qu'à leur

juste valeur, et qu'en ce sens on doit définir l'Orgueil comme étant une Joie née de l'opinion fausse selon laquelle un homme se pense supérieur aux autres. Et le Mépris de soi, contraire à cet Orgueil, doit être défini comme une Tristesse née de l'opinion fausse selon laquelle un homme se croit inférieur aux autres. Cela posé, nous comprenons facilement que l'orgueilleux est nécessairement envieux (*voir le Scol. de la Prop. 55, Part. III*), qu'il hait surtout ceux qu'on loue le plus pour leurs vertus, que sa Haine à leur égard n'est pas aisément vaincue par l'amour ou le bienfait (*voir le Scol. de la Prop. 41, Part. III*), et qu'il ne prend plaisir qu'à la présence de ceux qui montrent le plus de complaisance envers l'impuissance de son âme et qui, du sot qu'il était, font un insensé.

Bien que le Mépris de soi soit contraire à l'Orgueil, l'Humilié est cependant tout proche de l'Orgueilleux. Puisqu'en effet sa Tristesse provient du fait qu'il juge de son impuissance par la puissance ou vertu des autres, cette Tristesse sera allégée, c'est-à-dire qu'il se réjouira si son imagination s'emploie à considérer les vices des autres ; de là vient ce proverbe : *C'est une consolation pour le malheureux d'avoir des compagnons de malheur*. Mais au contraire l'Humilié s'attristera d'autant plus qu'il se croira davantage inférieur aux autres, et c'est pourquoi il n'y a pas d'hommes plus enclins à l'Envie que les Humiliés. C'est pour cette raison, aussi, qu'ils s'efforcent plus que quiconque d'observer les actions humaines davantage pour les condamner que pour les corriger, n'ayant de louanges que pour l'Humilité et se glorifiant de la leur propre, mais de telle manière qu'ils paraissent se mépriser⁷⁴. Ces conséquences suivent de cet affect avec autant de nécessité qu'il suit de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits, et j'ai déjà dit que j'appelle mauvais ces affects et ceux qui leur ressemblent, en tant que je me réfère à la seule utilité humaine. Mais les lois de la Nature concernent l'ordre commun de la Nature dont l'homme est une partie. Je veux le faire observer en passant pour qu'on ne pense pas que mon propos était de décrire ici les vices des hommes et l'absurdité de leur conduite, alors qu'il était de démontrer la nature et les propriétés des choses. Comme je l'ai dit en effet dans la Préface de la Partie III, je considère

les affects humains et leurs propriétés de la même façon que toute autre chose naturelle. Car si les affects de l'homme ne manifestent certes pas sa puissance, ils ne manifestent pas moins, cependant, la puissance de la Nature et son art que beaucoup d'autres choses que nous admirons et à la considération desquelles nous prenons plaisir. Mais je poursuis l'analyse des affects et de ce qu'ils comportent d'utile ou de dommageable pour l'homme.

PROPOSITION 58

La Gloire n'est pas opposée à la Raison, mais elle peut en provenir.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par la Définition 30 des Affects et par la Définition de l'Honnêteté, qu'on verra au Scolie 1 de la Proposition 37 de cette Partie.

SCOLIE

Ce qu'on appelle la vaine Gloire est une Satisfaction de soi favorisée par la seule opinion de la foule ; quand cette opinion disparaît, disparaît aussi la satisfaction, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 52*) le bien suprême, aimé par chacun. C'est pourquoi celui qui se glorifie de l'opinion de la foule est angoissé par un souci quotidien, et il s'efforce, travaille et s'applique à conserver son renom. La foule est en effet diverse et inconstante et si le renom n'est pas entretenu, il disparaît bientôt. Mieux : comme tous désirent capter les applaudissements de la foule, chacun ruine aisément le renom d'autrui. Par suite, comme il s'agit d'un combat pour ce qu'on estime être le bien suprême, il se produit un violent désir de s'abaisser réciproquement et celui qui enfin sort victorieux de ce combat se glorifie plus d'avoir nui à autrui que d'avoir été utile à soi-même. Cette Gloire ou Satisfaction est donc en réalité vaine puisqu'elle n'est rien.

Ce qu'il importe d'observer sur la Honte ressort aisément

de ce que nous avons dit de la Miséricorde et du Repentir. Ajoutons seulement que la Honte, comme la Pitié et bien qu'elle ne soit pas une vertu, manifeste chez l'homme rougissant de honte un désir de vivre honnêtement, comme on dit de la douleur qu'elle est bonne en tant qu'elle révèle que la partie atteinte n'est pas encore putréfiée. Ainsi, bien qu'il soit triste en réalité, l'homme qui a honte d'un de ses actes est plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement.

Telles sont les observations que je voulais faire sur les affects de Joie et de Tristesse. En ce qui concerne les désirs, ils sont bons ou mauvais, selon qu'ils proviennent d'affects bons ou mauvais. Mais tous en réalité sont aveugles, en tant qu'ils sont produits en nous par des affects qui sont des passions (*comme cela ressort aisément du Scol. de la Prop. 44*), et ces désirs ne seraient d'aucune utilité si l'on pouvait aisément amener les hommes à vivre sous le seul commandement de la Raison, comme je vais le montrer brièvement⁷⁵.

PROPOSITION 59

Toutes les actions que nous sommes déterminés à accomplir par un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés à les accomplir, sans lui, par la Raison.

DÉMONSTRATION

Agir par Raison ne consiste en rien d'autre (*par la Prop. 3 et la Déf. 2, Part. III*) qu'à accomplir ces actions qui suivent de la nécessité de notre nature, considérée en elle seule. Or la Tristesse est mauvaise en tant qu'elle réduit ou réprime cette puissance d'agir (*par la Prop. 41*). Nous ne pouvons donc être déterminés par cet affect à aucune action que nous ne pourrions accomplir si nous étions conduits par la Raison. D'autre part, la Joie est mauvaise en tant seulement qu'elle est pour l'homme un obstacle à sa capacité d'agir (*par les Prop. 41 et 43*), aussi, dans cette même mesure, ne pouvons-nous être déterminés par elle à aucune action que nous ne pourrions accomplir si nous étions conduits par la Raison.

Enfin, en tant que la Joie est bonne elle s'accorde avec la Raison (elle consiste en effet en ceci que la puissance d'agir de l'homme est accrue ou secondée) ; et la Joie n'est une passion qu'en tant que la puissance d'agir de l'homme n'est pas accrue au point qu'il se conçoive lui-même et conçoive ses propres actions d'une façon adéquate (*par la Prop. 3, Part. III, avec son Scol.*). Si donc un homme affecté de Joie était conduit à une perfection telle qu'il se conçoive lui-même et qu'il conçoive ses actions adéquatement, il serait aussi capable ou même plus capable encore d'accomplir ces actions auxquelles le déterminent déjà des affects qui sont des passions. Or tous les affects se rapportent à la Joie, à la Tristesse ou au Désir (*voir l'Explication de la Déf. 4 des Affects*), et le Désir (*par la Déf. 1 des Affects*) n'est rien d'autre que l'effort même pour agir. Aussi, toutes les actions que nous sommes déterminés à accomplir par un affect qui est une passion, nous pouvons y être conduits sans lui par la seule Raison.

C.Q.F.D.

AUTRE DÉMONSTRATION

Une action est dite mauvaise en tant qu'elle provient d'un affect de Haine ou de quelque autre affect mauvais (*voir le Corol. 1 de la Prop. 45*). Or, aucune action considérée en elle seule n'est bonne ni mauvaise en soi (*comme nous l'avons montré dans la Préface*) et une seule et même action est tantôt bonne et tantôt mauvaise. Nous pouvons donc être conduits par la Raison (*par la Prop. 19*) à cette même action qui est actuellement mauvaise, c'est-à-dire qui naît d'un affect mauvais.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Éclairons cela par un exemple. L'action de frapper, en tant qu'on la considère d'un point de vue physique et qu'on ne retient que le fait, pour un homme, de lever le bras, de serrer le poing et de mouvoir avec force tout le bras de haut en bas, est une vertu qui se conçoit par la structure du Corps humain.

Si donc un homme, mû par la Colère ou par la Haine, est déterminé à serrer le poing ou à mouvoir le bras, c'est qu'une seule et même action, comme nous l'avons montré dans la Partie II, peut être associée à des images quelconques⁷⁶. C'est pourquoi nous pouvons être déterminés à une seule et même action aussi bien par les images des choses que nous concevons confusément que par celles des choses que nous concevons clairement et distinctement. Il est donc manifeste que le Désir issu d'un affect qui est une passion serait inutile, si les hommes pouvaient être conduits par la Raison. Examinons maintenant pourquoi nous appelons aveugle un Désir né d'un affect qui est une passion.

PROPOSITION 60

Un Désir, né d'une Joie ou d'une Tristesse qui se rapporte à une ou à plusieurs mais non pas à toutes les parties du Corps, ne tient pas compte de l'utilité de l'homme total.

DÉMONSTRATION

Supposons, par exemple, qu'une partie A du Corps soit, par une cause extérieure, renforcée au point de prévaloir sur les autres (*par la Prop. 6*). Cette partie ne s'efforcera pas pour autant de perdre ses forces afin que les autres parties du Corps s'acquittent de leurs fonctions, elle devrait avoir en effet la force ou la puissance de perdre ses forces, ce qui (*par la Prop. 6, Part. III*) est absurde. Cette partie, et par conséquent l'Esprit, s'efforcera donc (*par les Prop. 7 et 12, Part. III*) de conserver cet état, c'est pourquoi le Désir issu d'un tel affect de Joie ne tient pas compte du tout. Si l'on suppose au contraire une partie A réprimée au point que les autres parties l'emportent sur elles, on démontre de la même façon que le Désir issu de la Tristesse ne tient pas compte de la totalité.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Puisque, la plupart du temps, la Joie se rapporte à une seule partie du Corps (*par le Scol. de la Prop. 44*), nous désirons le plus souvent conserver notre être sans tenir le moindre compte de l'intégrité de notre santé⁷⁷. À cela s'ajoute le fait que les Désirs par lesquels nous sommes le plus tenus (*par le Corol. de la Prop. 9*) concernent le seul présent, et non pas le futur.

PROPOSITION 61

Un Désir né de la Raison ne peut avoir d'excès.

DÉMONSTRATION

Le Désir considéré absolument (*par la Déf. 1 des Affects*) est l'essence même de l'homme en tant qu'on le conçoit en quelque façon comme déterminé à accomplir quelque chose. Par suite, un Désir qui naît en nous de la Raison, c'est-à-dire (*par la Prop. 3, Part. III*) qui se produit en nous en tant que nous agissons, est l'essence même ou la nature de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée à accomplir ce qui se conçoit d'une manière adéquate par la seule essence de l'homme (*par la Déf. 2, Part. III*). Si donc ce Désir pouvait avoir de l'excès, la nature humaine, considérée en elle seule, pourrait se dépasser elle-même, c'est-à-dire qu'elle pourrait plus qu'elle ne peut, ce qui est une contradiction manifeste. C'est pourquoi un tel Désir ne peut comporter d'excès⁷⁸.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 62

En tant que l'Esprit conçoit les choses selon le commandement de la Raison, il est affecté de la même façon par l'idée d'une chose future ou passée, et par l'idée d'une chose présente.

DÉMONSTRATION

Tout ce que, conduit par la Raison, l'Esprit conçoit, il le conçoit entièrement sous la même espèce d'éternité ou nécessité (*par le Corol. 2 de la Prop. 44, Part. II*) et il est affecté par là de la même certitude (*par la Prop. 43, Part. II, avec son Scol.*). Aussi, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou qu'elle soit celle d'une chose présente, l'Esprit conçoit l'objet avec la même nécessité, et il est affecté de la même certitude ; et, soit que l'idée se rapporte à une chose future ou passée, soit qu'elle se rapporte à une chose présente, elle est en tout cas également vraie (*par la Prop. 41, Part. II*), c'est-à-dire (*par la Déf. 4, Part. II*) qu'elle aura toujours, en tout cas, les mêmes propriétés de l'idée adéquate. C'est pourquoi, en tant que l'Esprit conçoit les choses sous le commandement de la Raison, il est affecté de la même façon par l'idée d'une chose future ou passée et par l'idée d'une chose présente⁷⁹.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses et déterminer leur temps d'existence, nous considérerions les choses futures et les choses présentes en étant affectés de la même façon et l'Esprit poursuivrait comme un bien présent le bien qu'il concevrait comme futur. Par conséquent, il négligerait nécessairement un bien présent moindre pour un bien futur plus grand, et il désirerait fort peu un bien actuel qui serait en même temps la cause d'un mal futur, comme nous le démontrerons bientôt. Mais (*par la Prop. 31, Part. II*) nous ne pouvons avoir de la durée des choses qu'une connaissance extrêmement inadéquate, et (*par le Scol. de la Prop. 44, Part. II*) nous ne déterminons le temps d'existence des choses que par l'imagination, qui n'est pas affectée de la même façon par l'image d'une chose présente et par celle d'une chose future. C'est pourquoi notre connaissance vraie du bien et du mal n'est qu'abstraite ou générale, et le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et la

liaison des causes, afin de pouvoir déterminer ce qui dans le présent est bon ou mauvais pour nous, est plus imaginaire que réel. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le Désir issu de cette connaissance du bien et du mal, en tant qu'elle concerne l'avenir, puisse être très facilement réprimé par le Désir des choses actuellement agréables ; à ce propos, on verra la Proposition 16 de cette Partie.

PROPOSITION 63

Celui qui est conduit par la Crainte et accomplit le bien pour éviter le mal n'est pas conduit par la Raison.

DÉMONSTRATION

Tous les affects qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit, c'est-à-dire (*par la Prop. 3, Part. III*) à la Raison, ne sont autres que des affects de Joie et de Désir (*par la Prop. 59, Part. III*). C'est pourquoi (*par la Déf. 13 des Affects*) celui qui est conduit par la Crainte et fait le bien par peur du mal n'est pas conduit par la Raison.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Les Superstitieux qui savent plus réprover les vices qu'enseigner les vertus, et qui s'appliquent non pas à conduire les hommes par la Raison mais à les lier par la Crainte de telle sorte qu'ils fuient plus le mal qu'ils n'aiment la vertu, ces Superstitieux ne visent à rien d'autre qu'à rendre les autres hommes aussi malheureux qu'eux-mêmes, et c'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'ils soient le plus souvent une charge importune pour les autres⁸⁰.

COROLLAIRE

Par un Désir issu de la Raison nous poursuivons le bien directement et nous fuyons indirectement le mal.

DÉMONSTRATION

Un Désir issu de la Raison ne peut naître que d'un affect de Joie qui n'est pas une passion (*par la Prop. 59, Part. III*), c'est-à-dire d'une Joie qui ne peut avoir d'excès (*par la Prop. 61*) et non pas d'une Tristesse. C'est pourquoi ce Désir (*par la Prop. 8*) naît de la connaissance du bien et non pas de celle du mal. Sous la conduite de la Raison nous poursuivons donc le bien directement et c'est dans cette seule mesure que nous fuyons le mal.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Ce Corollaire s'éclaire par l'exemple du malade et du bien-portant. C'est par peur de la mort que le malade absorbe ce qu'il déteste, tandis que le bien-portant prend plaisir à ce qu'il mange et jouit mieux ainsi de la vie que s'il craignait la mort et s'il désirait l'éviter directement. De même, il est conduit par la seule Raison, le juge qui condamne un coupable à la peine capitale, non par Haine ou par Colère mais par le seul Amour du salut public.

PROPOSITION 64

La connaissance du mal est une connaissance inadéquate.

DÉMONSTRATION

La connaissance du mal (*par la Prop. 8*) est la Tristesse même en tant que nous en sommes conscients. Or la Tristesse est le passage à une perfection moindre (*par la Déf. 3 des Affects*) et pour cette raison elle ne peut être comprise par l'essence même de l'homme (*par les Prop. 6 et 7, Part. III*). Par suite (*par la Déf. 2, Part. III*), elle est une passion qui (*par la Prop. 3, Part. III*) dépend d'idées inadéquates et, par conséquent (*par la Prop. 29, Part. II*), la connaissance de cette passion, c'est-à-dire la connaissance du mal, est une connaissance inadéquate.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que si l'Esprit humain n'avait que des idées adéquates il ne formerait aucune notion du mal⁸¹.

PROPOSITION 65

Sous la conduite de la Raison nous rechercherons de deux biens le plus grand, et de deux maux le moindre.

DÉMONSTRATION

Un bien qui est un obstacle à la jouissance d'un bien plus grand est en réalité un mal ; le bien et le mal, en effet (*comme nous l'avons montré dans la Préface*), se disent des choses en tant que nous les comparons entre elles ; et (*pour la même raison*) un mal moindre peut être un bien ; c'est pourquoi (*par le Corol. de la Prop. 63*) sous la conduite de la Raison nous ne poursuivrons ou ne rechercherons de deux biens que le plus grand, et de deux maux que le plus petit.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Sous la conduite de la Raison nous poursuivrons un mal moindre pour un bien plus grand et nous négligerons un bien moindre qui serait la cause d'un mal plus grand. Car le mal qu'on dit ici moindre est en réalité un bien et le bien est au contraire un mal ; c'est pourquoi (*par le Corol. de la Prop. 63*) nous poursuivrons le mal et négligerons le bien.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 66

Sous la conduite de la Raison, nous poursuivrons plutôt un plus grand bien à venir qu'un moindre bien présent et un plus petit mal présent qu'un plus grand mal à venir.

DÉMONSTRATION

Si l'Esprit pouvait avoir une connaissance adéquate d'une chose future, il serait affecté de la même façon à l'égard d'une chose future et à l'égard d'une chose présente (*par la Prop. 62*). C'est pourquoi en tant que nous considérons la Raison elle-même, comme nous sommes supposés le faire dans cette Proposition, il en va de même pour nous que le bien ou le mal supérieurs soient futurs ou présents. Par suite (*par la Prop. 65*) nous poursuivrons plutôt un bien futur plus grand, etc.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Sous la conduite de la Raison, nous poursuivrons un moindre mal présent qui sera la cause d'un plus grand bien futur, et nous négligerons un moindre bien présent qui serait la cause d'un plus grand mal futur⁸². Ce Corollaire est à la Proposition précédente comme le Corollaire de la Proposition 65 est à la Proposition 65.

SCOLIE

Si l'on rapproche ces remarques de ce que nous avons démontré dans cette Partie, jusqu'à la Proposition 18, sur la force des affects, on verra aisément en quoi l'homme conduit par la seule affectivité, ou opinion, diffère de celui qui est conduit par la Raison. Le premier, qu'il le veuille ou non, accomplit ce qu'il comprend le moins, tandis que le second n'est contraint d'obéir à personne sinon à lui-même, et n'accomplit que ce qu'il sait être essentiel dans la vie et que, pour cette raison, il désire au plus haut point. Aussi dis-je de l'homme qu'il est serf⁸³ dans le premier cas et libre dans le second, et je veux ajouter quelques mots sur la personnalité et les principes d'existence de cet homme libre.

PROPOSITION 67

L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.

DÉMONSTRATION

Un homme libre, c'est-à-dire un homme qui vit sous le seul commandement de la Raison, n'est pas conduit par la crainte de la mort (*par la Prop. 63*), mais désire directement le bien⁸⁴ (*par le Corol. de la même Prop.*), c'est-à-dire (*par la Prop. 24*) qu'il désire agir, vivre, conserver son être sur le fondement de la recherche de l'utile propre. Par suite il ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation de la vie.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 68

Si les hommes naissaient libres, et tant qu'ils seraient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal.

DÉMONSTRATION

J'ai dit que celui-là est libre qui est conduit par la seule Raison. Aussi celui qui naît libre et reste libre n'a-t-il que des idées adéquates ; par suite, il n'a aucun concept du mal (*par le Corol. de la Prop. 64*) ni par conséquent du bien (puisque le bien et le mal sont corrélatifs).

C.Q.F.D.

SCOLIE

Par la Proposition 4 de cette Partie, il est évident que l'hypothèse de cette Proposition est fausse, et qu'elle ne peut se concevoir que dans la mesure où nous considérons la seule nature humaine, ou plutôt Dieu, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant seulement qu'il est la cause par laquelle l'homme existe. C'est là, avec d'autres choses que nous avons

déjà démontrées, ce que semblent signifier les paroles de Moïse dans la fameuse histoire du premier homme⁸⁵. En effet, aucune autre puissance de Dieu n'y est conçue que celle par laquelle il a créé l'homme, c'est-à-dire une puissance préoccupée uniquement de l'utilité humaine. Dans la même perspective, il raconte que Dieu a interdit à l'homme libre de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et que, dès qu'il en mangerait, il craindrait la mort plus qu'il ne désirerait la vie. Il raconte ensuite que, une fois la femme rencontrée et parce qu'elle s'accordait pleinement à la nature de l'homme, celui-ci vit qu'il ne pouvait rien exister dans la Nature qui pût lui être plus utile ; mais que, ayant cru que les bêtes étaient semblables à lui, il a commencé à imiter leurs affects (*voir la Prop. 27, Part. III*) et à perdre sa liberté. Plus tard, les Patriarches ont récupéré cette liberté, conduits par l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'idée de Dieu⁸⁶, unique condition dont il dépend que l'homme soit libre et qu'il désire pour les autres hommes le bien qu'il désire pour lui-même, comme nous l'avons démontré plus haut (*par la Prop. 37*).

PROPOSITION 69

La vertu de l'homme libre s'avère aussi grande à éviter les périls qu'à les surmonter.

DÉMONSTRATION

Un affect ne peut être réprimé ou supprimé que par un affect contraire, et plus fort que l'affect à réprimer (*par la Prop. 7*). Or l'Audace aveugle et la Crainte sont des affects que l'on peut concevoir comme ayant la même force (*par les Prop. 5 et 3*). Par conséquent, une égale vertu ou force d'âme (*voir leurs Définitions au Scol. de la Prop. 59, Part. III*) est requise pour réprimer l'Audace et pour réprimer la Crainte, c'est-à-dire que (*par les Déf. 40 et 41 des Affects*) l'homme libre évite les périls par la même vertu grâce à laquelle il tente de les surmonter.

COROLLAIRE

Ainsi, chez l'homme libre, une égale Fermeté d'âme se manifeste dans la fuite opportune et dans le combat : c'est-à-dire que l'homme libre choisit la fuite avec la même Fermeté ou présence d'esprit que le combat⁸⁷.

SCOLIE

J'ai expliqué, au Scolie de la Proposition 59 de la Partie III, ce qu'est la Fermeté d'âme, ou ce que j'entends par là. Quant au péril, il désigne pour moi tout ce qui peut être cause de quelque mal, tel que la Tristesse, la Haine, la Discorde, etc.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 70

L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'applique, autant qu'il le peut, à éviter leurs bienfaits.

DÉMONSTRATION

Chacun juge selon sa constitution de ce qu'est le bien (*voir le Scol. de la Prop. 39, Part. III*), aussi l'ignorant qui a fait quelque bien à quelqu'un l'estimera selon sa propre constitution et il s'attristera s'il se voit moins estimé par celui auquel il s'adresse (*par la Prop. 42, Part. III*). Or l'homme libre s'applique à établir avec les autres hommes un lien d'amitié (*par la Prop. 37*) et non pas à leur rendre des bienfaits équivalents à leurs yeux. Il s'applique au contraire à se conduire lui-même et à conduire les autres par le libre jugement de la Raison, et à ne faire que cela qu'il sait être primordial : aussi, pour n'être pas haï des ignorants et pour obéir, non pas à leurs appétits mais à la seule Raison, l'homme libre s'efforcera-t-il, autant que possible, d'éviter leurs bienfaits⁸⁸.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Je dis *autant que possible*. Car, bien qu'ils soient des hommes ignorants, ils sont pourtant des hommes, capables d'apporter dans l'adversité une aide humaine, et il n'en est pas de plus précieuse. Aussi arrive-t-il souvent qu'il soit nécessaire d'accepter un bienfait de leur part et par conséquent de les en remercier selon leur constitution. De plus, même en évitant leurs bienfaits nous devons prendre garde à ne pas paraître les mépriser, ou craindre par Avarice d'avoir à rendre le bienfait, autrement, nous les offenserions n'ayant cherché pourtant qu'à éviter leur haine. C'est pourquoi, en évitant les bienfaits, il convient de tenir compte de l'utile et de l'honnête.

PROPOSITION 71

Seuls les hommes libres ont réciproquement, les uns pour les autres, la plus haute reconnaissance.

DÉMONSTRATION

Seuls les hommes libres sont parfaitement utiles les uns aux autres, et sont liés entre eux par la plus haute amitié (*par la Prop. 35 et son Corol. 1*), et seuls ils s'efforcent, dans une égale attention d'amour, de bien agir les uns pour les autres (*par la Prop. 37*). C'est pourquoi (*par la Déf. 34 des Affects*) seuls les hommes libres ont les uns pour les autres la plus haute reconnaissance⁸⁹.

C.Q.F.D.

SCOLIE

La reconnaissance qu'ont entre eux les hommes conduits par le Désir aveugle est souvent plus un marché ou une duperie qu'une vraie reconnaissance. Quant à l'ingratitude, elle n'est pas un affect. Elle est cependant vile car elle montre le plus souvent que l'homme est affecté outre mesure par la Haine, la Colère, l'Orgueil, l'Avarice, etc. Car celui qui par sottise ne sait pas rendre l'équivalent du don qu'il a reçu n'est

pas un ingrat, et bien moins encore celui que les dons d'une courtisane n'asservissent pas à sa sensualité, ou que ceux d'un voleur ne transforment pas en receleur, et autres cas équivalents. Il fait preuve au contraire de force d'âme celui que les dons ne corrompent pas jusqu'à sa propre perte ou jusqu'à la perte commune.

PROPOSITION 72

L'homme libre n'agit jamais par ruse, mais toujours avec loyauté.

DÉMONSTRATION

Si un homme libre agissait par ruse, en tant qu'il est libre, il le ferait par le commandement de la Raison (car c'est à cette seule condition que nous disons qu'il est libre) : mais alors la ruse serait une vertu (*par la Prop. 24*) et par conséquent (*par la même Prop.*) il serait judicieux pour chacun, afin de conserver son être, d'agir avec ruse, c'est-à-dire (*comme il est connu de soi*) qu'il serait judicieux pour les hommes de s'accorder seulement en paroles mais de s'opposer les uns aux autres en réalité, ce qui (*par le Corol. de la Prop. 31*) est absurde⁹⁰. Donc l'homme libre, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Si, par la perfidie, un homme pouvait échapper à une mort imminente, les principes de la conservation de son être ne lui conseilleraient-ils pas d'être perfide ? De la même façon je répondrai que si la Raison le conseillait, elle le conseillerait aussi à tous les hommes, et par suite la Raison conseillerait d'une façon générale, à tous les hommes, de ne passer que des pactes de mauvaise foi pour unir leurs forces et établir une loi commune, c'est-à-dire pour n'avoir pas, en réalité, de loi commune, ce qui est absurde.

PROPOSITION 73

L'homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même.

DÉMONSTRATION

L'homme qui est conduit par la Raison n'est pas contraint à obéir par la Crainte (*par la Prop. 63*), mais, en tant qu'il s'efforce de conserver son être selon le commandement de la Raison, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 66*), en tant qu'il s'efforce de vivre librement, il désire respecter le principe de la vie et de l'utilité communes (*par la Prop. 37*), et par conséquent (*comme nous l'avons montré au Scol. 2 de la Prop. 37*) vivre selon le décret commun de la Cité. L'homme qui est conduit par la Raison désire donc, afin de vivre plus libre, respecter le droit commun de la Cité⁹¹.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Ces choses-là, et d'autres semblables que nous avons démontrées à propos de la vraie liberté de l'homme, se rapportent à la Force d'âme, c'est-à-dire (*par le Scol. de la Prop. 59, Part. III*) à la Fermeté et à la Générosité. Je ne pense pas qu'il soit utile de démontrer séparément toutes les propriétés de la Force d'âme et encore moins de démontrer que, par la Force d'âme, l'homme n'a ni haine, ni colère, ni envie, ni indignation à l'égard de personne, qu'il ne méprise personne et n'a aucun orgueil. Toutes ces choses, et tout ce qui concerne la vraie vie et la Religion, s'établissent aisément à partir des Propositions 37 et 46 de cette Partie. Elles disent que la Haine doit être vaincue par l'Amour, et que celui qui est conduit par la Raison désire que le bien qu'il poursuit pour lui-même appartienne également aux autres. Rappelons en outre les remarques que nous avons faites au Scolie de la Proposition 50 de cette Partie, ainsi qu'en d'autres endroits : l'homme à l'âme forte met au premier plan le fait que tout suit de la nécessité de la nature divine, aussi considère-t-il

que tout ce qu'il pense être un dommage ou un mal, tout ce qui lui paraît immoral, odieux, injuste et vil ne lui semble tel que parce qu'il conçoit la réalité d'une façon trouble, confuse et mutilée. C'est pourquoi il s'efforce avant tout de concevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, d'écarter les obstacles à la connaissance vraie tels que la Haine, la Colère, l'Envie, la Raillerie, l'Orgueil et d'autres affects semblables que nous avons examinés. C'est pourquoi, nous l'avons dit, il s'efforce autant qu'il le peut de bien agir et d'être dans la Joie⁹². Mais jusqu'où peut s'étendre la vertu de l'homme dans cette recherche et quel est son pouvoir, je le montrerai dans la Partie suivante.

APPENDICE

Les vérités que j'ai exposées dans cette Partie sur les justes principes de la conduite n'ont pas été agencées de telle sorte qu'on puisse les saisir d'un seul regard mais ont été démontrées selon l'ordre dispersé qui me rendait plus facile la déduction de l'une à partir de l'autre. Je me suis donc proposé de les rassembler ici et de les présenter sous forme de chapitres essentiels⁹³.

CHAPITRE I

Tous nos efforts, c'est-à-dire nos Désirs, suivent nécessairement de notre nature, de sorte qu'on peut les comprendre ou bien par elle seule comme par leur cause prochaine, ou bien en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut être conçue adéquatement par soi, abstraction faite des autres individus.

CHAPITRE II

Les Désirs qui suivent de notre nature, de telle sorte qu'ils peuvent être compris par elle seule, sont ceux qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'on le conçoit comme étant constitué par des idées adéquates. Les autres Désirs ne se rapportent à l'Esprit que pour autant qu'il conçoit les choses d'une façon inadéquate, et leur force ainsi que leur accroissement doivent

être définis non par la puissance de l'homme, mais par celle des choses extérieures. C'est pourquoi l'on dit des premiers qu'ils sont des actions rationnelles, et des seconds qu'ils sont des passions. En effet, ceux-là manifestent toujours notre puissance, et ceux-ci, au contraire, notre impuissance et notre connaissance mutilée.

CHAPITRE III

Nos actions, c'est-à-dire les Désirs qui sont définis par la puissance de l'homme, ou Raison, sont toujours bonnes, tandis que les autres Désirs peuvent aussi bien être bons que mauvais.

CHAPITRE IV

Ce qui est donc le plus utile, dans l'existence, est de perfectionner l'entendement, c'est-à-dire la Raison, autant qu'on le peut, et c'est en cela seul que consiste la plus haute félicité de l'homme, ou béatitude. Car la béatitude n'est rien d'autre que la satisfaction de soi elle-même, satisfaction qui naît de la connaissance intuitive de Dieu : or perfectionner l'entendement n'est également rien d'autre que comprendre Dieu, ainsi que les actions et les attributs qui résultent de la nécessité de sa nature. C'est pourquoi la fin ultime d'un homme qui est conduit par la Raison, c'est-à-dire le Désir suprême grâce auquel il s'applique à diriger tous les autres Désirs est celui qui le porte à se concevoir adéquatement lui-même et à concevoir adéquatement tous les objets qui peuvent tomber sous son intelligence.

CHAPITRE V

Aussi n'y a-t-il point de vie vraie⁹⁴ sans intelligence et les choses sont bonnes dans la seule mesure où elles aident l'homme à jouir de la vie de l'Esprit, vie qui se définit par l'intelligence. Au contraire, celles qui sont un obstacle au perfectionnement de la Raison et qui empêchent l'homme de jouir d'une vie rationnelle, nous disons qu'elles sont mauvaises et le disons d'elles seules.

CHAPITRE VI

Mais puisque tout ce dont l'homme est la cause efficiente est nécessairement bon, aucun mal ne peut advenir à l'homme si ce n'est par des causes extérieures, c'est-à-dire en tant qu'il est une partie de la Nature aux lois de laquelle la nature humaine est contrainte de se plier, et à laquelle elle doit s'adapter selon des modalités en nombre presque infini.

CHAPITRE VII

Et il n'est pas possible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et qu'il n'en suive pas l'ordre commun. Pourtant, s'il vit parmi des individus dont la nature s'accorde avec la sienne, sa puissance d'agir sera par là même secondée et favorisée. S'il vit au contraire parmi des individus qui ne s'accordent que fort peu avec sa nature, il ne peut guère s'adapter à eux sans opérer en lui-même une grande mutation.

CHAPITRE VIII

Tout ce que, dans la Nature, nous jugeons être un mal, c'est-à-dire un obstacle capable de nous empêcher d'exister et de jouir d'une vie rationnelle, il nous est permis de l'écarter par la méthode qui nous paraît la plus sûre. Tout ce que, au contraire, nous jugeons être un bien, c'est-à-dire utile à la conservation de notre être, et à la jouissance d'une vie rationnelle, il nous est permis de nous en saisir, et de l'utiliser de quelque manière que ce soit. D'une façon absolument générale et selon le droit suprême de la Nature, il est permis à chacun de faire ce qu'il juge lui être utile.

CHAPITRE IX

Rien ne peut mieux s'accorder avec la nature d'une chose que les autres individus de même espèce. Il n'y a donc pour l'homme (*par le Chap. 7*) rien de plus utile à la conservation de son être et à la jouissance de la vie rationnelle qu'un homme conduit par la Raison. Puisqu'en outre nous ne connaissons rien parmi les choses singulières qui soit plus précieux qu'un homme conduit par la Raison, il n'y a pas de

meilleure façon pour chacun de montrer la valeur de son travail et de ses dons que d'éduquer les hommes de manière à ce qu'ils vivent enfin sous le propre empire de la Raison.

CHAPITRE X

Dans la mesure où les hommes éprouvent les uns pour les autres de l'Envie ou quelque affect de Haine, ils sont réciproquement contraires, et par suite d'autant plus dangereux qu'ils ont plus de pouvoir que les autres individus de la Nature.

CHAPITRE XI

Les âmes ne sont pourtant pas vaincues par les armes, mais par l'Amour et par la Générosité.

CHAPITRE XII

Le plus utile, pour les hommes, est de s'attacher par des relations sociales, de se soumettre à des liens qui leur permettent de faire de tous un seul ensemble, et, d'une façon générale, de faire tout ce qui rend les amitiés plus solides.

CHAPITRE XIII

Mais il y faut de l'art et de la vigilance. Les hommes sont en effet divers (puisqu'ils sont rares ceux qui vivent selon les prescriptions de la Raison) et pourtant ils sont envieux pour la plupart et plus enclins à la Vengeance qu'à la Miséricorde. Pour les accepter tous avec leur constitution propre et s'abstenir d'imiter leurs affects, une singulière puissance d'âme est nécessaire. Mais ceux qui, au contraire, s'entendent à critiquer les hommes et se plaisent plus à réproucher les vices qu'à enseigner la vertu, à briser les âmes qu'à les fortifier, sont un fardeau et pour eux-mêmes et pour les autres. C'est pourquoi ils furent nombreux ceux qui, par un excès d'impatience, et par un faux zèle religieux, ont préféré vivre parmi les bêtes plutôt que parmi les hommes. De même, les enfants ou les adolescents qui ne peuvent supporter d'une âme égale les reproches de leurs parents se réfugient dans la vie militaire, choisissent les inconvénients de la guerre et le despotisme

d'un tyran plutôt que les avantages du foyer et les sermons paternels, et subissent avec docilité quelque fardeau que ce soit, pourvu qu'ils se vengent de leurs parents.

CHAPITRE XIV

Ainsi donc, bien que les hommes, pour la plupart, dirigent toutes leurs affaires selon leurs désirs sensuels⁹⁵, il suit, cependant, de leur société commune plus d'avantages que d'inconvénients. C'est pourquoi il est préférable de supporter leurs offenses d'une âme égale, et d'appliquer son effort à ce qui sert l'association dans la concorde et l'amitié.

CHAPITRE XV

Ce qui engendre la concorde se rapporte à la justice, à l'équité et à l'honnêteté. Les hommes supportent mal en effet, outre l'injuste et l'inique, ce qui est tenu pour vil, c'est-à-dire qu'ils n'admettent pas qu'on méprise les coutumes reçues dans la Cité. Pour se concilier l'Amour, au contraire, ce sont les choses relatives à la Religion et à la Moralité qui sont le plus nécessaires. Voir à ce propos les Scolies 1 et 2 de la Proposition 37, le Scolie de la Proposition 46 et le Scolie de la Proposition 73 de la Partie IV.

CHAPITRE XVI

La Concorde, habituellement, est aussi engendrée par la Crainte, mais elle est alors sans confiance. En outre, la Crainte est issue de l'impuissance de l'âme et n'appartient donc pas à l'usage de la Raison. Il en est de même de la Pitié, bien qu'elle ait l'apparence de la Moralité.

CHAPITRE XVII

Les hommes sont également conquis par les largesses, notamment ceux qui n'ont pas les moyens de se procurer les biens nécessaires à leur subsistance. Néanmoins, porter secours à chaque indigent dépasse de loin l'intérêt et les forces de l'homme privé. Ses richesses y seraient de loin insuffisantes. Et les forces de la personnalité individuelle⁹⁶ sont

trop limitées pour que chacun puisse se lier d'amitié avec tous. C'est pourquoi le soin des pauvres incombe à l'ensemble de la société et concerne l'utilité commune.

CHAPITRE XVIII

Dans l'acceptation des bienfaits et dans les dons de reconnaissance, on doit se soucier de problèmes tout différents ; voir le Scolie de la Proposition 70 et le Scolie de la Proposition 71 de la Partie IV.

CHAPITRE XIX

L'amour sensuel, c'est-à-dire le désir sexuel qui naît de la beauté, et généralement parlant tout amour ayant une autre cause que la liberté de l'âme, se change aisément en Haine ; à moins que, ce qui est pire, il ne soit une espèce de délire, nourrissant alors beaucoup plus la discorde que la concorde. Voir le Corollaire de la Proposition 31 de la Partie III.

CHAPITRE XX

En ce qui concerne le mariage, il est certain qu'il s'accorde avec la Raison si le Désir de l'union charnelle est engendré non pas seulement par la beauté, mais encore par l'amour de procréer puis d'éduquer les enfants selon la sagesse ; et si en outre l'Amour de chacun, c'est-à-dire et de l'homme et de la femme, a pour cause principale non pas la seule beauté, mais la liberté de l'âme⁹⁷.

CHAPITRE XXI

La concorde est encore engendrée par la flatterie, mais avec l'ignominie de la servitude ou de la perfidie, car nul n'est plus conquis par la flatterie que l'orgueilleux qui veut être le premier et ne l'est pas.

CHAPITRE XXII

Le Mépris de soi a une apparence trompeuse de moralité et de religion. Et, bien que le Mépris de soi s'oppose à

l'Orgueil, l'humilié est cependant fort proche de l'orgueilleux. Voir le Scolie de la Proposition 57 de la Partie IV.

CHAPITRE XXIII

La Honte contribue aussi à établir la concorde, mais en cela seul qui ne peut être caché. Puisque, d'autre part, la Honte est une espèce de Tristesse, elle ne concerne pas l'usage de la Raison.

CHAPITRE XXIV

Les autres affects de Tristesse à l'égard des hommes sont directement opposés à la justice, à l'équité, à l'honnêteté, à la moralité et à la religion et, bien que l'Indignation ait l'apparence de l'équité, on vit pourtant sans loi là où il est permis à chacun de porter un jugement sur les actions d'autrui et de venger son propre droit ou celui d'un autre.

CHAPITRE XXV

La Modestie, c'est-à-dire le Désir de plaire aux hommes, lorsqu'il est déterminé par la Raison, se rapporte à la Moralité (comme nous l'avons dit au Scol. I de la Prop. 37, Part. IV). Mais si elle naît d'un affect, la Modestie est alors l'Ambition, c'est-à-dire un Désir qui sous une fausse image de Moralité provoque la plupart du temps discordes et séditions. Celui qui, en effet, désire aider les autres par ses conseils ou par ses actes, afin qu'ensemble ils jouissent du bien suprême, s'appliquera principalement à se concilier leur Amour, et non pas à susciter leur admiration pour qu'une doctrine porte son nom, ou à leur donner un quelconque motif d'Envie. Dans les conversations il évitera de rapporter les vices des hommes et il aura soin de ne parler de leur impuissance qu'avec réserve : mais il parlera longuement de la vertu ou puissance de l'homme et de la voie qu'il convient de suivre pour que, perfectionnant cette vertu, les hommes s'efforcent autant qu'ils le peuvent de vivre selon les prescriptions de la Raison, en étant mus non par la Crainte ou l'aversion, mais par un affect de Joie.

CHAPITRE XXVI

En dehors de l'homme, nous ne connaissons dans la Nature aucune chose singulière dont l'Esprit nous procurerait de la Joie et à laquelle nous pourrions nous lier par l'amitié ou par quelque autre genre de relation sociale. Le principe d'utilité n'exige donc pas que nous conservions ce qui, dans la Nature, existe en dehors de l'homme. Ce principe permet au contraire de le réserver pour divers usages, de le détruire ou de l'adapter à nos besoins sous quelque forme que ce soit.

CHAPITRE XXVII

L'utilité principale que nous tirons des choses extérieures, en dehors de l'expérience et de la connaissance que nous acquérons en les observant et en les transformant, est la conservation du Corps. C'est pourquoi les choses les plus utiles sont celles qui peuvent alimenter et nourrir celui-ci de telle sorte que toutes ses parties soient capables de remplir correctement leur fonction. Plus le Corps, en effet, est capable d'être affecté et capable d'affecter les corps extérieurs selon un plus grand nombre de modalités, plus l'Esprit est capable de penser (voir les Prop. 38 et 39, Part. IV). Mais les choses de ce genre paraissent être fort rares dans la Nature, c'est pourquoi il est nécessaire, pour nourrir le Corps comme il est requis, d'utiliser des aliments nombreux, de nature variée. Le Corps humain est en effet composé d'un grand nombre de parties de nature différente qui nécessitent continuellement une alimentation variée, afin que l'ensemble du Corps soit capable d'accomplir avec une aptitude égale tout ce qui découle de sa nature, et que, par suite, l'Esprit aussi puisse concevoir un grand nombre d'objets avec une aptitude égale.

CHAPITRE XXVIII

Pour se procurer ces biens, les forces de chacun seraient à peine suffisantes, si les hommes ne s'apportaient une aide réciproque. L'argent est devenu le condensé de tous les biens, et c'est pourquoi d'habitude son image occupe entièrement l'Esprit du vulgaire, puisqu'on n'imagine plus guère aucune

espèce de Joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause.

CHAPITRE XXIX

Mais cela n'est un vice que chez ceux qui recherchent l'argent, non par besoin ou nécessité, mais parce qu'ils ont appris les techniques de l'enrichissement et se glorifient de les posséder. Ils nourrissent bien leur Corps selon la coutume, mais avec parcimonie parce qu'ils croient perdre toutes les richesses qu'ils consacrent à la conservation du Corps. Mais ils vivent contents de peu, ceux qui connaissent l'usage vrai de l'argent et gèrent leur richesse en fonction de leur seul besoin⁹⁸.

CHAPITRE XXX

Puisque sont bonnes les choses qui aident les parties du Corps à remplir leur fonction, et puisque la Joie consiste dans le fait que la puissance de l'homme, comme Esprit et comme Corps, est accrue ou secondée, sont bonnes dès lors toutes les choses qui procurent de la Joie. Mais comme l'action de ces choses n'est pas destinée, cependant, à nous procurer cette Joie et que leur puissance d'agir ne se règle pas sur notre utilité, comme d'autre part la Joie se rapporte, dans la plupart des cas, à une seule partie du Corps, il en résulte que les affects de Joie et les Désirs qui en naissent ont le plus souvent de l'excès (à moins que ne soient présentes la Raison et la Vigilance). Une autre raison de cet excès est le fait que, par affectivité, nous considérons comme plus important ce qui est actuellement agréable, et que nous ne pouvons pas apprécier la valeur des choses à venir par un égal affect de l'âme. Voir le Scolie de la Proposition 44 et le Scolie de la Proposition 60 de la Partie IV.

CHAPITRE XXXI

Or la superstition semble admettre au contraire que le bien est ce qui apporte la Tristesse, tandis que le mal est ce qui apporte la Joie. Mais, comme nous l'avons déjà dit (voir

le Scol. de la Prop. 45, Partie IV), seul un envieux peut prendre plaisir à mon impuissance et à ma peine. Car plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, et plus nous participons, par conséquent, de la nature divine. D'ailleurs la Joie qui est dirigée par le principe vrai de notre utilité ne saurait jamais être mauvaise. Or, il n'est pas conduit par la Raison celui qui, au contraire, est mené par la Crainte et ne fait le bien que pour éviter le mal.

CHAPITRE XXXII

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures. C'est pourquoi nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter les choses extérieures à notre usage. Pourtant, nous supporterons d'une âme égale les événements contraires à ce qu'exige le principe de notre utilité, si nous sommes conscients de nous être acquittés de notre tâche, si nous savons que notre puissance n'était pas suffisamment étendue pour nous permettre de les éviter, et si nous pensons que nous sommes une partie de cette Nature entière dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons tout cela clairement et distinctement, cette partie de nous-mêmes qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure partie de nous-mêmes⁹⁹, en sera pleinement satisfaite et elle s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car en tant que nous comprenons, nous ne pouvons poursuivre que ce qui est nécessaire, et, en toute rigueur, nous ne pouvons trouver de satisfaction que dans le vrai. C'est donc dans la mesure où nous comprenons parfaitement ces choses, que l'effort de la meilleure partie de nous-mêmes s'accorde avec l'ordre de la Nature entière¹⁰⁰.

Fin de la Partie IV

PARTIE V

De la Puissance de l'Entendement, ou de la liberté humaine

PRÉFACE

Je passe enfin à cette partie de l'Éthique qui concerne la modalité d'accès, c'est-à-dire la voie qui conduit à la Liberté. J'y traiterai donc de la puissance de la Raison en montrant quel est le pouvoir de la Raison elle-même sur les affects, et en disant ce qu'est la Liberté de l'Esprit, c'est-à-dire la Béatitude. Nous verrons par là même combien le sage a plus de force que l'ignorant¹. Mais la question de savoir comment et selon quelle voie il convient de perfectionner l'entendement, ou de connaître par quel art il convient de soigner le Corps pour qu'il puisse remplir correctement sa fonction, ne concerne pas le présent ouvrage. Ce dernier problème est du ressort de la Médecine, et le premier concerne la Logique². Ainsi donc, comme je l'ai dit, je ne traiterai ici que de la seule puissance de l'Esprit, c'est-à-dire de la Raison, et je montrerai d'abord quel est le degré et la nature du pouvoir qu'elle a de réprimer et de diriger les affects³. Car, ainsi que nous l'avons démontré, nous n'avons pas sur eux un pouvoir absolu. Les Stoïciens ont pourtant cru qu'ils dépendaient totalement de notre volonté et que nous pouvions les dominer totalement⁴. Les protestations de l'expérience, et non pas à la vérité leurs propres principes, les ont cependant contraints de reconnaître qu'un exercice et une application considérables étaient nécessaires pour réprimer et diriger les affects, comme l'un d'eux s'est efforcé de le montrer par l'exemple des deux chiens (si j'ai bonne mémoire), l'un domestique et l'autre de chasse : car seul l'exercice pourra faire que le chien domestique s'accoutume à chasser, et que le chien de chasse au contraire s'abstienne de

poursuivre le gibier. Descartes serait fort partisan de cette opinion⁵. Il pose en effet que l'Âme, ou Esprit, est principalement unie à une certaine partie du cerveau, à savoir la petite glande appelée glande pinéale, dont l'action permet à l'Esprit de sentir tous les mouvements excités dans le Corps ainsi que les objets extérieurs, l'Esprit à son tour peut mouvoir cette glande selon diverses modalités par le seul fait qu'il le veut. Descartes affirme que cette petite glande est suspendue au milieu du cerveau de telle sorte qu'elle puisse être mue par le moindre mouvement des esprits animaux. Il affirme ensuite que cette glande est suspendue au milieu du cerveau selon des modalités différentes aussi nombreuses que les modalités selon lesquelles les esprits animaux la heurtent, et que, en outre, elle reçoit l'impression d'autant d'empreintes différentes qu'il y a d'objets extérieurs différents propulsant vers elle ces esprits animaux. C'est pourquoi, si la glande est ultérieurement placée par la volonté de l'Âme, la mouvant en divers sens, selon telle ou telle position identique à celle qu'elle avait précédemment reçue des esprits animaux agités de telle ou telle façon, elle propulsera et déterminera ces esprits animaux selon les mêmes voies que lorsqu'ils furent antérieurement repoussés, tandis que la position de la glande était la même. Il pense en outre que chaque volonté de l'Âme est unie par la Nature à un mouvement précis de cette glande⁶. Par exemple, si l'on a la volonté de regarder un objet éloigné, cette volonté fera que la pupille se dilatera ; mais si l'on pense seulement que la pupille devrait se dilater, il ne servira à rien d'en avoir la volonté. C'est que la Nature n'a pas uni le mouvement de la glande, servant à pousser les esprits vers le nerf optique pour obtenir cet effet, à la volonté de dilater ou de contracter la pupille, mais seulement à la volonté de regarder des objets éloignés ou rapprochés. Pour Descartes, enfin, bien que chacun des mouvements de la glande paraisse lié par la Nature, dès le commencement de notre vie, à telle ou telle de nos pensées singulières, ils peuvent cependant être liés par l'habitude à d'autres pensées. C'est ce qu'il s'efforce de prouver à l'article 50 de la Partie I des Passions de l'Âme. Il en conclut qu'il n'existe pas une Âme assez faible pour être incapable, si elle est bien dirigée, d'acquérir un pouvoir absolu sur ses Passions. Car, selon sa définition, Les passions sont des perceptions, ou des

sentiments, ou des émotions de l'Âme qui se rapportent exclusivement à elle et qui (*nota bene*) sont produites, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits (*voir art. 27, Part. I des Passions de l'Âme*). *Mais puisque nous pouvons joindre à une volonté quelconque, un mouvement quelconque de la glande et par conséquent des esprits, et puisque la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir, si nous déterminons notre volonté par des jugements précis et fermes selon lesquels nous voulons diriger nos actions, et si nous joignons à ces jugements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons un pouvoir absolu sur nos Passions. Telle est (autant que je le conjecture par ses écrits) la doctrine de cet homme très célèbre ; et j'aurais eu peine à croire qu'elle provînt d'un tel homme, si elle avait été moins subtile. En vérité, je ne puis assez m'étonner qu'un philosophe ayant fermement résolu de ne rien déduire que de principes évidents, de ne rien affirmer qui ne fût clairement et distinctement perçu, et ayant si souvent reproché aux Scolastiques d'expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une Hypothèse plus occulte que toute qualité occulte⁷. Car, enfin, qu'entend-il par union de l'Esprit et du Corps ? Quelle conception claire et distincte a-t-il d'une pensée étroitement liée à une certaine partie de la quantité ? J'aurais souhaité qu'il eût expliqué cette union par sa cause prochaine. Mais il avait conçu la distinction de l'Esprit et du Corps de telle manière qu'il ne put assigner de cause singulière ni à cette union ni à l'Esprit lui-même et qu'il lui fut nécessaire d'avoir recours à la cause de l'Univers entier, c'est-à-dire à Dieu. J'aimerais savoir ensuite quelle quantité de mouvement l'Esprit peut attribuer à cette glande pinéale et avec quelle quantité d'énergie il peut la tenir suspendue. Car je ne sais pas si cette glande est agitée d'un mouvement circulaire plus lent ou plus rapide selon qu'il vient de l'Esprit ou des esprits animaux, et je ne sais pas non plus si les mouvements des Passions que nous avons étroitement unis à des jugements fermes ne peuvent pas en être de nouveau joints par des causes corporelles. S'il en était ainsi, il pourrait en découler par exemple que l'Esprit, bien qu'il se soit fermement proposé d'aller au-devant du danger, et qu'il ait joint à ce décret les mouvements de l'audace, ne pût penser à rien d'autre qu'à*

la fuite en raison de la position qu'aurait empruntée la glande à la vue de ce danger. Et, comme en effet il n'y a aucune commune mesure entre la volonté et le mouvement, il n'y a aucune comparaison entre la puissance, ou les forces de l'Esprit et celles du Corps. C'est pourquoi les forces de celui-ci ne peuvent en aucune façon être déterminées par les forces de celui-là⁸. De plus, on ne trouve pas en réalité de glande située au centre du cerveau de telle sorte qu'elle puisse être mue circulairement avec autant de facilité et selon tant de modalités, et tous les nerfs ne se prolongent pas jusqu'aux cavités du cerveau. Je laisse enfin de côté tout ce que Descartes affirme sur la volonté et sa liberté, en ayant démontré la fausseté d'une manière plus que suffisante⁹. Aussi, puisque la puissance de l'Esprit se définit, comme je l'ai montré plus haut, par la seule intelligence¹⁰, nous déterminerons par la seule connaissance de l'Esprit les remèdes¹¹ aux affects (remèdes dont je crois que tous ont quelque expérience mais que tous n'observent pas avec soin et dont ils n'ont pas tous une vision distincte), et de cette connaissance de l'Esprit, nous déduirons tout ce qui concerne sa béatitude.

AXIOMES

I – Si deux actions contraires sont excitées en un même sujet¹², un changement devra nécessairement se produire dans l'une et l'autre, ou bien dans l'une des deux seulement, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires.

II – La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause en tant que l'essence de cet effet s'explique ou se définit par l'essence de sa cause. (Cet axiome est évident par la Prop. 7 de la Partie III.)

PROPOSITION I

De la même façon que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'Esprit, les affections du Corps, c'est-à-dire les images des choses, sont corrélativement ordonnées et enchaînées dans le Corps.

DÉMONSTRATION

L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (*par la Prop. 7, Part. II*), et inversement l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des idées (*par le Corol. des Prop. 6 et 7, Part. II*). C'est pourquoi, de même que l'ordre et la connexion des idées dans l'Esprit se produisent selon l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps (*par la Prop. 2, Part. III*), l'ordre et la connexion des affections du Corps se produisent de la même façon que s'ordonnent et s'enchaînent les pensées et les idées des choses dans l'Esprit¹³.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 2

Si nous séparons une émotion, ou affect de l'âme, de la pensée d'une cause extérieure et si nous la lions à d'autres pensées, l'Amour ou la Haine envers la cause extérieure seront détruits, ainsi que les fluctuations de l'âme naissant de ces affects.

DÉMONSTRATION

Ce qui en effet constitue la forme de l'Amour ou de la Haine¹⁴ est une Joie ou une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (*par les Déf. 6 et 7 des Affects*) : cette idée supprimée, la forme de l'Amour ou de la Haine est supprimée par là même ; et ainsi ces affects et ceux qui en naissent sont détruits¹⁵.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 3

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte.

DÉMONSTRATION

Un affect qui est une passion est une idée confuse (*par la Déf. génér. des Affects*). Si donc nous formons de cet affect une idée claire et distincte, il n'y aura entre cette idée et l'affect lui-même, en tant qu'il se rapporte à l'Esprit seul, qu'une distinction de raison (*par la Prop. 21, Part. II, avec son Scol.*) ; et ainsi (*par la Prop. 3, Part. III*) l'affect cessera d'être une passion¹⁶.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Un affect est d'autant plus en notre pouvoir et l'Esprit le subit d'autant moins qu'il nous est plus connu.

PROPOSITION 4

Il n'y a pas d'affection du Corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.

DÉMONSTRATION

Ce qui est commun à toutes choses ne peut se concevoir qu'adéquatement (*par la Prop. 38, Part. II*). Par suite (*par la Prop. 12 et le Lemme 2, après le Scol. de la Prop. 13, Part. II*), il n'y a pas d'affection du Corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'il n'y a pas d'affect dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. L'affect est en effet l'idée d'une affection du Corps (*par la Déf. génér. des Affects*) et par conséquent (*par la Prop. précéd.*) elle doit envelopper quelque concept clair et distinct¹⁷.

SCOLIE

Puisqu'il n'existe rien dont il ne suive quelque effet (*par la Prop. 36, Part. I*) et puisque nous comprenons clairement et distinctement tout ce qui suit d'une idée qui est adéquate en nous (*par la Prop. 40, Part. II*), chacun a le pouvoir de se comprendre lui-même et de comprendre ses affects d'une façon claire et distincte¹⁸, sinon totalement du moins en partie, et il a par conséquent le pouvoir de faire en sorte qu'il ait moins à les subir. Aussi, ce à quoi nous devons principalement nous appliquer c'est à connaître autant que possible chaque affect clairement et distinctement, de telle sorte que l'Esprit soit déterminé par l'affect à penser avec clarté et distinction ce qu'il perçoit dans cet affect même, et ce en quoi il trouve une entière satisfaction ; et que, par suite, l'affect lui-même soit séparé de la pensée d'une cause extérieure et soit joint à des pensées vraies. Il suivra de là non seulement que l'Amour, la Haine, etc. seront détruits (*par la Prop. 2*), mais encore que les appétits ou les Désirs naissant d'habitude de tels affects ne pourront pas avoir d'excès (*par la Prop. 61, Part. IV*). Car il est primordial de noter que c'est par un seul et même appétit que l'homme est aussi bien actif que passif¹⁹. Nous avons par exemple montré que la nature humaine est ainsi faite que chacun désire que les autres vivent selon sa propre constitution (*par le Scol. de la Prop. 31, Part. III*) ; et chez un homme qui n'est pas conduit par la Raison, cet appétit est une passion appelée Ambition et qui ne diffère guère de l'Orgueil. Au contraire, chez un homme qui vit selon le commandement de la Raison, c'est une action, c'est-à-dire une vertu appelée Moralité (*voir le Scol. 1 de la Prop. 37, Part. IV, et la deuxième Dém. de cette même Prop.*). Ainsi, les appétits ou Désirs sont des passions dans la seule mesure où ils naissent d'idées inadéquates, mais ces mêmes Désirs sont reconnus comme des vertus lorsqu'ils sont excités ou engendrés par des idées adéquates²⁰. Tous les Désirs en effet par lesquels nous sommes déterminés à accomplir quelque action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (*voir la Prop. 59, Part. IV*). Et ainsi (pour revenir à

mon point de départ) on ne saurait concevoir quant aux affects aucun remède qui dépende de notre pouvoir²¹ et qui soit supérieur à celui qui consiste dans la connaissance vraie de ces affects, puisqu'il n'existe pas d'autre pouvoir de l'Esprit que celui de penser et de former des idées adéquates, comme nous l'avons montré plus haut (*par la Prop. 3, Part. III*).

PROPOSITION 5

Un affect à l'égard d'un objet que nous imaginons isolément, et non pas comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingent, est, toutes choses égales d'ailleurs, le plus grand des affects.

DÉMONSTRATION

Un affect à l'égard d'un objet dont nous imaginons qu'il est libre est plus grand que l'affect à l'égard d'un objet nécessaire (*par la Prop. 49, Part. III*) et par conséquent plus grand encore qu'à l'égard d'un objet que nous imaginons comme possible ou contingent (*par la Prop. 11, Part. IV*). Mais imaginer une chose comme étant libre ne peut signifier rien d'autre qu'imaginer l'objet isolément²², tout en ignorant les causes qui l'ont déterminé à agir (*par le Scol. de la Prop. 35, Part. II*). Par suite, un affect à l'égard d'un objet que nous imaginons isolément est plus grand, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un affect à l'égard d'une chose nécessaire, possible ou contingente, et par conséquent il est le plus grand qui soit.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 6

Dans la mesure où l'Esprit comprend toutes choses comme nécessaires, il a un plus grand pouvoir sur ses affects, c'est-à-dire qu'il les subit moins.

DÉMONSTRATION

L'Esprit comprend que toutes choses sont nécessaires (*par la Prop. 29, Part. I*) et sont déterminées à exister et à agir par une chaîne infinie de causes (*par la Prop. 28, Part. I*). C'est pourquoi (*par la Prop. précéd.*), dans la mesure où il comprend cette nécessité, il est moins passif devant les affects qui naissent de ces choses nécessaires et (*par la Prop. 48, Part. III*) il est moins affecté par ces choses.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Plus cette connaissance selon laquelle les choses sont nécessaires se rapporte à des choses singulières, et plus nous nous imaginons celles-ci avec distinction et vivacité, plus grand est le pouvoir de l'Esprit sur ses affects, comme en témoigne l'expérience elle-même. Nous constatons en effet que la Tristesse produite par la perte d'un bien est atténuée dès que l'on considère qu'il n'y avait aucun moyen de le conserver. Nous voyons de même que personne ne prend en pitié un enfant qui ne sait pas parler, marcher, raisonner, et vit durant tant d'années presque ignorant de lui-même. Mais si, au contraire, la plupart des hommes naissaient adultes et que tel ou tel naquît enfant, alors chacun aurait pitié des enfants, car il considérerait l'enfance non pas comme un état naturel et nécessaire, mais comme un vice ou un péché de la Nature ; et nous pourrions faire de nombreuses observations de ce genre.

PROPOSITION 7

Les affects qui naissent de la Raison ou sont excités par elle sont, du point de vue du temps, plus puissants que ceux qui se rapportent à des choses singulières que nous considérons comme absentes.

DÉMONSTRATION

Ce n'est pas par l'affect qui nous la fait imaginer que nous considérons une chose comme absente, mais parce que le Corps est affecté d'une autre affection qui exclut l'existence de cette chose (*par la Prop. 17, Part. II*). C'est pourquoi l'affect se rapportant à une chose considérée comme absente n'est pas d'une nature telle qu'il surpasse les autres actions de l'homme et sa puissance (*voir à ce propos la Prop. 6, Part. IV*), elle est au contraire d'une nature telle qu'elle puisse être réprimée en quelque manière par les affects excluant l'existence de sa cause extérieure (*par la Prop. 9, Part. IV*). Or un affect né de la Raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses (*voir la Déf. au Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II*), propriétés que nous considérons comme présentes (il ne peut rien exister en effet qui en exclut l'existence actuelle) et que nous imaginons toujours selon la même modalité (*par la Prop. 38, Part. II*). C'est pourquoi un tel affect demeure toujours identique à soi et par conséquent (*par l'Ax. 1*) les affects qui lui sont opposés et que n'alimentent pas leurs causes extérieures devront de plus en plus s'adapter à lui jusqu'à ce qu'ils ne lui soient plus contraires, et c'est dans cette mesure qu'un affect né de la Raison est plus puissant.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 8

Un affect est d'autant plus grand qu'il est excité simultanément par un plus grand nombre de causes convergentes.

DÉMONSTRATION

Plusieurs causes simultanées ont plus de pouvoir que si leur nombre était plus restreint (*par la Prop. 7, Part. III*). C'est pourquoi (*par la Prop. 5, Part. IV*) un affect est d'autant plus fort qu'il est excité simultanément par un plus grand nombre de causes.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Cette Proposition est également évidente par l'Axiome 2 de cette Partie.

PROPOSITION 9

Lorsqu'un affect se rapporte à des causes nombreuses et diverses que l'Esprit considère en même temps que l'affect même, celui-ci est moins nuisible, nous y sommes moins passifs, et nous sommes moins affectés par chacune de ses causes singulières que lorsqu'il s'agit d'un autre affect de même force se rapportant à une seule cause ou à un nombre de causes plus restreint.

DÉMONSTRATION

Un affect n'est mauvais ou nuisible que dans la mesure où il rend l'Esprit incapable de penser (*par les Prop. 26 et 27, Part. IV*). C'est pourquoi un affect par lequel l'Esprit est déterminé à considérer simultanément plusieurs objets est moins nuisible qu'un affect aussi fort mais retenant l'Esprit dans la considération d'un seul objet ou d'un nombre d'objets plus restreint, au point qu'il ne puisse penser à aucun autre. C'était le premier point. En outre, puisque l'essence de l'Esprit, c'est-à-dire (*par la Prop. 7, Part. III*) sa puissance, consiste dans la seule pensée (*par la Prop. 11, Part. II*), il est moins passif dans un affect qui le détermine à considérer simultanément plusieurs objets que dans un affect aussi fort tenant l'Esprit occupé à la contemplation d'un seul objet ou d'un nombre d'objets plus restreint. C'était le second point. Enfin, cet affect (*par la Prop. 48, Part. III*) est d'autant plus faible à l'égard de chaque cause qu'il se rapporte à plus de causes extérieures.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 10

Aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des affects contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre conforme à l'entendement.

DÉMONSTRATION

Les affects qui sont contraires à notre nature, c'est-à-dire (*par la Prop. 30, Part. IV*) mauvais, ne sont mauvais que dans la mesure où ils empêchent l'Esprit de comprendre (*par la Prop. 27, Part. IV*). Donc, aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des affects contraires à notre nature, la puissance de l'Esprit par laquelle il s'efforce de comprendre (*par la Prop. 26, Part. IV*) n'est pas empêchée, et il a donc le pouvoir de former des idées claires et distinctes et de les déduire les unes des autres (*voir le Scol. 2 de la Prop. 40 et le Scol. de la Prop. 47, Part. II*). Par suite (*par la Prop. 1*), nous avons, durant ce temps, le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre conforme à l'entendement²³.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Grâce à ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du Corps, il nous est possible de faire en sorte que les affects mauvais ne nous affectent pas aisément. Car (*par la Prop. 7*) une plus grande force est requise pour réprimer des affects ordonnés et enchaînés selon un ordre vrai pour l'entendement que pour réprimer des affects imprécis et vagues²⁴. Aussi, le mieux que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affects, est-il de concevoir un juste principe de la conduite, c'est-à-dire des règles de vie bien définies, de les imprimer dans notre mémoire et de les appliquer continuellement aux événements ordinaires de la vie, de telle sorte que notre imagination en soit profondément affectée et qu'elles soient en nous toujours disponibles²⁵. Par exemple, nous avons posé

parmi les règles de vie (*voir la Prop. 46, Part. IV, et son Scol.*) que la Haine doit être vaincue par l'Amour et la Générosité, et non pas compensée par une Haine réciproque. Pour que cette prescription de la Raison soit toujours disponible, il convient de songer souvent aux injustices communes des hommes, de réfléchir sur elles, ainsi que sur la manière et le moyen de les combattre le mieux possible par la Générosité. De cette façon nous joindrons l'image de cette injustice à l'imagination de cette règle (*par la Prop. 18, Part. II*) et elle nous sera toujours présente quand nous subirons une injustice. Si nous avons également présent à l'esprit le principe de notre utilité vraie et du bien qui résulte d'une amitié mutuelle et d'une société commune, si nous songeons de plus que la plus haute satisfaction de soi naît d'un juste principe de la conduite (*par la Prop. 52, Part. IV*), et que les hommes agissent comme les autres êtres par une nécessité de la nature, alors l'injustice, ou la Haine qui en résulte ordinairement, n'occupera qu'une part fort réduite de l'imagination et sera facilement surmontée. Pour la Colère qui naît habituellement des injures les plus graves, si elle n'est pas aussi facilement dominée, elle le sera cependant, quoique non sans fluctuations, en un délai beaucoup moindre que si nous n'avions pas déjà médité ces principes, comme on le voit par les Propositions 6, 7 et 8 de cette Partie. Il convient, pour écarter la Crainte, de penser de la même façon à l'usage de la Fermeté d'âme. On doit souvent énumérer et imaginer les périls communs de l'existence, et songer à la façon de les éviter et de les surmonter le mieux possible par la présence d'esprit et par la force d'âme. Mais il convient de noter qu'en ordonnant nos pensées et nos images nous devons toujours prêter attention (*par le Corol. de la Prop. 63, Part. IV, et la Prop. 59, Part. III*) à ce qu'il y a de bon en chaque chose afin qu'ainsi nous soyons toujours déterminés à agir par un affect de Joie²⁶. Si quelqu'un, par exemple, voit qu'il recherche trop la gloire, qu'il pense au bon usage qu'on en peut faire, au but pour lequel il faut la rechercher, et aux moyens qui permettent de l'acquérir, mais qu'il ne pense pas à l'abus de la gloire, à sa vanité, à l'inconstance des hommes, et à d'autres choses semblables auxquelles on ne pense jamais sans amertume. C'est

par de telles pensées en effet que les plus ambitieux sont le plus affligés, désespérant de parvenir aux honneurs qu'ils briguent, voulant apparaître comme des sages, alors qu'ils écuement de rage. Il est donc certain que ceux-là sont le plus attirés par la gloire qui déclament le plus contre ses abus et la vanité du monde. Ce n'est d'ailleurs pas le propre des ambitieux, mais un trait commun à tous ceux pour qui la fortune est contraire et qui sont intérieurement impuissants. Lorsqu'il est pauvre, l'avare non plus ne cesse de parler des abus de l'argent et des vices des riches ; mais cela n'a pas d'autre effet que de l'affliger et de prouver aux autres qu'il supporte mal et sa propre misère et la richesse d'autrui. De même, ceux qui sont mal reçus par leur amante ne pensent à rien d'autre qu'à l'inconstance des femmes, à leur duplicité et à tous ces vices féminins dont parle la chanson, toutes choses vite oubliées dès qu'ils retrouvent leur amante. Ainsi, celui qui travaille à diriger ses affects et ses appétits, et cela par le seul amour de la Liberté, s'efforcera d'accéder, autant qu'il le peut, à la connaissance des vertus et de leurs causes, et d'emplir son âme de la joie qui résulte de leur connaissance vraie²⁷. Il ne s'appliquera pas le moins du monde à considérer les vices des hommes, à dénigrer l'humanité, et à se réjouir d'une fausse apparence de liberté. Celui qui observera ces règles avec soin (elles ne sont guère difficiles) et s'habituera à les suivre, sera capable dans un court délai de diriger la plupart de ses actes par le pouvoir de la Raison.

PROPOSITION 11

Plus nombreux sont les objets auxquels se rapporte une image, plus celle-ci est fréquente, c'est-à-dire plus souvent elle s'avive, et plus elle occupe l'Esprit.

DÉMONSTRATION

En effet, plus sont nombreux les objets auxquels se rapporte une image ou un affect, plus sont nombreuses les causes qui peuvent l'exciter et la favoriser, causes que (*par hypothèse*) l'Esprit considère toutes simultanément, en vertu même de

l'affect. Ainsi, l'affect est d'autant plus fréquent, c'est-à-dire qu'il s'avive d'autant plus souvent et (*par la Prop. 8*) qu'il occupe d'autant plus l'Esprit²⁸.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 12

Les images des objets se lient plus aisément aux images des objets que nous comprenons clairement et distinctement qu'aux autres images.

DÉMONSTRATION

Les objets que nous comprenons clairement et distinctement sont ou bien des propriétés communes ou bien ce qui en résulte (*voir la Déf. de la Raison au Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II*) et elles sont donc plus fréquemment excitées en nous (*par la Prop. précéd.*). Il nous sera donc plus aisé de considérer en même temps que d'autres objets ces choses connues de nous, plutôt que des choses mal comprises. Par conséquent il nous sera plus facile (*par la Prop. 18, Part. II*) de lier ces objets à ces choses connues qu'à d'autres choses.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 13

Plus nombreux sont les objets auxquels se lie une image, plus souvent elle s'avive.

DÉMONSTRATION

Plus nombreux sont en effet ces objets auxquels se lie une image, plus nombreuses sont les causes pouvant l'exciter (*par la Prop. 18, Part. II*).

C.Q.F.D.

PROPOSITION 14

L'Esprit peut faire en sorte que toutes les affections du Corps, c'est-à-dire toutes les images d'objets, se rapportent à l'idée de Dieu.

DÉMONSTRATION

Il n'y a pas d'affection du Corps dont l'Esprit ne puisse former un concept clair et distinct (*par la Prop. 4*). C'est pourquoi (*par la Prop. 15, Part. I*) il peut faire en sorte que toutes les affections du Corps se rapportent à l'idée de Dieu²⁹.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 15

Celui qui se comprend lui-même et qui comprend ses affects clairement et distinctement aime Dieu, et cela d'autant plus qu'il se comprend mieux lui-même et qu'il comprend mieux ses affects.

DÉMONSTRATION

Celui qui se comprend clairement et distinctement, ainsi que ses affects, éprouve une joie (*par la Prop. 53, Part. III*) qu'accompagne l'idée de Dieu (*par la Prop. précéd.*). Par conséquent (*selon la Déf. 6 des Affects*), il aime Dieu, et (*pour la même raison*) d'autant plus qu'il se comprend mieux lui-même et qu'il comprend mieux ses affects³⁰.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 16

Cet Amour envers Dieu doit occuper l'Esprit au plus haut point.

DÉMONSTRATION

Cet Amour est en effet lié à toutes les affections du Corps (*par la Prop. 14*) et toutes le favorisent (*par la Prop. 15*). C'est pourquoi (*par la Prop. 11*) il doit occuper l'Esprit au plus haut point³¹.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 17

Dieu est dénué de passions et il n'est affecté par aucun affect de Joie ou de Tristesse.

DÉMONSTRATION

En tant qu'elles se rapportent à Dieu, toutes les idées sont vraies (*par la Prop. 32, Part. II*), c'est-à-dire (*par la Déf. 4, Part. II*) adéquates. C'est pourquoi (*par la Déf. génér. des Affects*) Dieu est dénué de passions. En outre, Dieu ne peut passer ni à une plus grande perfection, ni à une perfection moindre (*par le Corol. 2 de la Prop. 20, Part. I*). Par suite (*par les Déf. 2 et 3 des Affects*), il n'est affecté par aucun affect de Joie ou de Tristesse.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

En toute rigueur, Dieu n'a d'amour ni de haine pour personne. Car Dieu (*par la Prop. précéd.*) n'est affecté par aucun affect de Joie ou de Tristesse, et, par conséquent (*par les Déf. 6 et 7 des Affects*), il n'a pas non plus d'amour ou de haine pour quiconque³².

PROPOSITION 18

Personne ne peut haïr Dieu.

DÉMONSTRATION

L'idée de Dieu qui est en nous est adéquate et parfaite (*par les Prop. 46 et 47, Part. II*). C'est pourquoi, en tant que nous considérons Dieu, nous sommes actifs (*par la Prop. 3, Part. III*), et par suite (*par la Prop. 59, Part. III*) il ne peut exister aucune Tristesse qui serait accompagnée de l'idée de Dieu, c'est-à-dire que (*par la Déf. 7 des Affects*) personne ne peut haïr Dieu³³.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

L'Amour envers Dieu ne peut se tourner en haine.

SCOLIE

On pourrait objecter qu'en comprenant Dieu comme la cause de toutes choses, nous considérons par là même que Dieu est cause de Tristesse. Je répondrai à cela que dans la mesure où nous connaissons les causes de la Tristesse, elle cesse par là même d'être une passion (*par la Prop. 3*), c'est-à-dire que (*par la Prop. 59, Part. III*), elle cesse d'être une Tristesse et c'est pourquoi en réalité nous nous réjouissons dans la mesure où nous comprenons que Dieu est cause de Tristesse.

PROPOSITION 19

Celui qui aime Dieu ne peut s'efforcer de faire que Dieu l'aime en retour.

DÉMONSTRATION

Si un homme s'efforçait à cela, il désirerait donc (*par le Corol. de la Prop. 17*) que Dieu qu'il aime ne fût pas Dieu, et par conséquent (*par la Prop. 19, Part. III*) il désirerait s'attrister, ce qui est absurde (*par la Prop. 28, Part. III*). Donc, celui qui aime Dieu, etc.³⁴.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 20

Cet Amour envers Dieu ne peut être corrompu ni par l'Envie ni par la Jalousie. Il est au contraire d'autant plus favorisé que nous imaginons un plus grand nombre d'hommes liés à Dieu par un même lien d'amour.

DÉMONSTRATION

Cet Amour envers Dieu est le suprême bien que nous puissions poursuivre par le commandement de la Raison (*par la Prop. 28, Part. IV*), et il est commun à tous les hommes (*par la Prop. 36, Part. IV*), et nous désirons que tous s'en réjouissent (*par la Prop. 37, Part. IV*). C'est pourquoi (*par la Déf. 23 des Affects*) il ne peut être maculé par un affect d'Envie, ni non plus par un affect de Jalousie (*par la Prop. 18 et par la Déf. de la Jalousie qu'on verra au Scol. de la Prop. 35, Part. III*). Au contraire (*par la Prop. 31, Part. III*), il doit être d'autant plus favorisé que nous imaginons qu'un plus grand nombre d'hommes s'en réjouissent³⁵.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous pouvons montrer de même qu'il n'existe aucun affect directement contraire à cet Amour, et par lequel celui-ci pourrait être détruit ; et nous pouvons en conclure que cet Amour envers Dieu est le plus constant de tous les affects et qu'en tant qu'il se rapporte au Corps, il ne saurait être détruit qu'avec le Corps lui-même. Nous verrons plus loin quelle est sa nature en tant qu'on le rapporte à l'Esprit seul³⁶.

J'ai ainsi rassemblé tous les remèdes aux affects³⁷, c'est-à-dire tout ce que l'Esprit considéré en lui seul a le pouvoir de faire contre eux. De là il ressort que la puissance de l'Esprit sur ses affects consiste en ceci :

1° la connaissance même des affects (*voir le Scol. de la Prop. 4*).

2° le fait, pour l'Esprit, de séparer les affects et la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément (*voir la Prop. 2 avec le même Scol. de la Prop. 4*).

3° le temps, grâce auquel les affects se rapportant à des objets que nous comprenons surmontent ceux qui se rapportent à des choses que nous concevons d'une manière confuse ou mutilée (*voir la Prop. 7*).

4° la multiplicité des causes par lesquelles sont favorisés les affects se rapportant aux propriétés communes des choses ou à Dieu (*voir les Prop. 9 et 11*).

5° l'ordre, enfin, dans lequel l'Esprit peut ordonner et enchaîner les affects entre eux (*voir le Scol. de la Prop. 10 et en outre les Prop. 12, 13 et 14*).

Mais pour mieux comprendre cette puissance de l'Esprit sur ses affects, il importe de noter que le degré d'intensité ou la grandeur que nous attribuons à un affect provient de la comparaison de l'affect d'un homme avec celui d'un autre homme et de la constatation que l'un est plus atteint que l'autre par le même affect. Cette grandeur provient aussi de la comparaison des affects d'un même homme entre eux, et du fait qu'il est affecté ou ému par l'un plus que par l'autre. Car (*par la Prop. 5, Part. IV*) la force d'un affect quelconque se définit par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre. Or la puissance de l'Esprit se définit par la seule connaissance, et son impuissance, c'est-à-dire sa passion, par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire que cette passion se mesure par ce qui fait que les idées sont appelées inadéquates. C'est pourquoi cet Esprit est le plus passif qui est constitué dans sa plus grande partie d'idées inadéquates, au point qu'on le distingue plus par ce qu'il souffre que par ce qu'il accomplit. Au contraire, cet Esprit est le plus actif, qui est constitué dans sa plus grande partie d'idées adéquates, et qui, ainsi, tout en ayant autant d'idées inadéquates que l'autre, se distingue plus, cependant, par les premières, qui manifestent la vertu de l'homme, que par les secondes, qui trahissent son impuissance³⁸. Il convient de noter en outre que les souffrances et les malheurs³⁹ tirent leur principale origine d'un excessif Amour pour un objet soumis à de multiples changements et que nous ne pouvons posséder dans sa totalité. Car, en effet, on n'est jamais soucieux ou angoissé que pour une chose qu'on aime, et les offenses, les soupçons, les inimitiés ne

naissent que de l'Amour pour les choses dont personne ne peut avoir réellement la possession entière⁴⁰. Par là on comprend aisément quel est le pouvoir de la connaissance claire et distincte sur les affects et notamment de cette connaissance du troisième genre dont le fondement est la connaissance même de Dieu (*voir le Scol. de la Prop. 47, Part. II*). Si, en tant qu'ils sont des passions, ces affects ne sont pas absolument supprimés par la connaissance (*voir la Prop. 3 avec le Scol. de la Prop. 4*), du moins ne constituent-ils plus que la part la plus réduite de l'Esprit (*voir la Prop. 14*).

En outre, cette connaissance engendre un Amour envers un objet éternel et immuable (*voir la Prop. 15*), et dont nous avons réellement la possession (*voir la Prop. 45, Part. II*). C'est pourquoi cet Amour ne peut être corrompu par aucun des vices qui sont inhérents à l'Amour ordinaire⁴¹, pouvant au contraire croître sans cesse (*par la Prop. 15*), occuper la plus grande part de l'Esprit (*par la Prop. 16*) et l'affecter profondément.

J'en ai ainsi terminé avec tout ce qui concerne la vie présente⁴². Ainsi que je l'ai noté au commencement de ce Scolie, chacun pourra voir que j'ai inscrit dans ces brèves analyses tous les remèdes aux affects, pourvu qu'il soit attentif à ce que nous avons dit dans le présent Scolie, ainsi qu'aux définitions des affects et aux Propositions 1 et 3 de la Partie III. C'est donc maintenant le moment de passer à ce qui, sans relation à l'existence du Corps⁴³, concerne la durée de l'Esprit.

PROPOSITION 21

L'Esprit ne peut rien imaginer, et il ne peut se souvenir d'aucune chose passée que pendant la durée du Corps.

DÉMONSTRATION

L'Esprit n'exprime l'existence actuelle de son Corps, et ne conçoit également comme actuelles les affections du Corps, que pendant la durée du Corps (*par le Corol. de la Prop. 8, Part. II*). Par conséquent (*par la Prop. 26, Part. II*), il ne

conçoit un corps comme existant en acte que pendant la durée de son Corps, et c'est pourquoi il ne peut rien imaginer (*voir la Déf. de l'imagination au Scol. de la Prop. 17, Part. II*) et il ne peut se souvenir des choses passées que pendant la durée du Corps (*voir la Déf. de la Mémoire au Scol. de la Prop. 18, Part. II*).

C.Q.F.D.

PROPOSITION 22

Cependant il existe nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel ou tel Corps humain sous l'espèce de l'éternité.

DÉMONSTRATION

Dieu est la cause non seulement de l'existence de tel ou tel Corps humain, mais encore de son essence (*par la Prop. 25, Part. I*). Celle-ci doit donc nécessairement être conçue par l'essence même de Dieu (*par l'Ax. 4, Part. I*), et cela par une certaine nécessité éternelle (*par la Prop. 16, Part. I*). Ce concept doit donc nécessairement exister en Dieu (*par la Prop. 3, Part. II*).

C.Q.F.D.

PROPOSITION 23

L'Esprit humain ne peut être absolument détruit avec le Corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel.

DÉMONSTRATION

En Dieu existe nécessairement un concept ou idée qui exprime l'essence du Corps humain (*par la Prop. précéd.*) et qui par suite est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'Esprit humain (*par la Prop. 13, Part. II*). Mais nous n'attribuons à l'Esprit humain une durée définissable par le temps que dans la mesure où elle exprime l'existence

actuelle du Corps, qui s'explique par la durée et peut se définir par le temps, c'est-à-dire que (*par le Corol. de la Prop. 8, Part. II*) nous n'attribuons la durée à l'Esprit humain que pendant la durée du Corps. Cependant, comme ce qui est conçu avec une certaine nécessité éternelle par l'essence même de Dieu est néanmoins quelque chose (*par la Prop. précéd.*), ce sera nécessairement quelque chose d'éternel qui appartient à l'essence de l'Esprit.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Comme nous l'avons dit, cette idée qui exprime l'essence du Corps sous l'espèce de l'éternité est un mode particulier du penser qui appartient à l'essence de l'Esprit et qui est nécessairement éternel. Il n'est pas possible cependant que nous nous souvenions d'avoir existé avant le Corps puisqu'il ne peut y avoir dans le Corps d'empreinte de cette existence, et puisque l'éternité ne peut se définir par le temps ni comporter aucune relation au temps⁴⁴. Et pourtant, nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels⁴⁵. C'est que l'Esprit ne sent pas avec moins de force les choses qu'il conçoit par un acte de l'entendement que celles qu'il a dans la mémoire. Car les yeux de l'Esprit par lesquels il voit et observe les choses sont les démonstrations elles-mêmes. Aussi, bien que nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le Corps, nous sentons pourtant que notre Esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du Corps sous une espèce d'éternité, est lui-même éternel, et que cette existence de l'Esprit ne peut se définir par le temps, c'est-à-dire s'expliquer par la durée. On ne peut donc dire de notre Esprit qu'il dure, et son existence ne peut se définir par un temps déterminé que dans la seule mesure où il enveloppe l'existence actuelle du Corps. C'est dans cette seule mesure qu'il a le pouvoir de déterminer l'existence des choses par le temps et de les concevoir par la durée.

PROPOSITION 24

Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu.

DÉMONSTRATION

Cela est évident par le Corollaire de la Proposition 25 de la Partie I.

PROPOSITION 25

Le suprême effort de l'Esprit et sa vertu suprême sont de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance.

DÉMONSTRATION

Le troisième genre de connaissance procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses (voir la Déf. au Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II) ; et plus nous comprenons les choses de cette manière, plus (selon la Prop. précéd.) nous comprenons Dieu. Par suite (selon la Prop. 28, Part. IV), la suprême vertu de l'Esprit, c'est-à-dire (selon la Déf. 8, Part. IV) la puissance ou nature extrême de l'Esprit, autrement dit (selon la Déf. 7, Part. III) son suprême effort⁴⁶ est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 26

Plus l'Esprit est capable de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus il désire les comprendre par ce genre de connaissance.

DÉMONSTRATION

Cela est évident. Car dans la mesure où nous concevons l'Esprit comme étant capable de comprendre les choses par

le troisième genre de connaissance, nous le concevons comme déterminé à les comprendre par ce genre de connaissance, et par conséquent (*par la Déf. 1 des Affects*), plus l'Esprit en est capable, plus il le désire.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 27

De ce troisième genre de connaissance naît la plus haute satisfaction de l'Esprit qui puisse être donnée.

DÉMONSTRATION

La suprême vertu de l'Esprit est de connaître Dieu (*par la Prop. 28, Part. IV*), c'est-à-dire de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance (*par la Prop. 25*). Et cette vertu est d'autant plus grande que l'Esprit connaît plus de choses par ce genre de connaissance (*par la Prop. 24*). C'est pourquoi celui qui connaît les choses par ce genre de connaissance passe à la plus haute perfection humaine et par conséquent (*par la Déf. 2 des Affects*) il est affecté de la Joie la plus haute (*par la Prop. 43, Part. II*). C'est pourquoi (*par la Déf. 25 des Affects*) de ce genre de connaissance naît la plus haute satisfaction qui puisse être donnée⁴⁷.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 28

L'Effort, c'est-à-dire le Désir⁴⁸ de connaître les choses par le troisième genre de connaissance, ne peut pas naître du premier mais seulement du second genre de connaissance.

DÉMONSTRATION

Cette Proposition est évidente par elle-même. Car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, nous le comprenons ou par soi ou par quelque autre chose qui est conçue par soi. C'est-à-dire que les idées qui en nous sont

claires et distinctes, ou en d'autres termes, qui se rapportent au troisième genre de connaissance (*voir le Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II*) ne peuvent suivre d'idées mutilées et confuses (*par ce même Scol.*) se rapportant au premier genre de connaissance, mais seulement d'idées adéquates, c'est-à-dire (*par le même Scol.*) du second et troisième genre de connaissance. C'est pourquoi (*par la Déf. 1 des Affects*) le Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier mais bien du second genre de connaissance.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 29

Tout ce que l'Esprit comprend sous l'espèce de l'éternité est ainsi compris non pas parce que l'Esprit conçoit l'existence actuelle et présente du Corps, mais parce qu'il conçoit l'essence du Corps sous l'espèce de l'éternité.

DÉMONSTRATION

En tant que l'Esprit conçoit l'existence présente de son Corps, il conçoit la durée, celle-ci pouvant être déterminée par le temps, et c'est dans cette mesure seulement qu'il a le pouvoir de concevoir les choses dans une relation au temps (*par la Prop. 21, et la Prop. 26, Part. II*). Or l'éternité ne peut s'expliquer par la durée (*par la Déf. 8, Part. I, et son explication*). Dans cette mesure, l'Esprit n'a donc pas le pouvoir de concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité, mais puisqu'il appartient à la nature de la Raison de concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité (*par le Corol. 2 de la Prop. 44, Part. II*) et qu'il appartient aussi à la nature de l'Esprit de concevoir l'essence du Corps sous l'espèce de l'éternité (*par la Prop. 23*), puisque, d'autre part, en dehors de ces deux manières de penser, rien n'appartient à l'essence de l'Esprit (*par la Prop. 13, Part. II*), on doit conclure que ce pouvoir de penser les choses sous l'espèce de l'éternité

n'appartient à l'Esprit que s'il conçoit l'essence du Corps sous l'espèce de l'éternité.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous avons deux manières de concevoir les choses comme actuelles : ou bien en tant qu'elles existent avec une relation à un temps et un lieu donnés, ou bien en tant qu'elles sont contenues en Dieu et qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine. Ce sont celles qui sont pensées de cette seconde manière comme vraies, c'est-à-dire réelles⁴⁹, que nous concevons sous l'espèce de l'éternité et leurs idées impliquent l'essence éternelle et infinie de Dieu, comme nous l'avons montré à la Proposition 45 de la Partie II, dont on verra aussi le Scolie.

PROPOSITION 30

Dans la mesure où il se connaît lui-même et où il connaît son Corps sous l'espèce de l'éternité, notre Esprit a nécessairement la connaissance de Dieu et il sait qu'il est en Dieu et qu'il se conçoit par Dieu.

DÉMONSTRATION

L'éternité est l'essence même de Dieu en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire (*par la Déf. 8, Part. I*). Aussi, concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité, c'est les concevoir en tant que, par l'essence de Dieu, elles se conçoivent comme des êtres réels, c'est-à-dire en tant que, par l'essence de Dieu, elles enveloppent l'existence. C'est pourquoi notre Esprit, en tant qu'il se conçoit lui-même et qu'il conçoit son Corps sous l'espèce de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et il sait, etc.⁵⁰.

C.Q.F.D.

PROPOSITION 31

Le troisième genre de connaissance dépend de l'Esprit comme de sa cause formelle en tant que l'Esprit lui-même est éternel.

DÉMONSTRATION

L'Esprit ne conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité que dans la mesure où il conçoit l'essence de son Corps sous l'espèce de l'éternité (*par la Prop. 29*), c'est-à-dire (*par les Prop. 21 et 23*) en tant qu'il est éternel. Ainsi (*par la Prop. précéd.*) en tant qu'il est éternel il a la connaissance de Dieu, connaissance qui est nécessairement adéquate (*par la Prop. 46, Part. II*). Par suite, en tant qu'il est éternel, l'Esprit est capable de connaître tout ce qui peut suivre de cette connaissance de Dieu lorsqu'elle est donnée (*par la Prop. 40, Part. II*), c'est-à-dire de connaître les choses par ce troisième genre de connaissance (*on verra sa Déf. au 2^e Scol. de la Prop. 40, Part. II*), connaissance dont l'Esprit (*par la Déf. 1, Part. III*) est la cause adéquate, ou formelle, en tant qu'il est éternel⁵¹.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Ainsi, plus on est capable de ce genre de connaissance, mieux on a conscience de soi-même et de Dieu, c'est-à-dire plus on est parfait et heureux⁵² (on le verra plus clairement par la suite). Mais il convient de noter que malgré le fait que nous soyons certains, désormais, que l'Esprit est éternel, en tant qu'il conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité, et pour mieux faire comprendre et plus facilement expliquer ce que nous voulons dire, nous considérerons l'Esprit comme s'il commençait maintenant à être, et comme s'il commençait maintenant à comprendre les choses sous l'espèce de l'éternité⁵³. C'est ce que nous avons fait jusqu'ici, et c'est ce que nous pouvions faire sans risque d'erreur pourvu que nous prenions la précaution de ne rien conclure que de prémisses fort claires.

PROPOSITION 32

Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance, nous en éprouvons une joie qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause.

DÉMONSTRATION

De ce genre de connaissance naît la plus grande satisfaction de l'Esprit qui puisse être donnée, c'est-à-dire (*selon la Déf. 25 des Affects*) la plus grande Joie, et celle-ci accompagnée de l'idée de soi-même (*par la Prop. 27*), et par conséquent (*par la Prop. 30*) accompagnée aussi de l'idée de Dieu comme cause.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Du troisième genre de connaissance naît nécessairement l'Amour intellectuel de Dieu. De ce genre de connaissance naît en effet (*selon la Prop. précéd.*) une Joie accompagnée de l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire (*par la Déf. 6 des Affects*) l'Amour de Dieu, non pas en tant que nous l'imaginons comme présent (*par la Prop. 29*), mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel ; et c'est cela que j'appelle Amour intellectuel de Dieu⁵⁴.

PROPOSITION 33

L'Amour intellectuel de Dieu qui naît du troisième genre de connaissance est éternel.

DÉMONSTRATION

Le troisième genre de connaissance, en effet (*par la Prop. 31, et l'Ax. 3, Part. I*), est éternel, par suite (*selon le même Ax., Part. I*), l'Amour qui en provient est lui aussi éternel⁵⁵.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Bien que cet Amour envers Dieu n'ait pas eu de commencement (*par la Prop. précéd.*), il a pourtant toutes les perfections de l'Amour, comme s'il avait pris naissance⁵⁶, ainsi que nous l'avons imaginé au Corollaire de la Proposition précédente. Et il n'y a pas entre les deux de différence, sinon que ces perfections que nous avons imaginées advenir à l'Esprit, il les possède éternellement, et accompagnées de l'idée de Dieu comme cause. Et si la Joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la Béatitude doit certes alors consister, pour l'Esprit, à posséder la perfection même.

PROPOSITION 34

Ce n'est que pendant la durée du Corps que l'Esprit est soumis aux affects qui sont des passions.

DÉMONSTRATION

Une imagination est une idée par laquelle l'Esprit considère un objet comme présent (*voir sa Déf. au Scol. de la Prop. 17, Part. II*) ; et elle indique cependant plus la constitution actuelle du Corps que la nature de l'objet extérieur (*par le Corol. 2 de la Prop. 16, Part. II*). Un affect est donc une imagination (*par la Déf. génér. des Affects*), en tant qu'elle indique la constitution actuelle du Corps, aussi (*par la Prop. 21*) n'est-ce que pendant la durée du Corps que l'Esprit est soumis aux affects qui sont des passions.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là qu'aucun Amour n'est éternel, sauf l'Amour intellectuel.

SCOLIE

Si l'on se réfère à l'opinion commune des hommes, on voit qu'ils sont en fait conscients de l'éternité de leur Esprit⁵⁷, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, dont ils croient qu'elle subsiste après la mort.

PROPOSITION 35

Dieu s'aime lui-même d'un Amour intellectuel infini.

DÉMONSTRATION

Dieu est absolument infini (*par la Déf. 6, Part. I*), c'est-à-dire (*par la Déf. 6, Part. II*) que la nature de Dieu se réjouit⁵⁸ d'une perfection infinie, celle-ci (*par la Prop. 3, Part. II*) étant accompagnée de l'idée de lui-même, c'est-à-dire (*par la Prop. 11 et la Déf. 1, Part. I*) de l'idée de sa propre cause, et c'est cela que, au Corollaire de la Proposition 32 de cette Partie, nous avons appelé Amour intellectuel.

PROPOSITION 36

L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même dont Dieu s'aime lui-même, non pas en tant qu'il est infini mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain, considéré sous l'espèce de l'éternité. C'est-à-dire que l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même.

DÉMONSTRATION

Cet Amour de l'Esprit doit être rapporté aux actions de l'Esprit (*par le Corol. de la Prop. 32, et par la Prop. 3, Part. III*). C'est pourquoi il est l'action par laquelle l'Esprit se considère lui-même⁵⁹, avec l'idée de Dieu comme cause (*par la Prop. 32 et son Corol.*), c'est-à-dire (*par le Corol. de la Prop. 25, Part. I et le Corol. de la Prop. 11, Part. II*) l'action par laquelle Dieu,

en tant qu'il peut s'expliquer par l'Esprit humain, se considère lui-même avec l'idée de lui-même, et c'est pourquoi (*par la Prop. précéd.*) cet Amour de l'Esprit est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes et que, par suite, l'Amour de Dieu envers les hommes et l'Amour de l'Esprit envers Dieu, sont une seule et même chose⁶⁰.

SCOLIE

Par là, nous pouvons comprendre clairement en quoi consiste notre salut, ou, en d'autres termes, notre Béatitude ou notre Liberté⁶¹ : dans l'Amour constant et éternel envers Dieu, c'est-à-dire dans l'Amour de Dieu envers les hommes. Et c'est à bon droit que, dans les Livres saints, cet Amour ou Béatitude est appelé Gloire⁶². Que l'on rapporte, en effet, cet Amour à Dieu ou bien à l'Esprit, on peut l'appeler à juste titre Satisfaction de l'âme, ce qui n'est pas différent de la Gloire (*par les Déf. 25 et 30 des Affects*). Car, en tant qu'on le rapporte à Dieu, il est (*par la Prop. 35*) la Joie – qu'il me soit permis d'utiliser encore ce terme – accompagnée de l'idée de soi-même, et cela est vrai aussi en tant qu'on le rapporte à l'Esprit (*par la Prop. 27*). En outre, puisque l'essence de notre Esprit consiste dans la seule connaissance dont Dieu est le principe et le fondement (*par la Prop. 15, Part. I, et le Scol. de la Prop. 47, Part. II*), nous voyons fort clairement la manière selon laquelle notre Esprit suit de la nature divine, et quant à l'essence, et quant à l'existence, et comment il dépend continûment de Dieu. J'ai pensé qu'il fallait le remarquer ici, afin de montrer par cet exemple toute la force de cette connaissance des choses singulières, que j'ai appelée intuitive ou connaissance du troisième genre (*voir le Scol. 2 de la Prop. 40, Part. II*), et combien elle est supérieure à la connaissance universelle que j'ai appelée connaissance du

second genre. En effet, bien que, dans la Partie I, j'aie démontré d'une façon générale que toute chose (et par suite aussi l'Esprit humain) dépend de Dieu quant à l'essence et quant à l'existence, cette démonstration, toute légitime et certaine soit-elle, n'affecte pourtant pas l'Esprit de la même façon que l'argumentation qui conclut cette même vérité de l'essence d'une chose singulière que nous disons dépendre de Dieu⁶³.

PROPOSITION 37

Il n'existe rien, dans la Nature, qui soit contraire à cet Amour intellectuel, c'est-à-dire qui puisse le supprimer.

DÉMONSTRATION

Cet Amour intellectuel découle nécessairement de la nature de l'Esprit en tant que, par la nature de Dieu, on le considère comme une vérité éternelle (*par les Prop. 33 et 29*). Si donc il existait quelque objet qui fût contraire à cet Amour, cet objet serait contraire au vrai et, par conséquent, ce qui pourrait supprimer cet Amour ferait que ce qui est vrai serait faux, ce qui est absurde (*comme il est connu de soi*)⁶⁴. Donc il n'existe rien dans la Nature, etc.

C.Q.F.D.

SCOLIE

L'Axiome de la Partie IV concerne les choses singulières en tant qu'on les considère dans un rapport avec un temps et un lieu déterminés, ce dont, je crois, personne ne doute⁶⁵.

PROPOSITION 38

Plus nombreux sont les objets que l'Esprit comprend par le second et le troisième genre de connaissance, moins il est rendu passif par les affects qui sont mauvais, et moins il craint la mort.

DÉMONSTRATION

L'essence de l'Esprit consiste dans la connaissance (*par la Prop. 11, Part. II*), aussi, plus l'Esprit connaît-il d'objets par le second et le troisième genre de connaissance, plus est importante la part de lui-même qui subsiste (*par les Prop. 29 et 23*), et par conséquent (*par la Prop. précéd.*) plus est importante la part de lui-même qui n'est pas touchée par les affects contraires à notre nature, c'est-à-dire mauvais (*par la Prop. 30, Part. IV*). Aussi, plus nombreux sont les objets que l'Esprit comprend par le second et le troisième genre de connaissance, plus est importante la part de lui-même qui demeure intacte et moins, par conséquent, il est rendu passif par les affects.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Nous comprenons ainsi le point que j'ai touché au Scolie de la Proposition 39 de la Partie IV, et que j'ai promis d'expliquer dans cette Partie V : la mort est d'autant moins nuisible que la connaissance claire et distincte, en l'Esprit, est plus vaste, et que par suite, cet Esprit a plus d'Amour pour Dieu. En outre, puisque (*par la Prop. 27*) de la connaissance du troisième genre provient la plus haute satisfaction qui puisse être donnée, l'Esprit humain a le pouvoir de faire qu'il soit de sa nature que, proportionnellement à cette part de lui-même qui subsiste, la part dont nous avons montré (*voir la Prop. 21*) qu'elle périt avec le Corps soit insignifiante⁶⁶. Mais nous reviendrons bientôt sur ce point avec plus de détails.

PROPOSITION 39

Celui dont le Corps est doué d'aptitudes nombreuses possède un Esprit dont la plus grande part est éternelle.

DÉMONSTRATION

Celui qui possède un Corps capable d'accomplir de nombreuses actions est fort peu tourmenté par les affects qui sont des maux (*par la Prop. 38, Part. IV*), c'est-à-dire (*par la Prop. 30, Part. IV*) par les affects qui sont contraires à notre nature. C'est pourquoi (*par la Prop. 10*) il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affects selon un ordre conforme à l'entendement, et par conséquent (*par la Prop. 14*) de faire en sorte que toutes les affections du Corps soient rapportées à l'idée de Dieu. De là proviendra le fait (*par la Prop. 15*) qu'il sera affecté envers Dieu de l'Amour qui (*par la Prop. 16*) doit occuper, c'est-à-dire constituer la plus grande part de l'Esprit, et c'est pourquoi (*par la Prop. 33*) il possède un Esprit dont la plus grande part est éternelle.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Puisque les Corps humains ont un très grand nombre d'aptitudes, il n'est pas douteux qu'ils puissent être d'une nature telle qu'ils se rapportent à des Esprits ayant une grande connaissance d'eux-mêmes et de Dieu et dont la plus grande part, c'est-à-dire la part principale, est éternelle, Esprits qui, en outre, n'ont guère peur de la mort⁶⁷. Mais pour comprendre plus clairement ces choses, il faut bien voir ici que nous vivons dans un continuel changement et qu'on nous dit heureux ou malheureux suivant que nous changeons dans le sens du meilleur ou dans le sens du pire. On dit malheureux l'enfant ou le jeune garçon qui passe à l'état de cadavre, et l'on tient au contraire pour bonheur le fait d'avoir pu parcourir tout le temps de la vie avec un Esprit sain dans un Corps sain. Et en fait, celui dont le Corps, à l'instar de l'enfant ou du jeune garçon, n'est doué que d'un petit nombre d'aptitudes, a un Esprit qui, considéré en lui seul, n'est presque en rien conscient de soi, ni de Dieu, ni des choses. Au contraire, celui dont le Corps est doué de multiples aptitudes a un Esprit qui, considéré en lui seul, est fort conscient de soi, de Dieu et des choses⁶⁸. Dans cette vie nous nous efforçons donc

principalement de faire en sorte que le Corps de l'enfance se transforme, pour autant que sa nature le lui permette et l'y conduise, en un autre Corps doué d'une multiplicité d'aptitudes et se rapportant à un Esprit pleinement conscient de soi, de Dieu et des choses, et tel que, eu égard à la part de l'entendement, tout ce qui en lui se rapporte à la mémoire ou à l'imagination soit négligeable, comme je l'ai dit au Scolie de la Proposition précédente⁶⁹.

PROPOSITION 40

Plus une chose a de perfection, plus elle est active et moins elle subit, et inversement plus elle est active, plus elle est parfaite.

DÉMONSTRATION

Plus une chose est parfaite, plus elle a de réalité (*par la Déf. 6, Part. II*), et par conséquent (*par la Prop. 3, Part. III, avec son Scol.*) plus elle est active et moins elle est passive. La démonstration se fait de la même façon dans l'ordre inverse, d'où il résulte que, inversement, une chose est d'autant plus parfaite qu'elle agit plus.

C.Q.F.D.

COROLLAIRE

Il suit de là que la part de l'Esprit qui subsiste, quelle que soit sa quantité, est plus parfaite que l'autre. Car la part éternelle de l'Esprit (*par les Prop. 23 et 29*) est l'entendement, seule partie par laquelle nous soyons actifs (*par la Prop. 3, Part. III*). Cette part dont nous avons montré au contraire qu'elle périt est l'imagination elle-même (*par la Prop. 21*), seule partie de l'Esprit par laquelle nous soyons passifs (*par la Prop. 3, Part. III, et la Déf. génér. des Affects*) ; et ainsi (*par la Prop. précéd.*) quelle que soit sa quantité, celle-là est plus parfaite⁷⁰.

C.Q.F.D.

SCOLIE

Voilà ce que je m'étais proposé de démontrer à propos de l'Esprit, considéré en dehors de sa relation à l'existence du Corps. Par ces Démonstrations, ainsi que par la Proposition 21 de la Partie I et d'autres Propositions, il apparaît que notre Esprit en tant qu'il comprend, est un mode éternel du penser, qui est déterminé par un autre mode éternel du penser, ce dernier à son tour par un autre, et ainsi de suite à l'infini, de telle sorte que tous ces modes constituent ensemble l'entendement éternel et infini de Dieu⁷¹.

PROPOSITION 41

Même si nous ne savions pas que notre Esprit est éternel, nous tiendrions cependant pour primordiales la Moralité, la Religion, et d'une manière générale tout ce dont nous avons montré, dans la Partie IV, que cela se rapporte à la Fermeté d'âme et à la Générosité.

DÉMONSTRATION

Le premier et unique fondement de la vertu, ou juste principe de la conduite, est (*par le Corol. de la Prop. 22 et par la Prop. 24, Part. IV*) de rechercher son utile propre. Mais pour déterminer ce que la Raison nous dicte comme utile, nous ne nous sommes référés en rien à l'éternité de l'Esprit, dont nous n'avons eu connaissance que dans cette Partie V. Bien qu'alors nous ignorions que l'Esprit est éternel, nous avons cependant tenu pour primordial tout ce qui se rapporte à la Fermeté d'âme et à la Générosité ; et c'est pourquoi, même si nous l'ignorions encore, nous tiendrions pour primordiales⁷² ces mêmes prescriptions de la Raison.

C.Q.F.D.

SCOLIE

La conviction commune et vulgaire semble être différente. Car la plupart des hommes semblent croire qu'ils sont libres

dans la mesure où ils peuvent obéir à leurs désirs sensuels⁷³ et qu'ils aliènent leur souveraineté dans la mesure où ils sont tenus de vivre selon les prescriptions de la loi divine. Aussi, la Moralité, la Religion, et tout ce qui, en général, se rapporte à la Force d'âme, est considéré comme un fardeau⁷⁴ qu'on espère déposer après la mort, tout en recevant le prix de la servitude^{74bis}, c'est-à-dire de la Moralité et de la Religion. Et ce n'est pas seulement cette Espérance, mais encore et surtout la Crainte d'être punis d'atroces supplices après la mort, qui les entraîne à vivre selon les prescriptions de la loi divine, autant que le leur permettront leur petitesse et l'impuissance de leur âme⁷⁵. Et si cet Espoir et cette Crainte n'étaient pas en l'homme, s'ils croyaient au contraire que l'Esprit périt avec le Corps, et qu'aux malheureux épuisés par le poids de la Moralité il ne reste aucune autre vie à vivre, ils reviendraient à leur spontanéité⁷⁶, voulant tout diriger selon leurs désirs sensuels, et obéir au hasard plutôt qu'à eux-mêmes. Cela ne me paraît pas moins absurde que si quelqu'un, croyant ne pas pouvoir se nourrir éternellement d'excellents mets, préférerait se saturer de poisons mortels ; ou si, voyant que l'Esprit n'est pas éternel ou immortel, il préférerait la démence et la vie déraisonnable : choses si absurdes qu'elles méritent à peine d'être relevées.

PROPOSITION 42

La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même⁷⁷ ; et nous n'en éprouvons pas la joie⁷⁸ parce que nous réprimons nos désirs sensuels, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la joie que nous pouvons réprimer ces désirs.

DÉMONSTRATION

La Béatitude consiste dans l'Amour envers Dieu (*selon la Prop. 36 et son Scol.*), Amour qui naît du troisième genre de connaissance (*par le Corol. de la Prop. 32*). Cet Amour doit donc (*selon les Prop. 59 et 3, Part. III*) être rapporté à l'Esprit en tant qu'il agit ; et par conséquent (*par la Déf. 8, Part. IV*) il est la vertu même. Ce qui était le premier point. En outre,

plus l'Esprit éprouve la joie de cet Amour divin, ou Béatitude, plus il comprend (*par la Prop. 32*), c'est-à-dire (*par le Corol. de la Prop. 3*) qu'il a plus de pouvoir sur ses affects et (*par la Prop. 38*) qu'il subit moins ces affects qui sont des maux. Et c'est pourquoi l'Esprit a le pouvoir de réprimer ses désirs sensuels par le fait qu'il éprouve la joie de cet Amour divin ou Béatitude. Et puisque la puissance humaine de réprimer les affects réside dans le seul entendement, personne n'éprouve la joie de la Béatitude parce qu'il réprime ses affects, mais au contraire le pouvoir de réprimer les désirs provient de la Béatitude même.

C.Q.F.D.

SCOLIE

J'ai achevé ainsi l'examen de tout ce qui concerne le pouvoir de l'Esprit sur ses affects et la Liberté de l'Esprit. On voit par là quelle est la force du Sage et combien il est supérieur à l'ignorant, conduit par ses seuls désirs sensuels. Non seulement l'ignorant est agité de mille façons par les causes extérieures, et ne possède jamais la vraie satisfaction de l'âme, mais encore il vit presque ignorant de lui-même, de Dieu et des choses, et dans le temps même où il cesse d'être passif, il cesse aussi d'être. Mais le sage au contraire, en tant que tel, est à peine ému, il est conscient de soi, de Dieu et des choses par une sorte de nécessité éternelle, et, ne cessant jamais d'être⁷⁹, il jouit toujours au contraire de la vraie satisfaction de l'âme. Si la voie dont j'ai montré qu'elle conduit à ce but semble bien escarpée, elle est pourtant accessible. Et cela certes doit être ardu qu'on atteint si rarement. Comment serait-il possible en effet, si le salut était tout proche et qu'on pût le trouver sans grand travail, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est précieux est aussi difficile que rare⁸⁰.

FIN

NOTES ET COMMENTAIRES

par Robert Misrahi

NOTES DE LA PARTIE I

1. Spinoza définit son propos dès le premier terme du titre : il s'agit d'instaurer une ÉTHIQUE. Au-delà des divisions traditionnelles de la philosophie en métaphysique, théologie, psychologie, morale et politique, Spinoza subsume toutes les tâches de la connaissance philosophique sous cette tâche première et unique qu'est l'instauration d'une forme de vie et d'une nature humaine qui soient plus parfaites ; LA PHILOSOPHIE EST L'ÉTHIQUE MÊME, et son seul but est de parvenir à la perfection humaine suprême (cf. *Traité de la Réforme de l'Entendement*, §§ 1 à 16), c'est-à-dire, très exactement, à la béatitude (*Éthique*, Préface de la Partie II) qui est la même chose que la félicité (« *felicitas, sive beatitudo* », *Éthique* II, 49, Scol., dernier §, 1°).

2. L'éthique à instaurer est si neuve, si peu conventionnelle, et si paradoxale qu'il y a lieu d'en établir les fondements et les contenus par une démonstration rigoureuse et constante. Le choix de la méthode géométrique consiste, pour Spinoza, à porter à leur extrême limite les tentatives de ses prédécesseurs (théologiens juifs et chrétiens, kabbalistes, cartésiens), et à construire, comme Euclide la géométrie, le système rigoureux et démonstratif de la philosophie, c'est-à-dire de l'éthique. Le système spinoziste (le plus parfait et le plus intégral des systèmes philosophiques) implique donc un choix quant à la forme de l'écriture (par définitions, axiomes, postulats et démonstrations), un choix quant à la forme de l'argumentation (la déduction synthétique, le syllogisme, et l'enchaînement des « *raisons* »

comme dit Descartes, ou des « idées » comme dit Spinoza), et un choix quant au contenu du système et des Propositions qui le constituent. Pour la signification de ces choix, nous nous permettons de renvoyer à notre introduction.

Il convient cependant de préciser deux points. D'abord, l'*Éthique* s'adresse à des lecteurs avertis qui sont d'esprit libre, et disposés à entrer dans une recherche rationnelle : l'*Éthique* est l'affirmation et la construction d'une communication, son langage est un acte de relation. Ensuite, la forme mathématique (formulation et argumentation) n'implique pas une conception numérique et quantitative du monde : pour Spinoza, le nombre n'est qu'un « *auxiliaire de l'imagination* », comme il le montre dans l'importante Lettre 12 sur l'infini ; le nombre s'applique à des quantités discontinues, et par conséquent pose comme divisible ce qui ne l'est pas. C'est ainsi que la substance, les attributs et certains modes sont de l'ordre de l'infini et par conséquent indivisibles ; quant aux modes finis, ils ne sont pas distincts en soi. La méthode dite géométrique est donc, chez Spinoza, un instrument de la communication rationnelle et de l'argumentation, et non pas l'affirmation d'une constitution mathématique et quantitative du monde.

Ajoutons enfin que la rigueur des enchaînements, dans l'argumentation, n'est pas à elle seule, par sa seule forme, le fondement de la vérité, même si le système de l'être et de l'action doit se construire comme l'enchaînement des concepts à partir d'une idée première qui représente l'origine et la source de la Nature (*TRE*, § 42) ; ce fondement ultime du vrai se trouve dans la nature intrinsèque de l'idée vraie, qui est à elle-même son propre critère (*TRE*, §§ 29 à 49 ; et surtout *Éthique* II, 43, Scol.). C'est la « *méthode réflexive* » (connaissance de l'idée par l'idée) qui est la définition et la mise en œuvre de la connaissance vraie, et non pas la méthode *quantitative* à laquelle on songe aujourd'hui lorsqu'on dit : méthode mathématique (par exemple dans la physique mathématique, qui se borne à établir des relations quantitatives symboliques).

Rappelons que c'est dans les *Secondes Réponses aux Objections* que Descartes opte pour la forme d'exposition dite géométrique, c'est-à-dire mathématique. (Insistons sur l'identité rigoureuse, pour Descartes comme pour Spinoza, entre « mathématique » et « géométrie ». Dans l'Appendice de la Partie I, Spinoza écrit : « *La mathématique, occupée non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures* ». L'oubli de cette identité entraîne souvent des contresens sur le spinozisme.)

3. La composition de l'*Éthique* est un problème que les historiens ont bien étudié. Jusqu'en 1675, Spinoza rédige une *Éthique* conçue en trois parties (ontologie, psychologie, éthique). Dans la rédaction définitive elle comporte cinq parties, mais (dans la Préface de la Partie V) elle conserve la trace d'une composition en deux grandes parties (introduction ontologique et psychologie de la servitude, éthique de la liberté). Notons enfin que la Partie IV (traitant de la servitude, puis de la liberté) aurait probablement été divisée en deux par Spinoza s'il avait eu le temps d'achever son œuvre.

(Sur ces questions, cf., par exemple, le livre de M. Gueroult, *Spinoza*, I : *Dieu*, p. 14 ; l'article de Filippo Mignini, « Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665 », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, janvier 1987.)

On peut retenir ceci : 1° la première formulation était une éthique tripartite (cf. Lettre 28 de Spinoza à Bowmester, juin 1665) ; 2° la formulation en cinq parties se souvient de deux grandes divisions (la servitude, la liberté, cf. Préface de la Partie V) ; 3° l'*Éthique* définitive aurait peut-être comporté six parties.

Outre le problème du nombre des divisions de l'*Éthique*, se pose celui de leur dénomination. Spinoza écrit : *Pars Prima, Pars Secunda, etc.*, et non pas *Liber Primus, Liber Secundus, etc.* À ce propos, Gueroult écrit : « Spinoza, ne suivant pas en cela l'exemple d'Euclide dans ses *Éléments*, a divisé l'*Éthique* en Parties et non en Livres ; mais l'usage a généralement prévalu de dénommer ces Parties des Livres. Par raison de commodité, nous nous conformons à cet usage » (*Spinoza*, II, chap. 1^{er}, § II, n. 4, p. 81 de l'édition Olms). Observons à ce propos, d'abord, qu'Euclide a divisé son ouvrage en treize livres, inscrits en *cinq parties* (Spinoza se réfère d'ailleurs explicitement à la *Prop. 19, lib. VII Euclid.*, en *Éthique* II, 40, Scol., *in fine*) ; ensuite notre tâche est de traduire Spinoza lui-même et non la tradition ; enfin si l'habitude du terme *Livre* est réelle et commode en effet, notre tâche est de traduire le texte, non d'entériner des commodités artificielles. Si les habitudes sont les plus fortes, c'est qu'on ne parvient pas à lire Spinoza lui-même. Observons en outre que, dans les traductions françaises les plus récentes (Appuhn, Caillois), on écrit : *Parties*, et non pas *Livres*. Gueroult se réfère en fait à une tradition orale : celle-ci ne saurait être source de rigueur. Spinoza réitère d'ailleurs clairement son choix : à la fin du Scolie de la Proposition 49 de la Partie II, il évoque en toutes lettres une « *quinta Parte* » et il met fin à « *nostræ secundæ Parti* ».

Remarquons enfin, sans pouvoir rien en conclure, que le sceau de Spinoza comporte non seulement le terme *CAUTE* (*méfie-toi*),

mais encore le symbole de la rose avec l'évocation de ses CINQ sépales. Signalons que le *Zohar* (*Le Livre de la Splendeur*), qui est l'ouvrage fondamental de la Kabbale, s'ouvre sur le symbolisme de la rose, inscrit dans le Cantique des Cantiques : « *Comme la rose parmi les épines...* » Rappelons en outre qu'Espinoza signifie : Épineuse.

4. On sait que dans le judaïsme religieux le fidèle ne prononce jamais le nom ou le terme de Dieu. Le tétragramme est imprononçable en droit parce que Dieu, infini et sacré, est indéfinissable et inconnaissable. On le désigne indirectement comme le Saint (béné soit-il), le Seigneur Adonai, le Tout-Puissant, le Très-Haut (cf. G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Les Éditions du Cerf, 1983). Aussi est-il clair que Spinoza se situe d'emblée en dehors du sacré ; *l'Éthique* montre en outre qu'il se situe en dehors de la métaphysique dualiste et créationniste dont la Partie I est la critique rigoureuse et détaillée.

5. *Mens* signifie principalement *esprit*. C'est *anima* (le souffle) et *animus* (le « cœur ») qu'on pourrait traduire par âme. Nous reviendrons sur la traduction de ce terme dans les notes de la Partie II.

Notons de même, dès maintenant, qu'*Affectuum* est dérivé d'*Affectus* (affect) et non pas d'*Affectio* (affection). Nous reviendrons longuement sur la traduction de ce terme dans les notes de la Partie III.

6. Spinoza analyse (dans le *TRE*, §§ 91 à 99) la finalité et les conditions d'une bonne définition. Elle doit dire l'essence de l'objet et non ses propriétés ; elle doit définir non une fiction mais une réalité, c'est-à-dire une essence affirmative. C'est pourquoi la définition nominale (de nom, ou de convention) n'est justifiée que si elle rend possible ou accompagne une définition réelle (disant l'essence d'un être infini ou fini, mais réel).

C'est pourquoi les définitions dites génétiques (celles qui donnent le mode de construction d'un objet) sont secondes par rapport aux définitions de concepts et d'essences (la production de la sphère par le demi-cercle suppose l'essence de la sphère).

L'importance des définitions (et des bonnes définitions) repose sur l'enjeu de la philosophie pour Spinoza : la critique de la théologie et l'instauration d'une authentique philosophie de la Nature ne peuvent être rigoureuses qu'à partir des concepts traditionnellement acceptés par tous (Dieu, substance, accident, liberté, perfection) et dont il y a lieu, pour Spinoza, d'extraire les plus extrêmes conséquences, à partir de leurs plus rigoureuses définitions.

Ajoutons que les Définitions (et les Axiomes) qui vont constituer

le commencement, la base fondatrice du système (par exemple l'idée de l'origine et de la source de la Nature, évoquée par le *TRE*, § 42) sont toujours des définitions de concepts. Car l'idée vraie (et par conséquent l'idée de l'idée, et l'idée elle-même) est « un concept de l'Esprit que l'Esprit forme en raison du fait qu'il est une chose pensante » (*Éthique* II, Déf. 3), et le concept (on le voit par cette définition) est un acte, et non une donnée, « une image muette sur un tableau » (*Éthique* II, 43, Scol.). À propos des bonnes définitions, voir également Lettres 9 et 10 à Simon de Vries, Lettre 12 à Louis Meyer, et aussi *Éthique* I, 8, Scol.

Précisons que les Définitions qui ouvrent la Partie I vont concerner les concepts de : cause de soi, chose finie, substance, attribut, mode, Dieu, liberté, éternité, c'est-à-dire les concepts de la métaphysique traditionnelle auxquels Spinoza donne un sens et une destination radicalement neufs.

7. D'emblée Spinoza parle en première personne, tout en commençant l'itinéraire de l'*Éthique* par les concepts ontologiques relatifs à l'absolu. C'est qu'il y a une similitude entre la nature de la raison et la nature des choses : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (*Éthique* II, 7). Les essences disent exactement (fussent-elles pensées de l'intérieur) la nature du monde réel : « L'homme [...] n'est pas un empire dans un empire » (*Éthique* III, Préface).

L'usage de la première personne dans une définition qui commence par : « j'entends » comporte une autre signification. Par l'affirmation d'une convention ferme et constante sur le sens des termes, Spinoza pose à la fois le caractère conventionnel, hypothético-déductif et autonome du système qu'il va constituer (dans lequel, on l'a vu, l'homme est objectivement homogène au monde), et le caractère relationnel de ce système, sa dimension de communication entre l'auteur et le lecteur. Par cette formulation, le système s'annonce à la fois comme une axiomatique conventionnelle (appuyée d'ailleurs sur des intuitions et des idées vraies) et comme une parole adressée à quelqu'un.

Ainsi, la clarté et la permanence des significations posées en première personne, comme hypothèses de travail, sont simultanément condition de la connaissance vraie (et donc de la félicité) et condition de l'accord des esprits (et donc, aussi, de la félicité).

La « cause de soi » est le premier concept ainsi défini. Il rassemble en fait tout le savoir du Moyen Âge juif, chrétien et arabe, dans une perspective neuve qui exclut toute mystérieuse efficacité.

8. Toutes les Définitions (de même que les axiomes, les postulats, les propositions et leurs démonstrations) sont orientées vers, destinées à l'établissement des éléments les plus importants de la doctrine ; de même les Propositions et groupes de Propositions homogènes sont des degrés, des plans de plus en plus élevés dans la marche ascendante du discours rationnel (qui est en même temps un itinéraire). Cette orientation qui forme choix et progression n'est pas pétition de principe : simplement, l'ordre de la déduction et de la communication n'est pas forcément celui de la découverte. Ici, par exemple, dans la Définition 2, Spinoza se prépare à démontrer l'incommunicabilité des attributs, en même temps que leur unité ontologique (Prop. 10), et cela à partir notamment de cette Définition 2 de la chose finie et de la limite. Mais Spinoza a sans doute conçu l'unité de l'être avant d'organiser dans leur rigueur le système démonstratif qui l'établit et la critique implicite du pluralisme traditionnel des substances. Ainsi l'esprit s'expliquera par l'esprit, et les corps par les corps : la Définition (ici, la Déf. 2) est simultanément instrument méthodologique et affirmation doctrinale. Elle n'est pas close sur elle-même, mais orientée par une intention (le plus souvent subversive).

9. La substance est le concept fondamental et fondateur du système spinoziste. Il est défini *après* la cause de soi et la chose finie, et *avant Dieu*, la liberté, l'éternité. Mais c'est pourtant la substance qui rassemble tous ces éléments, qui ne sont que des éléments de compréhension de cette substance.

Le concept de substance porte à ses conséquences et implications extrêmes les définitions limitatives et pluralistes qui en avaient été données depuis Aristote et à travers tout le Moyen Âge, jusqu'à Descartes. Le terme SUBSTANCE comportera désormais, dans toute l'*Éthique*, un sens univoque, exclusif et permanent, autorisant l'identification de la substance et de l'être (cf. Lettre 9). La philosophie de Spinoza est une philosophie de l'être ; en outre, c'est une doctrine moniste : la définition de la substance est précisément destinée à préparer la critique du dualisme.

10. Cette définition de l'attribut identifie explicitement la substance à l'une de ses dimensions (ou mieux : aspects) infinies. Cette identification de la substance et de l'attribut était clairement affirmée dans la Lettre 9. Inversement, l'attribut est identifié à l'une des dimensions de la substance : il y a réciprocity logique et réelle entre la substance et l'attribut, et celui-ci n'est pas une perspective

humaine illusoire sur l'être. L'interprétation phénoméniste et kantienne de cette Définition 4 ne nous paraît pas recevable.

Dans les *Pensées métaphysiques* (*Cogitata Metaphysica*, I, III), Spinoza écrivait déjà, fort clairement : « Car l'Être en tant qu'être ne nous affecte pas par lui-même comme substance ; il faut donc l'expliquer par quelque attribut DONT IL NE DIFFÈRE QUE PAR UNE DISTINCTION DE RAISON » (c'est nous qui soulignons).

C'est pour toutes ces raisons que nous traduisons le *tanquam* par COMME, et non par « comme si », *as if*, dans la traduction anglaise d'Edwin Curley, *Collected Works of Spinoza*, vol. I, Princeton University Press, 1985. Wolfson, dans *La Philosophie de Spinoza*, adoptait déjà cette traduction : *as if*. Le « comme si » évoque en effet une connaissance fictive, c'est-à-dire imaginative, alors que Spinoza affirme que l'attribut explique effectivement la substance. La pensée de Spinoza est probablement celle-ci : en tant qu'infinie, la substance est évidemment sans détermination, donc inconnaissable ; la connaître c'est la déterminer sous la forme de l'attribut (qui reste infini, mais seulement dans son genre). C'est notre entendement qui saisit cette détermination : mais il la *perçoit*, et ne l'imagine pas. Elle est donc réellement en elle-même ce qu'on en perçoit : et c'est cette détermination réelle qui est, pour l'entendement, ce qu'il y a de pensable dans la substance, c'est-à-dire, en fait, son essence même.

L'ontologie de Spinoza ne serait pas spinoziste si elle établissait une distinction réelle entre la substance et l'attribut : le système ne serait plus subversif mais idéaliste et phénoméniste.

Ajoutons enfin qu'en traduisant *tanquam* par « comme si », on s'interdirait de comprendre la phrase du Scolie de la Proposition 10 : « Chacun [des attributs] exprime la réalité, c'est-à-dire l'être de la substance » (cf. notre n. 28).

11. *Affectiones substantiæ*, d'*affectio*, affection, et non pas d'*affectus*, affect (comme dans la Partie III). C'est exclusivement *affectio* que nous traduirons par affection, donnant à ce terme le sens univoque et précis qu'il a chez Spinoza : modification particulière de la substance, ou, ce qui est la même chose, d'un de ses attributs.

Le Moyen Âge distinguait la substance et les accidents ; Spinoza remplacera le concept d'accident, trop peu consistant, par ceux de modes et d'attributs, à la fois plus existants et plus liés à la substance (cf. *Pensées métaphysiques*, I, 1). C'est ce lien logique et existentiel entre l'attribut et la substance (ou entre le mode et l'attribut) qui est exprimé par l'idée d'*affectio substantiæ*, affection de la substance.

Ces concepts sont si importants pour l'intelligibilité du système de l'être, qu'il est impérieux de ne jamais traduire *affectus* (affect)

par affection : c'est au niveau du lexique que, d'abord, doivent être évitées les confusions. *Affectio* (affection) doit comporter d'une façon exclusive et constante sa signification logico-ontologique : modalité d'essence et d'existence inhérente à une autre réalité, ou résidant en elle, ou pensable seulement par elle.

12. *Sive*. La traduction de ce terme est d'une importance décisive. Le plus souvent, nous le traduirons par *c'est-à-dire*, et non pas par le *ou* traditionnel. En effet, ce terme prend chez Spinoza une signification particulière : il désigne une liaison logique active, « *c'est-à-dire* », plus précisément, la progression conceptuelle résultant d'une définition ou d'une démonstration qui *enrichissent* l'acception première du terme, telle qu'elle est impliquée *au début* d'une analyse. Le *sive* a donc pour nous la même signification que le *hoc est* (ou, parfois, *id est*). C'est que, dans le texte spinoziste, nous sommes en présence d'un itinéraire conceptuel actif qui a la forme d'une progression par identifications successives, comme dans l'ordre mathématique. La raison, ici, procède par identification progressive d'un terme à son contenu développé ou enrichi par les définitions et démonstrations antérieures. Comme nous le verrons également dans la Partie III, les traducteurs sont conscients de ce fait (qu'on ne peut traduire automatiquement *sive* par *ou*) puisqu'il leur arrive (et nous arrivera) de traduire *sive* par *autrement dit*. Mais le *autrement dit*, s'il évoque l'identification de deux membres d'une phrase ou d'une démonstration, n'exprime pas suffisamment le fait que, aux yeux de Spinoza, cette identification est une progression, un enrichissement de la connaissance rendu possible par cette identification. Le mathématicien procède de la même façon dans ses démonstrations et a le même sentiment d'un enrichissement de la connaissance conceptuelle opérant d'une façon discursive, et dynamique. C'est toute cette dynamique de la déduction que le « *ou* » ne parvient pas à exprimer. D'ailleurs, Spinoza écrit lui-même : « *sive (quod idem est per Prop. 16, Part. I)...* », « *ou (ce qui est la même chose, par la Prop. 16, Part. I)* » (*Éthique* II, 3, Dém.). Cf. aussi en I, 11, la trad. d'Appuhn lui-même : « *Dieu, c'est-à-dire [sive]...* »

13. *Hoc est*. Tous les traducteurs le traduisent par : *c'est-à-dire*. La définition de Dieu est à la fois conventionnelle (« *j'entends par Dieu* ») et essentielle : elle décrit l'essence de cette réalité que Spinoza désigne par le terme « Dieu ». C'est pourquoi le *hoc est* est d'une importance décisive : il marque la progression de la pensée conceptuelle dans son acte de définition de l'essence de l'Être. Cette progression (ou identification « *progressante* ») va du *terme*

traditionnel « Dieu » à son essence véritable : la substance. La focalisation de l'attention du lecteur se fait sur la nouvelle doctrine, annoncée précisément par le *hoc est*, et identifiant l'être infini à une substance constituée par une infinité d'attributs (l'« explication » montrera que cette infinité du nombre des attributs est l'élément principal de la nouvelle doctrine).

La définition du Dieu-substance, appuyée sur la culture médiévale qu'elle dépasse radicalement, présente donc une conception tout autre de Dieu : il est la substance qui est le même que le monde, mais le tout-autre de la métaphysique traditionnelle, y compris celle de Descartes.

Il faut aussi se référer à cette Définition de Dieu que donne le *Court Traité* (II, xv, 3) : « *Ce Dieu est la vérité, ou la vérité est Dieu même* » (notons que pour les kabbalistes les valeurs numériques des lettres qui composent les mots *Ha Shem* (le Nom, c'est-à-dire Dieu) et *Emet* (la Vérité) sont identiques) ; une tradition juive identifie donc Dieu et la Vérité, mais en un sens peut-être inverse de celui que Spinoza attribue à l'expression : Dieu est la vérité. Pour cette tradition, Dieu (qui existe) est vrai et produit le vrai. Pour Spinoza la vérité est la connaissance de la réalité, c'est-à-dire de l'être, ou, si l'on veut, de Dieu.

Mais ce qui importe, pour Spinoza, c'est de définir non les mots et les noms, mais les choses elles-mêmes (*Éthique* III, Déf. des Affects 20, Explication ; et *Pensées métaphysiques*, I, III : « ... *n'ayant pas coutume de discuter sur les mots* », à propos de la définition du possible et du contingent).

14. *Ad agendum* (de *agere*, accomplir, être actif). Plus loin, dans la même Définition 7, et concernant la chose « contrainte », Spinoza emploiera l'expression : *ad operandum* (de *operare*, travailler, œuvrer, produire) pour marquer la différence entre l'autonomie et la contrainte.

15. L'éternité réside dans le rapport de signification d'une existence à une essence éternelle : l'existence est alors vérité (« vérité éternelle ») et signification sans référence à la durée empirique. Ainsi, l'éternité est posée simultanément comme existentielle et comme gnoséologique, tout en étant située hors de la durée, c'est-à-dire hors temps.

Il s'agit ici de l'intemporalité du monde défini à partir de la substance ; il s'agit donc de l'existence même de la substance. Le terme *éternité*, dans la plénitude de son sens spinoziste, est réservé à la substance, c'est-à-dire à la Nature comme totalité et comme

cause de soi, et donc comme existence nécessaire. Au contraire, toutes les existences singulières sont « contingentes » (cf. *Éthique* I, 24) et leur existence (non impliquée dans leur essence) est liée à la durée, ainsi qu'au temps (défini dans la Lettre 12 comme un imaginaire destiné à mesurer la durée, c'est-à-dire la durée d'une existence). C'est pourquoi la Partie I de l'*Éthique* (développant la doctrine de la substance) s'ouvre sur une définition de l'éternité, tandis que la Partie II (commençant l'étude des choses du monde qui concernent notre félicité) s'ouvre sur une définition de la durée (*Éthique* II, Déf. 5 : « *La durée est une continuation indéfinie de l'existence* »).

Pourtant, l'*Éthique* est un itinéraire : ce qu'instaure finalement la Partie V est « une certaine espèce d'éternité » (« *nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels* », *Éthique* V, 23, Scol.). On peut donc dire que l'éternité de la Partie I, comme principe d'intelligibilité (non temporel et non mystique) de l'Être, est la condition de possibilité de la seconde éternité comme expérience de l'individu philosophe lorsqu'il accède à la béatitude par la connaissance du troisième genre.

Notons également deux faits : d'une part, l'éternité est, pour Spinoza, une « vérité éternelle », c'est-à-dire une vérité rationnelle intuitive ayant valeur d'axiome (cf. notre n. 16) : il s'agit en fait de l'intuition de la signification d'une existence cause de soi ; d'autre part, l'éternité est une détermination existentielle, et Spinoza (à la différence de Platon ou de Descartes) nie qu'il puisse exister des *essences* éternelles, qui ne seraient pas le corrélat d'existences actuelles et effectives. Spinoza rejette, dès l'ouverture de l'*Éthique*, l'idée cartésienne de « vérités éternelles », non liées à une existence effective (cf. *Pensées métaphysiques*, II, 1). La doctrine spinoziste de l'éternité est donc existentielle dans le double sens du terme : l'éternité est la détermination d'une existence hors temps (la substance cause de soi) qui existe effectivement comme être ; elle est aussi l'expérience intérieure la plus extrême à laquelle puisse accéder l'esprit dans son existence concrète : à savoir la plénitude de la béatitude.

16. Les axiomes (indispensables à l'instauration du système de l'Être) sont des « vérités éternelles » exprimant des relations universelles entre les choses ou leurs éléments. Ces relations universelles s'appuient sur l'accord et la ressemblance de tous les corps humains, et donc de tous les esprits. Cf. Lemme II, après la Prop. 13 de la Partie II ; ainsi que II, 38. Ces relations universelles restent cependant formelles (tout en étant évidentes) car elles ne font connaître aucune réalité singulière. Les axiomes sont donc exclusivement *situés*

dans l'esprit ; tout en étant des vérités éternelles, ils ne sont pas corrélatifs d'objets singuliers, comme les définitions portant sur des êtres réels, finis ou infinis. Cf. la Lettre 10 à Simon de Vries. Dans cette lettre, Spinoza exprime l'idée selon laquelle, *en fait*, toutes les choses réelles, avec leurs affections, sont des vérités éternelles. Seule une commodité de langage lui fait réserver le terme de « vérités éternelles » à ces axiomes qui « ne sont situés que dans l'esprit ». Malgré ce caractère formel et abstrait, ils ont la dignité des idées adéquates, puisqu'ils sont des « notions communes », posées par la Raison dans la connaissance du second genre. Ils sont donc des « êtres de raison » et non pas, comme les universaux de la Scolastique, des « êtres d'imagination » (cf. Appendice de la Partie I, ainsi que II, 40, Scol. 2).

Remarquons enfin que, pour les Axiomes, Spinoza n'emploie pas la formule qui sous-tend explicitement les huit Définitions de la Partie I : par tel objet, « j'entends » (cf. à ce propos la Lettre 9, *op. cit.*) ; les Axiomes sont au contraire énoncés directement, et se donnent comme l'explicitation non contradictoire d'un concept universellement reconnu (une « notion commune »).

Ces Axiomes ne sont donc pas de pures définitions conventionnelles, comme dans les mathématiques formelles (dites modernes). Il reste que, par leur énonciation précise et explicite, Spinoza forge peu à peu le langage unique qui seul pourra exprimer son système de la Nature et de la Béatitude.

Les Ax. I et II (d'Éth. I) énoncent une vérité reconnue depuis Aristote par toute la Scolastique et la philosophie musulmane et hébraïque : ce sont deux principes d'intelligibilité qui en réalité aboutissent à la conclusion empirique selon laquelle la définition et l'explication des choses ne peuvent se faire que par genre et espèce (ou cause et effet) sauf en un seul cas : celui de la substance qui est le seul être qui ne se réfère à rien d'autre qu'à lui-même, et qui, en fait, n'est ni connaissable ni explicable en tant que tel : lui-même. Il est donc sans cause, sans définition (cf. I, Déf. 3) et inconnaissable dans la rigueur de son absolu, c'est-à-dire de sa non-relation à quoi que ce soit.

17. *Ex data causa determinata*. *Dari* signifie être donné, exister. Spinoza emploie intentionnellement l'expression pour insister sur l'effectivité et la réalité existentielle de la cause envisagée. « Être donné » ne signifie pas ici être donné à quelqu'un (comme le pense Gueroult) ni simplement : il y a (comme le pense Caillois). Le « être donné » signifie d'abord exister effectivement ; puis exister effectivement comme fait singulier ; puis exister comme l'effectivité qu'on

va considérer comme première à l'intérieur d'un processus (ici, processus causal). Un autre sens pourrait être évoqué, celui de *particularité bien définie* ; mais ce sens est surtout signifié dans l'*Éthique* par le terme : *certus, certa*. Notons cependant que Spinoza emploie souvent l'expression « *certa et determinata* », « *précise et déterminée* ».

18. Le Système du monde est causal. Pour Spinoza, la connaissance vraie ne peut s'acquérir que par les causes, si l'on veut éviter la superstition, la passion, l'imagination trompeuse, c'est-à-dire la fiction et l'erreur.

Mais ce « déterminisme » (le mot n'est pas chez Spinoza) ontologique et existentiel est, ne l'oublions pas, l'objet d'une connaissance, c'est-à-dire de la « science » : mais toute science ne se justifie (on l'a dit, déjà) que de l'instauration d'une éthique, c'est-à-dire de la perfection humaine ; or celle-ci implique la liberté (*Éthique* IV et V).

Comprendre Spinoza, c'est comprendre comment, dans le Système moniste du monde, la connaissance du déterminisme cosmique est la condition de l'explicitation et de l'instauration de la liberté humaine. Ici, l'affirmation de la causalité comme principe d'intelligibilité est destinée à préparer la critique d'une causalité divine et par conséquent de l'idée de création du monde par une Substance qui en serait différente.

À propos du terme *involvit*, « enveloppe », nous pourrions proposer de traduire par : *implique*. Ce terme exprimerait mieux le fonctionnement logique de la pensée (et aussi du Système spinoziste), mais il a l'inconvénient d'être abstrait et moins suggestif que *involvere*. D'ailleurs, Spinoza connaît le terme : *implicare*.

19. *Invicem*. Terme fréquent sous la plume de Spinoza, notamment dans la Partie III de l'*Éthique*.

20. La Scolastique définissait la vérité comme l'accord de la chose et de l'entendement : *adequatio rei et intellectus*. Le propos de Spinoza, ici, va au-delà : l'accord avec l'objet n'est qu'une propriété de l'idée vraie ; ce n'est pas cet accord qui en fait la vérité. La définition de l'idée vraie se réfère à une évidence intrinsèque et à un critère interne et réflexif (cf. n. 2 et *TRE*, §§ 29 à 49).

21. Les Propositions de l'*Éthique* sont susceptibles d'être groupées par thèmes ou objets de démonstration, ou moments discursifs. Les divers commentateurs proposent divers regroupements. Nous pensons que les Propositions 1 à 6 constituent la critique du dualisme, et l'établissement de l'unicité de la substance (et donc du naturalisme

spinoziste). Les Propositions 7 et 8 établissent la nécessité et l'infinité de la substance unique ; les Propositions 9 et 10 établissent l'infinité du nombre des attributs d'une substance. Ainsi : les Propositions 1 à 10 démontrent la nécessité et l'infinitude absolument absolue d'une substance. C'est seulement à la Proposition 11 qu'est introduit le terme Dieu, annonçant en fait d'autres analyses de la substance. Pour ces Propositions 1 à 10, cf. *Court Traité* (I, 1 et II). Les Propositions 11 à 21 développeront l'essence de ce Dieu, c'est-à-dire la nouvelle conception de la simplicité, de la nécessité, et de l'éternité divines ; l'unicité du Dieu-substance est démontrée à la Proposition 14. Les Propositions 22 à 36 diront les relations de Dieu et du monde, et la signification véritable des anciens concepts de volonté, d'entendement, de présence et de puissance de Dieu dans son rapport au monde (pour la signification doctrinale de ce système, cf. notre Introduction, ainsi que la suite de nos notes).

22. Il n'existe dans le réel que des substances (une seule en fait, selon la Prop. 14) et leurs affections, c'est-à-dire : des attributs et leurs affections ou modes. On le voit, Spinoza identifie à nouveau (« *sive, quod idem est* ») substance et attribut (cf. *Pensées métaphysiques*, I, III). Dans l'élaboration de son langage, tout se passe comme si la substance n'était que le principe d'intelligibilité et d'unification des attributs, et comme si, par suite, seuls les attributs étaient en mesure de conduire à la connaissance du réel. Mais parce que ces attributs sont (pour deux d'entre eux, la Pensée et l'Étendue) immanents et accessibles, il n'y a pas d'autre monde que ce monde-ci, et la connaissance des attributs est la connaissance même de l'absolu.

23. *Produci*, être produit (de *producere*, produire). Ce qui est critiqué ici par Spinoza, c'est la théorie médiévale et cartésienne de la création du monde et de la causalité transcendante de Dieu. Sur le plan métaphysique, produire et créer sont identiques ; mais Spinoza fera la critique de la volonté (qui n'existe ni en l'homme ni en Dieu) : le terme *produire* (conservé tout au long de l'*Éthique*) se distingue en fait de créer, en ce qu'il exclut le libre arbitre.

24. *Sive*. Nous aurions pu traduire par : *c'est-à-dire*, n'eût été le *id est* de la ligne précédente. Mais le sens est clair : la démonstration procède par la progression identificatrice d'une propriété de la substance (elle ne peut être produite par autre chose) à l'affirmation de sa causalité par elle-même, puis de cette affirmation à sa conséquence explicite (l'implication de l'existence dans l'essence), puis de cette conséquence à la formulation finale (le texte de la Proposition à démontrer).

La démonstration, d'une façon constante, est donc chez Spinoza non pas le développement d'une tautologie syllogistique mais l'enrichissement progressif du discours de la connaissance par explicitation, identification, construction de nouveaux concepts (« idées ») rigoureusement appuyés sur les concepts précédents. C'est pourquoi le *sive* est un *c'est-à-dire* (ou un autrement dit) qui justifie la conclusion C.O.F.D. (Dans le *Court Traité*, I, I à VI, Spinoza utilisait la formule scolastique : ERGO.) Cf. note 12.

25. *Substantia unius attributi* (*unus* : un, mais également *certain*, au sens de quelconque, quel qu'il soit). Nous aurions pu traduire par : la substance d'un attribut donné, mais Spinoza utilise ailleurs, explicitement, le *dari*, être donné (cf. n. 17). Appuhn traduit par : *un certain* attribut, comme nous le faisons, et R. Caillois par : *quel qu'il soit*, qui nous paraît également recevable.

La traduction proposée par Guérout (*Spinoza*, I : *Dieu*, chap. III : « La substance constituée d'un seul attribut », Prop. 1 à 8 et Scol., Hildesheim, éd. G. Olms, 1968, p. 109), à savoir : *la substance à un attribut* nous semble irrecevable. Car Spinoza ne suppose à aucun moment qu'il pourrait exister une telle substance, et ce n'est pas par sommation de ces attributs (comme le pense Guérout) que Spinoza définira Dieu comme la substance constituée d'une infinité d'attributs (*Éthique* I, 11). Nous reviendrons sur ce point.

Ici, dans la Démonstration de la Proposition 8, il s'agit d'un procédé de déduction : pour démontrer le caractère nécessairement infini de la substance, Spinoza considère d'abord un attribut donné, quelconque, et *remonte* de cet attribut à la substance dont il est l'attribut, et qui ne peut être qu'unique (cf. Prop. 5, qui est évidemment antérieure) ; *ensuite*, Spinoza examine cette substance unique pour montrer qu'elle est infinie. La démonstration est générale et pourrait partir (comme hypothèse) de n'importe quel attribut. À aucun moment, Spinoza n'utilise ni ne formule ni ne rend plausible l'hypothèse qu'il pourrait exister dans la nature une substance à un seul attribut : ce serait un contresens de l'affirmer (comme semble bien le faire M. Guérout, *op. cit.*, § XXV, p. 139). Bien au contraire, cette Proposition 8 sur l'infinité de la substance est destinée à rendre possible la Proposition 9 sur la proportionnalité de l'être et du nombre des attributs qui lui appartiennent : et à la Proposition 11, viendra la nouvelle définition de Dieu, qui ne saurait comporter une infinité d'attributs que s'il est infini, comme le démontre notre Proposition 8.

La compréhension des Propositions et des Démonstrations repose sur leur insertion dans une dynamique démonstrative, et s'éclaire, pour chacune d'elles, de ce qu'elle est destinée à rendre

possible. C'est l'ensemble d'un groupe de Propositions qui forme argumentation. L'affirmation du nombre infini des attributs de Dieu (Prop. 11) n'est possible que si le nombre des attributs est proportionnel à la quantité ou plénitude d'être (Prop. 9) et cette plénitude d'être ne saurait être infinie que si la substance est infinie (Prop. 8). Le problème traité par Spinoza dans ce groupe de Propositions (de 8 à 11) est celui du *nombre des attributs d'une substance*, et son intention est d'établir rigoureusement, c'est-à-dire lentement, que ce nombre est infini : la démonstration se fait par la réflexion progressive sur la substance et non par la sommation des attributs.

Enfin, l'hypothèse (absente du texte et du raisonnement) d'une substance à *un* attribut est, chez Gueroult, d'inspiration cartésienne : elle ne saurait trouver place dans le système spinoziste. On doit éclairer Spinoza par Spinoza lui-même.

26. Dieu est nommé dans ce Scolie de la Proposition 8 (qui se rapporte en fait à la Proposition 7, concernant la nécessité interne de la substance). Ce n'est pourtant qu'à la Proposition 11 que Spinoza abordera le concept traditionnel « Dieu », et développera la première analyse démonstrative qui le concerne explicitement. Ce n'est pas que Spinoza rejoigne ici la tradition : c'est le contraire ; car, en fait, Spinoza a déjà substitué au Dieu traditionnel la substance infinie et unique, qui est le tout de l'Être et de la Nature. La suite du présent Scolie l'atteste : c'est de la substance qu'il s'agit et non de Dieu tel que le pense tout le Moyen Âge (juif, chrétien, musulman) et aussi Descartes.

Pour la substance nécessaire, cf. la Lettre 12 à Louis Meyer, et le *Court Traité* (I, 1).

Ce Scolie 2 de la Proposition 8 est d'une importance considérable : Spinoza y rassemble sous une forme non mathématique, mais réflexive et rigoureuse, l'ensemble de sa doctrine de l'être substantiel nécessaire et de la vérité simultanément gnoséologique et ontologique, tout en énonçant explicitement sa doctrine de la définition.

Ce groupe de Propositions (1 à 8) est la critique du dualisme des substances (Dieu ; le monde) tel qu'il était défendu dans la plupart des philosophies médiévales, qu'elles soient juives, chrétiennes ou musulmanes et dont Spinoza avait évidemment eu connaissance (cf. l'irremplaçable ouvrage de Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1934, réédité par The World Publishing Company (Meridian Books), Cleveland, Ohio, 1965, 4^e éd. ; ainsi que l'article de Ze'ev Levy, « Sur quelques influences juives dans la formation du jeune Spinoza », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, janvier 1987). En effet, l'établissement de la

doctrine moniste par Spinoza suppose au préalable que soient démontrées d'une part *l'infinité* d'une substance, d'autre part *l'unicité* d'une substance par rapport à un attribut donné (puisque l'attribut est l'instrument de connaissance de la substance) : si à la Pensée (par exemple) ne correspond qu'une substance (et non pas deux : Dieu et l'âme) alors l'unité du monde pourra être progressivement démontrée (jusqu'à la Prop. 14 qui établit qu'il n'existe qu'une seule substance, parce qu'il n'existe qu'un infini : cette substance unique est nommée Dieu, et ce, depuis la Prop. 11).

27. *Quo plus... eo plura attributa*. Cette formulation (qui unit le nombre des attributs à la « quantité » de réalité de la substance qui les enveloppe) est le principe d'intelligibilité (et la condition de possibilité logique) de la Proposition 11 qui affirmera que les attributs de Dieu sont en nombre infini, et non pas seulement infinis en eux-mêmes. Notons que c'est l'essence même de la substance comme cause de soi et comme infinité qui implique l'affirmation du nombre infini de ses attributs, et la négation de cette limitation que serait, pour elle, de n'être constituée que d'un seul attribut. Pour Spinoza, il n'est pas possible qu'existe une substance ne comportant *qu'un* attribut : l'affirmer serait la limiter *a priori* sans raison valable et en contradiction avec la Définition 4 de l'attribut. Cf. également notre n. 10.

28. Contrairement à l'affirmation de certains commentateurs, il n'est pas contradictoire pour Spinoza d'affirmer l'unité de la substance en même temps que la multiplicité de ses attributs. À la problématique traditionnelle sur l'un et le multiple en Dieu, Spinoza répond par une doctrine audacieuse et subversive : l'être est un, et ses attributs sont en nombre infini (cf. n. 29 à propos de la Prop. 11). Les attributs ne sont pas une division de la substance (cf. Prop. 12) mais chacun d'eux est la substance elle-même sous un certain aspect perçu valablement par l'entendement (cf. *Éthique* I, Déf. 4). Ce Scolie énonce clairement les conséquences et implications fondamentales de cette définition de l'attribut : *a/* tout être doit être conçu par la médiation des attributs ; *b/* deux attributs distincts ne constituent pas deux êtres distincts, mais deux déterminations d'un seul être ; *c/* chaque attribut, infini et conçu par soi comme la substance, exprime la réalité, c'est-à-dire *l'être* de la substance (cf. notre n. 10 sur la Déf. 4 de l'attribut).

29. *Sive*. Remarquons qu'Appuhn, d'une façon exceptionnelle mais très significative, traduit *sive* par *c'est-à-dire*, comme nous le préconisons dans la plupart des cas.

Ici, le *sive* est en outre particulièrement important : il introduit enfin, dans le cours de l'*Éthique*, une *nouvelle définition du Dieu traditionnel*, et ce, comme en passant, dans une Proposition destinée à établir la nécessité de l'existence de cet être-substance appelé Dieu. Cette incidente (Dieu, c'est-à-dire...) est en réalité la *véritable définition* de Dieu par Spinoza, celle qui reprend et justifie la Définition 6 de la Partie I, en établissant clairement le rapport de la substance à ses attributs, et en situant cette Définition dans le cadre de l'existence nécessaire, mais seulement *après* les Propositions 9 et 10 sur le lien entre le nombre des attributs et le degré d'être.

Dans cette définition spinoziste de la substance infiniment infinie, substance appelée « Dieu », on peut percevoir une résonance qui dépasse l'apparent formalisme et l'apparente abstraction de l'*Éthique* : Spinoza exprime ici, dans sa nouvelle doctrine de l'Être, l'ampleur existentielle et ontologique de l'absolu, la profusion infinie de l'existence substantielle. Seul un tel Être (non pas Dieu, mais l'infini de la Nature, l'infini de la substance appelée « Dieu ») rendra significative la Partie V de l'*Éthique* et la joie prise à la considération de cet infini et de notre insertion en lui.

À propos de ce « Dieu » spinoziste (qui est l'Être en son infinie profusion), remarquons que les Propositions et leurs démonstrations établissent non seulement une nouvelle doctrine, mais encore le nouveau langage parfaitement unique par lequel, seule, elle peut s'exprimer. Ce langage, comme cette doctrine de la substance infiniment infinie, sont le *tout-autre* par rapport à la tradition médiévale et classique.

30. Les preuves de l'existence de « Dieu » sont au nombre de quatre :

1/ Par l'implication nécessaire de l'existence dans l'essence de la substance infinie. Il y a là une formulation originale de la preuve ontologique cartésienne (cf. l'ouvrage de Lachièze-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*). Spinoza part en fait d'une intuition première, donnée dans la Définition 1 de la Partie I, qui est celle de la *causa sui* (l'être cause de soi est celui dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire en fait l'être nécessaire et sans cause). On peut remarquer en effet que, pour Spinoza, la perfection n'est pas un prédicat, mais la réalité même (*Éthique* II, Déf. 6), et que, d'autre part, Spinoza préfère explicitement (comme ici) la démonstration par l'absurde lorsqu'elle est négative (Lettre 44 à Schuller). Cf. également la Proposition 7.

Notons d'autres formulations spinozistes de cette preuve ontologique (implication de l'existence dans l'essence) : Démonstration de

la Proposition 5 des *Principes de la Philosophie de Descartes* ; première et seconde partie de la preuve *a priori* du *Court Traité* (I, 1) ; Lettre 34 à Hudde ; *Éthique* I, 7, Dém.

2/ Par l'absence d'obstacle à l'existence nécessaire. Celle-ci est, logiquement et existentiellement, une puissance dynamique d'expansion, ou, en termes de philosophie médiévale, une causalité interne (pour la distinction entre causalité interne et causalité externe, cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa Theol.*, Prima, Quæst. 1, Art. 3, Obj. 1 ; cité par Wolfson, *op. cit.* ; pour cette distinction et pour la référence à un éventuel obstacle, cf. Maïmonide, *Moreh Nevoukim*, *Le Guide des Égarés*, II, Intr., Prop. 18, cités par H. A. Wolfson, *op. cit.*, p. 186).

Cette seconde preuve repose aussi sur la distinction traditionnelle, avant Spinoza, entre les choses dont l'existence est nécessaire, possible, ou impossible : cette seconde preuve est également ontologique, mais *ajoute*, à la considération de l'existence nécessaire, la considération de l'absence d'obstacle (démontrée, elle aussi, par l'absurde). La puissance de l'être comme puissance d'expansion et d'existence est infinie.

3/ Par l'identité de la puissance et de l'existence, identité fondant le passage des êtres finis (moins puissants, et donc contingents) à l'être infini (infiniment puissant et donc nécessaire). Cette troisième preuve est cosmologique, naturaliste. Dans la Lettre 12 à Louis Meyer, Spinoza se réfère explicitement au philosophe juif du XIV^e siècle, Hasdai Crescas (il écrit : Rab. Gasdaj), l'un des premiers critiques d'Aristote ; Crescas admet l'existence de séries causales infinies (et donc l'éternité du monde, ce qui est subversif en soi), mais conclut de leur contingence à l'existence nécessaire de Dieu qui seule peut faire passer les choses du possible à l'être.

À propos de la puissance d'exister interne à l'existence même, cf. la Proposition 16 de la Partie I sur la productivité infinie de la « nature divine », ainsi que les Propositions 20 (identité de l'existence et de l'essence de Dieu) et 34 (identité de sa puissance et de son essence).

4/ Par la reprise, dans le Scolie, de la précédente preuve *a posteriori*, cosmologique, en une forme déductive *a priori*, c'est-à-dire ontologique. Mais cette preuve ontologique reçoit une formulation originale puisqu'elle repose sur l'identité entre réalité, perfection et puissance d'exister, en même temps que sur la distinction de deux sortes de causalité : externe (pour les êtres complexes et contingents) et interne (pour les êtres simples et nécessaires). Cette dernière causalité, où l'Être est *causa sui*, a fait l'objet de la *première définition*

de la Partie I de l'*Éthique*, et elle constitue en fait l'intuition première et fondamentale de l'Être comme unité et nécessité, intuition rationnelle de l'absence de causalité pour le tout de la Nature nommé substance. C'est l'*idée première* d'une autonomie absolue du tout de la Nature : c'est cette *idée* « de la nature entière » qui fonde en fait toutes les preuves (ontologiques ou cosmologiques) de l'existence de Dieu, et c'est cette *idée* que Spinoza évoque dans le *TRE* comme source et commencement de tout le système de la connaissance.

Ainsi, les quatre preuves ne sont pas répétitives mais (comme le remarque déjà Matheron) progressives. Il y a une progression de la première à la quatrième preuve, en ce sens que Spinoza va de l'implication formelle de l'existence dans l'essence, au déploiement de l'être comme puissance : d'abord l'obstacle est levé, ensuite est affirmée l'identité ontologique de l'existence et de la puissance, d'un point de vue empirique et cosmologique, puis finalement d'un point de vue rationnel et doctrinal.

31. Spinoza, plus clairement et plus radicalement que la tradition médiévale et cartésienne, identifie être, réalité et puissance d'exister. Le réel authentiquement réel est affirmation (le négatif ne constitue pas l'être), et le réel infini est affirmation infinie.

Il y a là une démonstration de l'existence de l'être par la puissance dynamique de l'existence, identique à l'être. Cette démonstration (qui forme la quatrième preuve, cf. notre n. 30) est la plus proprement spinoziste : elle s'appuie exclusivement sur l'autonomie interne et dynamique de la substance simple. Comme telle, et en tant simplement que substance simple non produite de l'extérieur, elle est pure affirmation existentielle.

Les Parties III, IV et V de l'*Éthique* découleront toutes de ce principe existentiel.

Ainsi, c'est la plénitude dynamique interne, conséquence de son essence même, qui permet d'affirmer l'existence nécessaire de Dieu, et l'infinité de ses attributs. Ce concept de Dieu n'est donc pas « construit » progressivement par sommation des attributs (comme le pense Gueroult, *op. cit.*, p. 147), mais progressivement démontré au lecteur comme étant, hors temps, la plénitude infiniment infinie de l'existence sans détermination.

32. Il y a identité entre perfection et existence. Spinoza anticipe l'énoncé explicite de ce principe (Part. II, Déf. 6). Ce principe ontologique dépasse la distinction médiévale entre l'essence et l'existence (d'où découle la « preuve ontologique » de saint Anselme, reprise par Descartes, mais étrangère à l'esprit de la philosophie juive du

Moyen Âge, celle de Maïmonide ou de Crescas). Au contraire, il affirme que la perfection n'est pas un simple prédicat de l'existence, mais l'existence même, comme puissance dynamique d'affirmation. Cette identité de l'existence et de la perfection constitue l'un des fondements existentiels du spinozisme ; à la fois comme ontologie et comme éthique, la doctrine se fonde sur une option première, sur une sorte de commencement existentiel et gnoséologique : le sentiment vif (et clairement pensé comme concept) que l'existence est positivité et affirmation, dynamisme plus parfait et plus originel que la *privation* (manque relatif d'une propriété ou d'une activité) ou la *négation* (inexistence totale et radicale d'une détermination donnée dans une essence donnée ou de toute détermination). Privation, négation, manque sont des imperfections, seule l'existence affirmative est position de perfection et possibilité de son accroissement ; c'est en effet ce même principe (identité de l'existence et de la perfection) qui rendra possibles les analyses de la Partie III sur l'effort pour persévérer dans l'être et celles de la Partie IV sur l'éthique affirmative de la Joie.

Par l'exclusion du doute, en fin de Scolie, concernant l'existence de Dieu (c'est-à-dire de l'Être un, comme monde unique et unifié), Spinoza condamne la foi et la croyance comme médiations métaphysiques. L'Être est connaissable ou il n'est rien. Pour appuyer l'appel à la réflexion attentive, il réaffirme l'universalité de la raison et, concrètement, l'aptitude de tout homme à entreprendre cette démarche rationnelle de la connaissance ; cet appel implique que la responsabilité de chacun est engagée.

33. Les Propositions 12 et 13 établissent que la substance, dont l'existence est nécessaire et infinie, est en outre (mais par là même) *simple* : homogène, une et indivisible. Les démonstrations se font par la médiation des attributs : ce sont eux qui se donnent comme infinis et indivisibles. La signification et la portée « anti-religieuse » de cette simplicité de la substance sont considérables : non seulement l'être ne peut être divisé en monde transcendant et en monde immanent (monisme de la substance), mais en outre la substance en tant que telle ne saurait comporter ni une multiplicité interne réelle (comme celle qui lui viendrait des « facultés » de Dieu, si elles existaient, ou de la multiplicité des attributs ou propriétés, s'ils étaient des êtres réellement distincts), ni une multiplicité interne mystique (comme celle que le christianisme attribue à Dieu sous les espèces de la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ou que les kabbalistes attribuent à l'En Sof sous les espèces des dix Sephirot). Pour Spinoza, il faut dire à la fois que « Dieu » est le tout de l'Être, et que ce tout

est une réalité homogène, simple et unique : indivisible (et donc indestructible) absolument.

34. *Nulla dari neque concipi...* Sur *dari*, cf. la n. 17. Il y a lieu de traduire explicitement ce terme puisque Spinoza peut, parfois, écrire simplement : est (*esse*), comme dans la Proposition 15. *Dari* ajoute une nuance : il signifie, chez Spinoza, et « *exister* » et « *être constaté par nous* ».

C'est cette Proposition 14 qui explicite clairement la conséquence fondamentale des Propositions précédentes : dans la réalité une seule substance existe et c'est « Dieu ». Lui seul possède (c'est-à-dire : est) la dignité absolue de l'être et le degré extrême de l'existence (c'est-à-dire l'affirmation sans limite et sans détermination).

Mais ce sont les Corollaires 1 et 2, présentés comme simples vérités secondaires, qui précisent en fait exactement la portée et l'intention de cette Proposition 14. Car ils disent non seulement que Dieu est substance infinie, mais encore (comme corollaires de son indivisibilité) qu'il est à la fois chose pensante et chose étendue, esprit et matière étant attribués infinis de la substance. Il n'existe qu'un seul être : cela signifie inversement que tout être (fût-il pensant ou corporel) est un aspect de l'être, c'est-à-dire un attribut de l'être, une réalité ontologique. Plus loin (I, 33), Spinoza montrera que rien n'est indigne de Dieu, c'est-à-dire de l'être.

À partir de là, on voit à la fois comment Spinoza conteste et dépasse toute la théologie médiévale, qui a toujours situé la matière en dehors de Dieu, cela étant plus nuancé dans la Kabbale en raison de la théorie de l'émanation (théorie que Spinoza rejette cependant autant que les autres doctrines) et combien on manque à comprendre Spinoza lorsqu'on fait de lui ou un matérialiste ou un spiritualiste.

Signalons enfin que l'identification faite par Spinoza entre la matière et l'étendue prend sa source chez Descartes, ainsi que chez Léon l'Hébreu et Hasdaï Crescas ; ceux-ci voulaient éviter la confusion avec l'opposition aristotélicienne de la matière et de la forme (la « matière » ne devenant alors matérielle et étendue que par l'action de la « forme corporelle »). Seules l'Étendue et la Pensée sont des concepts clairs, susceptibles d'être élevés à la dignité d'attributs de l'être (cf. Wolfson, *op. cit.*, p. 235).

35. La Proposition 15 explicite dans une lumière plus vive les conséquences de la doctrine déjà établie : tout ce qui est, est en « Dieu », y compris la matière. C'est ce monisme et cet immanentisme intégral qui suscitèrent polémiques et scandales aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles contre l'athéisme de Spinoza.

Contre cette interprétation (qui se voulait condamnation), Spinoza n'oppose pas de démenti véritable : il se défend d'être comme les « athées » de son temps, démesurément soucieux de richesses et d'honneurs (c'était la signification du mot athée), mais ce faisant il ne répond pas à son correspondant sur le fond, c'est-à-dire la négation d'un Dieu personnel, moral, créateur et transcendant (cf. Lettre 43 à Lambert de Velthuysen) ; ailleurs il s'oppose certes à ceux qui l'accusent d'identifier Dieu et la nature, mais c'est qu'ils entendent par nature « *une certaine masse et matière corporelle* » (Lettre 73 à Oldenburg) ; si, au contraire, on entend par Nature les attributs de la substance, alors Spinoza s'OPPOSE EXPLICITEMENT à ceux qui distinguent « Dieu » et la Nature (cf. Lettre 6 à Oldenburg) ; c'est même avec clarté et fermeté qu'il identifie Dieu et la Nature (cf. *Court Traité*, I, II, 12 ; *Éthique* IV, 4, Dém. : *Deus sive Natura*), cf. notre n. 64 relative à l'*Éthique* I, 29, Scol., sur les concepts de Nature Naturée et Nature Naturante.

Rappelons que pour Novalis le spinozisme est un athéisme indirect par sursaturation de divinité (*Œuvres complètes*, Gallimard, t. II, fragment 160, p. 396) ; pour Henri Gouhier, « *le spinozisme est un athéisme poli* » (cours non publié), et Spinoza est un humaniste libertin (in *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, chap. II : « L'humanisme libertin », Paris, Vrin, 1987) ; pour Wachter, le spinozisme est un athéisme parce qu'il est lié à la Kabbale (cf. notre n. 2 sur la méthode géométrique).

Sans pouvoir citer l'immense bibliographie relative à la question de l'athéisme de Spinoza, retenons seulement : Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (PUF, 1954, réédité en 1982, coll. « Philosophie d'aujourd'hui ») ; Robert Misrahi, *Spinoza. Traduction de la Correspondance* (in *Œuvres complètes*, nouv. trad. par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Bibl. de la Pléiade, 1954) ; *Spinoza. Introduction et choix de textes* (Seghers, 1964) ; *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza* (Paris, Gordon & Breach, 1972) ; art. « Spinoza » (*Dictionnaire des philosophes*, PUF, 1980) ; art. « Spinoza et le spinozisme aux XVII^e et XVIII^e siècles » (*Encyclopædia Universalis*, 1972) ; « L'athéisme et la liberté chez Spinoza » (*Revue internationale de Philosophie* : « Spinoza, 1632-1677 », n° 119-120, Paris, 1977) ; « Spinoza face au christianisme » (*Revue philosophique*, numéro spécial sur Spinoza, 1977, n° 2). Et de Spinoza, outre l'*Éthique* dans son ensemble, rappelons : *Éthique* I, 15 ; *Éthique* I, 29, Scol. ; *Éthique* I, Appendice ; *Court Traité* I, II, 12 ; Lettres 43 à Lambert de Velthuysen et 73 à Oldenburg ; le *Traité théologico-politique* dans son

ensemble, ainsi que nos notes à ce *TTP* (Bibl. de la Pléiade) ; enfin, les notes-commentaires à la présente édition.

36. Ce Scolie est le commentaire réflexif et le développement explicite et critique des conséquences de la doctrine (jusqu'ici développée dans son architecture essentielle par le moyen des Propositions). Conséquence directe et sereinement polémique : « Dieu » ne ressemble en rien à l'image anthropomorphique que s'en font les religions et la conscience populaire. Conséquence indirecte et subversive en elle-même : « Dieu » n'est pas distinct de la matière, et il n'a pas créé le monde (c'est-à-dire la matière et les corps). L'ontologie spinoziste est non seulement une ontologie de l'unité, mais encore une critique du créationnisme. Les théories médiévales de l'émanation (du monde matériel à partir d'un Dieu spirituel) ou de la création *ex nihilo*, ou de la contemporanéité de deux substances infinies (matérielle et spirituelle), sont insuffisantes et contradictoires aux yeux de Spinoza, comme cela découle des Propositions démontrées jusqu'ici, de 1 à 15. C'est l'essence même de la substance (à la fois une et infinie) qui entraîne comme conséquence sa matérialité, sous la forme de l'un de ses attributs. Que Spinoza rejoigne sur tel ou tel point le matérialisme de l'Antiquité (atomiste ou stoïcien), les tendances « matérialisantes » du Moyen Âge (Hasdaï Crescas) ou de la Renaissance (Giordano Bruno), ainsi que l'athéisme du xvii^e siècle (les libertins érudits), c'est certain. Mais c'est la logique interne de sa théorie de la substance qui le conduit à une doctrine dont nulle autre auparavant n'avait atteint le même degré d'élaboration, d'intégralité, et de fermeté subversive : Dieu, étant tout, est aussi la matière.

37. L'infini n'est pas mesurable parce qu'il n'est pas divisible (qu'il s'agisse de l'attribut Pensée ou de l'attribut Étendue). On le voit à nouveau (cf. n. 2), la « méthode géométrique », c'est-à-dire mathématique, ne signifie pas, chez Spinoza, que l'être ait une structure ou une essence quantitative. Nous avons d'ailleurs rappelé que le nombre est « *un auxiliaire de l'imagination* » et ne s'applique qu'aux réalités divisibles et composées, ou postulées telles pour la commodité de la perception ou de la mémoire (cf. Lettre 12 ; Appendice de la Partie I ; et notre n. 2).

Revenons au contenu du Scolie : l'indivisibilité de la substance. Constatons. 1^o Spinoza intègre aisément des démonstrations dans ses scolies : ceux-ci sont donc des réflexions et des commentaires qui ne diffèrent pas des Propositions par la méthode, mais seulement par le style, la formulation, et l'accentuation explicite des conséquences.

2° Le mode de raisonnement utilisé dans le présent Scolie est fréquemment employé dans l'*Éthique* et il est exemplaire de la démarche logique et existentielle de Spinoza : il prend, par hypothèse, le même point de départ que ses adversaires (théologiens et métaphysiciens dualistes), c'est-à-dire leurs définitions et leurs doctrines affichées, puis il en développe toutes les conséquences ; si celles-ci sont absurdes et contradictoires (comme ici) Spinoza montre alors que l'hypothèse n'est pas celle qu'on disait (substance corporelle) mais celle-là même qu'on voulait démontrer (substance corporelle composée de parties). L'argumentation spiritualiste reposait sur une PÉTITION DE PRINCIPE, relevée par les conséquences absurdes que Spinoza retourne contre l'adversaire. Si, au contraire, on part des concepts traditionnels et qu'on explicite entièrement leurs conséquences véritables, alors on aboutit sans contradiction et en toute rigueur au système même de l'*Éthique*. Mais dire, au XVII^e siècle, comme le fait Spinoza, que Dieu est à la fois esprit et matière, c'est assumer (comme le dit Paul Vernière dans son livre *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*) le rôle de l'« athée vertueux ».

D'une façon constante, Spinoza SUBVERTIT de l'intérieur les doctrines théologiques de ses contemporains.

38. Dans les *Principes de la Philosophie de Descartes* (Part. II, Prop. 3).

39. Spinoza le réaffirme souvent et clairement : la quantité est de l'ordre de l'imagination, c'est-à-dire qu'elle intervient lorsque la perception du réel se fait par l'imagination.

40. Cette distinction est la clé « épistémologique » de la compréhension du système spinoziste : la critique de l'imagination, annoncée ici, développée dans l'Appendice de la Partie I (en ce qui concerne le domaine ontologique), fondée par une théorie de la connaissance (dans la Partie II) sera reprise et déployée dans toute son ampleur dans la Partie III, lors de l'analyse des affects passifs opposés aux actes de l'esprit. De la « religion » à la « psychologie » et à la « morale » (ainsi qu'à la politique), tous les domaines traditionnels de la philosophie doivent être soumis à la critique impitoyable de ce qui en eux est de l'ordre de l'imagination, avant que le philosophe ne soit en mesure d'instaurer une éthique du « bien véritable ».

41. Spinoza instaure une toute nouvelle attitude dans la philosophie et dans l'ontologie : il réhabilite et la matière et l'esprit simultanément. La tâche était plus ardue en ce qui concerne la matière puisqu'il s'agissait d'en reconnaître la « divinité » sans sacrifier la

dignité, la valeur de l'esprit : là réside l'audace subversive du spinozisme. Cf. les notes relatives au Scolie de *Éthique* III, 2, concernant les relations (c'est-à-dire l'absence de relation) du Corps et de l'Esprit. La critique du dualisme ontologique (dualisme qui admettait en même temps, au Moyen Âge, l'interaction de la « forme » et de la « matière ») implique pour Spinoza l'autonomie et la distinction des deux attributs, Étendue et Pensée, en même temps que leur unité et leur identité ontologique. C'est pourquoi cette critique du dualisme ontologique est destinée aussi à préparer la critique du dualisme anthropologique (entre l'âme et le corps) en même temps que la critique d'une pseudo-interaction entre l'âme et le corps.

42. On n'est pas seulement en présence de l'analyse d'une « propriété » de Dieu ou d'une conséquence de sa nature. L'affirmation réitérée (faite en un style lapidaire, ferme et pur) de l'infinitude de l'être en ses productions doublement infinies (et quant au nombre des êtres, et quant au nombre de leurs modalités) comporte une sorte d'admiration rationnelle et maîtrisée à l'égard de la richesse du monde, sans qu'intervienne jamais une quelconque référence à un sujet transcendant et personnel. L'ontologie unitaire et totalisatrice de Spinoza lui permet d'exprimer la vérité et le contenu rationnel de ce qui, dans la Bible, n'était que l'admiration superstitieuse et « sacrée » devant les œuvres cosmiques du Créateur. C'est que Spinoza connaît aussi bien les Psaumes que les philosophes et poètes juifs du Moyen Âge. Mais ce que ceux-ci chantent et exaltent d'une façon imaginative et superstitieuse, Spinoza l'exalte et le comprend par la pure lumière de l'esprit. Comme il le dit dans le *TPP* (chap. IV) à propos des Proverbes de Salomon, il s'agit d'exalter « *la vraie vie de l'esprit* » ; mais celle-ci (cf. le *TRE*) n'est pas séparable de « la nature entière » conçue comme un tout.

C'est peut-être Novalis qui a le mieux mis en évidence ce paradoxe, inscrit dans cette Proposition 16 : Spinoza serait « ivre » de Dieu, mais en tant qu'il exprime un athéisme par « sursaturation » de divin (cf. notre n. 35).

Sur le plan ontologique et logique, cette Proposition 16 exprime une autre critique de la pensée médiévale et cartésienne : le Dieu de Spinoza crée (ou plutôt FONDE et EST) un nombre infini de mondes, c'est-à-dire tout cela qui découle de son essence : nulle potentialité n'est laissée en suspens, nul possible ne tombe en dehors de Dieu, tout monde possible est, par Dieu et en Dieu, immédiatement réel, puisqu'il EST Dieu. C'est toute la doctrine cartésienne des choix de Dieu qui est ici contestée (ainsi que la future théorie des mondes possibles chez Leibniz).

La rigueur et la fermeté spinozistes à l'égard de la toute-puissance active et toujours actuelle de Dieu, sont constantes dans l'œuvre du philosophe. À propos de la richesse productrice de Dieu, il écrit dans les *Pensées métaphysiques* (II, III, « De l'immensité de Dieu ») : « Quelques-uns admettent que l'immensité de Dieu est triple, à savoir l'immensité de l'essence, celle de la puissance, et enfin de la présence ; mais ceux-là disent des balivernes [nugas], car ils semblent distinguer entre l'essence de Dieu et sa puissance. »

D'autre part, du point de vue de l'argumentation spinoziste, cette Proposition 16 ouvre le groupe des Propositions qui étudieront ce qu'on pourrait appeler (improprement, certes) les rapports de « Dieu » et du monde : après avoir montré, dans la Proposition 15, l'omniprésence radicale et intégrale de Dieu dans *ce monde-ci* (que les théologiens et rabbins juifs opposaient au « monde à venir »), Spinoza va étudier, À PARTIR DE LA PROPOSITION 16, la signification exacte de cette « présence » de Dieu dans le monde, c'est-à-dire la signification rationnelle précise de ce qu'on pourrait appeler la relation de « Dieu » avec CE MONDE QU'IL EST. Ce qui est en jeu, c'est la nature exacte de l'action de Dieu dans le monde (comme disaient les théologiens), c'est-à-dire la nature exacte de la « productivité » et de la « causalité » divines dans le monde.

Nous reviendrons plus loin sur le sens de l'« entendement infini ». Disons seulement, ici, qu'il n'est pas Dieu comme substance, mais Dieu sous l'aspect de l'attribut Pensée : l'Entendement de Dieu est cette Pensée comme activité infinie de penser.

43. Le style de l'*Éthique* est lapidaire et serein, ferme et clair. En même temps, la pleine positivité de la doctrine implique une polémique et une critique détaillées de toute la théologie antérieure et contemporaine. Ici, sous la forme de trois simples corollaires, Spinoza tire les conséquences de la doctrine de la substance en ce qui concerne son rapport au monde en tant que causalité. Reprenant trois des formes scolastiques de la causalité (cause efficiente, cause par soi et cause première) telles qu'elles sont définies par les théologiens hollandais du XVII^e siècle (Burgersdijck dans *Institutiones Logicæ* et Heereboord dans *Hermeneia Logica*), Spinoza (qui cite Heereboord dans les *Pensées métaphysiques*, II, XII) laisse entendre que seul le Dieu-substance de l'*Éthique* est en mesure de répondre pleinement et en toute rigueur à ces trois définitions de la causalité « divine ». D'abord, seul le Dieu spinoziste est CAUSE EFFICIENTE au sens plein du terme, c'est-à-dire comme causalité UNIVERSELLE (le Dieu des religions chez Descartes ou saint Thomas ne crée qu'une partie du possible) et DIRECTE (le Dieu de Maïmonide ou de Plotin

ne crée la matière que par la médiation d'une émanation, l'Intelligence) : la substance crée DIRECTEMENT par causalité immanente et non transitive (cf. Prop. 18) la TOTALITÉ des choses, c'est-à-dire des attributs et des modes connus ou inconnus, finis ou infinis. Ensuite, seul le Dieu-substance est vraiment CAUSE PAR SOI puisqu'il crée le monde par la nécessité de sa propre nature (et non par un décret arbitraire entraînant une causalité par accident) et que, en outre, ce monde est rigoureusement homogène à sa propre nature à la fois spirituelle, matérielle et infinie (alors que la matière est extérieure aux dieux des monothéismes). Enfin, seul ce Dieu spinoziste est CAUSE PREMIÈRE en toute rigueur, « d'une façon absolue » (et non pas relative ou partielle) précise Spinoza, puisque lui seul est à la fois le fondement ultime des séries causales infinies et le fondement actuel et immanent de tous les événements qui se produisent dans tous les ordres de la réalité.

Ainsi le raisonnement implicite de Spinoza est-il : si Dieu est réellement Dieu, alors il est le tout de l'être et la source causale de toute l'activité de ce tout, y compris dans l'ordre de la matière.

44. La doctrine de l'Éthique confirme, approfondit et justifie celle du TTP. Au chapitre IV de cet ouvrage (« De la loi divine »), Spinoza identifie gouvernement de Dieu, lois universelles de la nature, vérité et nécessité éternelles de l'essence de Dieu : « Que nous disions donc que tout se fait suivant les lois de la nature, ou s'ordonne par le décret ou le gouvernement de Dieu, CELA REVIENT AU MÊME » (c'est nous qui soulignons ; cf. notre n. 12 sur la traduction de SIVE ; et aussi l'expression : « Deus sive Natura », Éthique IV, 4, Dém.).

Ici (à la Prop. 17) Spinoza va encore plus loin puisqu'il utilise l'expression « lois de la nature de Dieu », évoquant ainsi la nécessité des lois naturelles qui, en effet, est celle-là même de l'essence de Dieu. Il n'y a pas ambiguïté sur le mot nature, mais identité entre la nature de Dieu (son essence), la nature des choses (leur essence) et la nature (ensemble des choses comme modes finis ou modes infinis).

45. Il n'existe aucune réalité extérieure à Dieu, et il n'existe, en Dieu, aucune instance, telle une volonté ou une intelligence, qui serait différente de sa nature nécessaire et pourrait être source et donc cause de son efficacité.

46. La liberté est pour Spinoza l'autonomie interne rigoureuse et parfaite, c'est-à-dire l'absence de contrainte extérieure au sujet de l'action. C'est cette définition de la liberté divine qui sera le modèle de la liberté humaine (dans les Parties IV et V de l'Éthique), liberté

qui s'exprimera dans l'action adéquate, c'est-à-dire la causalité adéquate.

Dans la Lettre 54, Spinoza précise, à propos de la causalité divine, que l'insertion en Dieu de la contingence et du choix restrictif dans la création des choses équivaldrait à supprimer l'efficacité divine et à supposer que le monde est le produit du hasard. Pour Spinoza, c'est l'autonomie et la nécessité, et non la gratuité et la contingence, qui sont la marque de l'être : et c'est pourquoi seul le Dieu spinoziste (« Dieu seul... ») est authentiquement libre, contrairement au Dieu de Descartes ou de, p. ex., Abraham de Herrera, un contemporain kabbaliste partisan de l'affirmation en Dieu de la contingence et de la volonté. Ici encore c'est toute la théologie, juive et chrétienne, qui est visée par la critique implicite de Spinoza.

47. Selon Wolfson (*op. cit.*) c'est le kabbaliste espagnol Abraham Cohen de Herrera qui est visé et critiqué ici ; dans son livre, *Sha'ar ha-Shamayim* (version hébraïque, seule publiée en 1655, du manuscrit espagnol *La Puerta del Cielo*, cf. notre n. 57), Herrera défend l'idée d'une autolimitation du pouvoir de Dieu qui aurait pu créer un « nombre infini de choses, dans un temps infini », puisqu'il est « cause première » dont le pouvoir est infini. Moïse CORDOVERO dans son *Pardes Rimmonim* (*Le Jardin des Grenades*) avait déjà posé la question : pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé « des milliers de millions d'émanations » au lieu seulement des dix Sefirot ?

Nous pensons aussi, bien entendu, que la critique spinoziste d'un Dieu ne créant pas TOUT le possible, vise LA CONCEPTION CARTÉSIENNE de la volonté divine infinie et du décret divin absolument contingent (cf. *Pensées métaphysiques*, III, x). C'est encore toute la théologie, juive et chrétienne, qui est visée par la critique implicite de Spinoza.

48. C'est sur cette doctrine de l'actualité totale et éternelle de Dieu que repose tout ce Scolie, qui est la critique de la conception médiévale et cartésienne d'un Dieu doué de volonté, créant le monde par libre décret, et choisissant de limiter son pouvoir à des créations qui n'épuisent pas le possible. Pour Spinoza, c'est parce que Dieu est plénitude de puissance et d'infini qu'il est plénitude d'actualité et d'effectivité. Ce serait pour lui imperfection (et non pas perfection) que de comporter en son essence des desseins encore seulement potentiels, des finalités et des intentions non réalisées : ce serait imperfection comme le manque et la négation sont, pour Spinoza, imperfections. La perfection divine est précisément cette plénitude de l'actualité de l'être et non pas l'infinité de ses possibles en suspens,

c'est-à-dire la possibilité perpétuelle de créer plus d'êtres, plus de temps, plus de perfections.

49. Cette homonymie se retrouve souvent dans la tradition juive ou arabe (Philon, Averroès et Maïmonide) ; Spinoza l'utilise déjà dans les *Pensées métaphysiques* (II, XI). Ici, il s'agit par la critique implicite d'une connaissance simplement verbale, et donc anthropomorphique, d'établir que, si l'on affirmait en Dieu entendement et volonté, ceux-ci n'auraient rien de commun avec la volonté et l'entendement humains (sinon le nom), et ne permettraient donc pas d'affirmer en Dieu une activité de création par libre décret et choix sélectif des fins (puisque entendement et volonté seraient, en Dieu, TOUT AUTRES qu'en l'homme).

Cette critique de l'homonymie trompeuse des facultés divines et des facultés humaines est en même temps l'anticipation d'une critique plus radicale encore, et qui est la critique de l'idée même de faculté (ou en Dieu ou en l'homme) : en *Éthique* II, 48, Scol., Spinoza montrera « qu'il n'existe dans l'esprit aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer » ; ces facultés « ou bien, sont totalement fictives, ou bien ne sont que des êtres métaphysiques, ou, en d'autres termes, des universaux, que nous avons contume de former à partir des choses particulières ». En réalité, entendement et volonté sont « une seule et même chose » (II, 49, Scol.) rigoureusement identique à l'idée qui est posée et à l'affirmation qu'elle implique.

Ici, dans le Scolie de I, 17, l'intégration implicite d'une critique des facultés à la critique du créationnisme volontariste est l'expression d'une nouvelle conception de la liberté : en Dieu (comme en l'homme) la liberté est l'autonomie d'un déploiement ; et parce que Dieu est infini et par soi, sa liberté est plénitude achevée, actualité totale jamais séparées de leur avenir ou de leurs possibles. Dieu est, dans la plus extrême rigueur du terme, l'être qui est l'être, c'est-à-dire, absolument parlant, l'être qui est en permanence la totalité de ce qu'il implique.

50. Il s'agit des philosophes juifs Albo, Saadia, Maïmonide qui insistaient sur l'unité en Dieu de la sagesse, de la puissance et de la volonté (cf. Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, I, 53). Mais Spinoza nie l'existence d'une volonté en Dieu ; quant à l'entendement, il ne fait pas partie de l'essence de la substance (c'est un mode infini immédiat, donc une AFFECTION de la substance, cf. n. 64). Seule la puissance (qui n'est pas un attribut) définit l'essence de Dieu (cf. *Éthique* I, 34).

Ajoutons que l'identité de l'entendement et de la volonté jouera un rôle considérable dans la théorie de l'esprit humain et de sa liberté

véritable (cf. *Éthique* II, 49, ainsi que son Corollaire et nos notes concernant cette Proposition).

51. Dieu n'étant pas extérieur au monde, il n'existe aucune distance entre lui-même comme cause et le monde comme effet. Spinoza, dans le *Court Traité* (II, xxvi, 7), écrit d'ailleurs : « *cause immanente, ou cause interne (ce qui pour moi est la même chose)* ». C'est à ce titre que le Dieu spinoziste est le seul qui soit réellement cause efficace au sens plein du terme, c'est-à-dire directement et universellement (cf. n. 43). Des précisions sont apportées dans le *Court Traité* : la cause immanente est celle qui « *ne produit rien en dehors d'elle-même* » (CT, I, Premier Dialogue, § 12) et celle par laquelle « *l'effet est uni à la cause de telle sorte qu'ensemble ils forment un tout* » (CT, *ibid.*, Second Dialogue, § 3).

52. *Sive*. Spinoza justifie lui-même notre traduction, fondée sur l'idée d'identification progressive (nous aimerions dire « progressive ») ; dans la démonstration il écrit à la troisième ligne : « *sive (quod idem est)* », « *ou (ce qui est la même chose)* ». C'est la même chose mais connue d'une façon plus claire et plus riche, plus précise et compréhensive, plus utile aussi à la démonstration (cf. n. 12 et 43).

53. Cette Proposition 21 annonce la position et la définition des modes infinis (Prop. 22 et 23). Ils sont la médiation logique entre l'attribut et les modes finis, et ils sont par conséquent inséparables de ces modes finis qu'ils enveloppent et fondent.

On peut remarquer que Spinoza n'emploie pas encore le terme de mode, ou de modification ; il donne la condition (le fait général) qui permettra l'introduction de ces termes ; il en donne aussi la caractéristique ou nature : ils seront infinis et éternels, enveloppés qu'ils sont par l'attribut.

Remarquable aussi est l'exemple donné, comme en passant, dans la Démonstration : L'IDÉE DE DIEU. L'expression signifie non pas l'idée finie et locale qu'un homme peut avoir de Dieu, mais l'idée de Dieu qui se trouve dans l'attribut Pensée : cette idée est, en Dieu (l'attribut exprime la substance), la conscience que Dieu a de lui-même (puisque une idée est toujours en même temps idée de l'idée). De cet exemple d'une importance extrême on peut tirer deux conséquences. Tout d'abord « l'idée de Dieu » ne saurait être le symétrique (dans la Pensée) du « *facies totius universi* », ce mode infini médiat (cf. n. 57), comme le pensent Pollock et Joachim ; en effet, « l'idée de Dieu » découle de la « *nature absolue d'un attribut* », c'est-à-dire est impliquée IMMÉDIATEMENT par cet attribut. La seconde conséquence est que Dieu est un ÊTRE CONSCIENT puisque l'idée de lui-même comme mode infini

est impliquée dans l'attribut Pensée, lui-même expression de la nature de la substance. Et l'affirmation de la conscience en Dieu est explicite dans le *Court Traité* (I, IX, 3) : le mode infini de la pensée produit « une infinie, c'est-à-dire suprême satisfaction ». Par la Pensée et l'Idée de Dieu, l'Être est donc conscience de soi sans être cependant constitué de facultés tels l'entendement ou la volonté (cf. n. 49). Enfin, dans la Lettre 75, Spinoza écrit : « Il suit de la nature même de Dieu qu'il se comprend lui-même. » Cette doctrine est d'autant plus significative que le Dieu spinoziste est également matériel.

54. Spinoza réitère « et » : « *et necessario et infinitus* ». Nous ajoutons l'expression « D'UNE FAÇON », afin de conserver le rythme lapidaire et scandé, qui est le style même de Spinoza dans les Propositions de l'*Éthique*. En outre, nous évoquons ainsi l'idée de manière d'être, de modalité d'existence : or, depuis la Proposition 21, et jusqu'à la Proposition 23, Spinoza démontre sa doctrine des *MODES* infinis.

55. *Vel*. C'est par ce terme (et aussi par *aut*) que Spinoza exprime la simple disjonction, c'est-à-dire l'existence de deux possibilités logiques ou existentielles. Aucune progression discursive ne s'opère entre le premier terme et le second, comme c'est le cas lorsque Spinoza emploie le terme *SIVE*.

56. *Sive*. Il s'agit ici d'établir une progression par identification démonstrative de « conclure » à « percevoir » (comme plus loin, Spinoza conclut d'« infinité et nécessité » à « éternité », en précisant : « *sive, quod idem est per Def. 8* »).

Cette identification (de « conclure » à « percevoir ») repose sur la théorie de la connaissance qui sera développée en II, 43, Scol. 2 (sur les trois genres de connaissance, et notamment la connaissance du troisième genre) ; sans qu'elle soit encore nommée, c'est de cette connaissance du troisième genre, ou « science intuitive » qu'il s'agit ici. En effet, Spinoza explique l'appréhension du mode (dans son infinité et sa nécessité) par la référence à un attribut de Dieu (en tant qu'il exprime et qu'il est la nécessité et l'infinité d'une existence, c'est-à-dire l'éternité). Or c'est exactement la définition de la Science intuitive : « *Ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses* » (*Éthique* II, 40, Scol. 2).

On sait d'ailleurs que pour Spinoza les démonstrations sont « les yeux de l'âme » : conclure c'est voir. On pourrait définir la Science intuitive par la formule : *CONCLUDERE EST PERCIPERE* ou, comme dans la présente Démonstration de la Proposition 23, *CONCLUDERE, SIVE*

PERCIPERE (la forme active convenant mieux à l'acte de connaissance ici décrit).

57. Cette Proposition 23, avec sa Démonstration, établit explicitement l'existence des modes infinis. Ils constituent une manière de médiation entre l'attribut infini et les modes finis, c'est-à-dire les choses singulières. En fait, ils sont des instruments de connaissance qui permettent d'intégrer progressivement les choses singulières dans des domaines de réalité de plus en plus universels (sans qu'il s'agisse d'une hiérarchie ascendante gnoséologique qui serait l'inverse d'une émanation descendante ontologique : modes infinis, attributs et substance sont tous éternels et contemporains selon une sorte d'horizontalité ontologique).

Spinoza ne s'étend pas sur cette doctrine des modes infinis ; il les évoque, notamment dans la Lettre 64, en donnant comme exemple de *MODE INFINI IMMÉDIAT* l'entendement infini de Dieu (dans l'ordre de la Pensée) et le mouvement et le repos (dans l'ordre de l'Étendue). Comme *MODE INFINI MÉDIAT* (introduit dans notre Prop. 23 par le *vel*, ou bien), la Lettre 64 nomme « *la face de l'univers entier* » (*facies totius universi*).

Certains commentateurs rapportent ce mode infini médiat à l'ordre de l'Étendue (en citant le Lemme 7 d'*Éthique* II, après la Prop. 13) ; d'autres s'efforcent de repérer un mode infini médiat dans l'ordre de la Pensée, mode que Spinoza aurait omis de préciser.

En fait, le souci de symétrie est ici source d'erreur. Spinoza n'évoque nulle part la nécessité d'un quatrième concept qui serait le pendant du *facies totius universi* réservé à l'Étendue. C'est que *LA FACE DE L'UNIVERS ENTIER* a une signification bipolaire, comme tout ce qui concerne dans notre monde la totalité de ce monde. Cet univers entier, total, est à la fois de l'ordre de l'Étendue et de l'ordre de la Pensée, ce qui n'est pas le cas pour les modes infinis immédiats (mouvement-repos/entendement infini) qui ne sont jamais accompagnés de l'expression : *totius* ou *totius universi*, évoquant le monde comme un tout.

Spinoza, dans la Lettre 64, évoque en outre la *PERMANENCE* de ce tout de l'univers qui, comme un individu, reste identique à lui-même, quels que soient les changements locaux, empiriques et singuliers : cette permanence du tout comme unicité vaut pour la Pensée comme pour l'Étendue.

L'expression *facies totius universi* peut recevoir quelque éclaircissement si on la réfère à la Bible et à la philosophie juive, tradition que Spinoza connaît bien et à partir de laquelle, en la dépassant radicalement, il construit sa propre doctrine athée.

Dans Exode 30, III, 15 et 18, il y a équivalence entre la FACE DE DIEU et sa GLOIRE, et, en 34, 35, le visage de Moïse « rayonnait quand il venait de parler à Dieu » seul à seul au Sinaï, ou dans la Tente du rendez-vous ; or Spinoza se réfère explicitement aux *Écritures* (en *Éthique* V, 36, Scol.) pour identifier cette « Gloire » à ce qu'elle est en vérité : la Liberté et la Béatitude. Ainsi, la métaphore de la Gloire (ou Face) reçoit son nouveau sens rationnel, et cela, dans l'ordre unifié de l'Étendue et de la Pensée. C'est cette métaphore qui, dépouillée de son imaginaire, se trouve déjà inscrite dans le *facies totius universi*, mais en tant qu'il représente le monde (et non pas, comme la « Gloire » de la Partie V, l'esprit du philosophe et sa béatitude).

Pour Spinoza, la « face de Dieu » ne saurait être qu'une métaphore : elle dit l'aspect du monde exprimant, comme totalité de l'univers, et par la médiation d'un mode infini médiateur, l'être même de la substance, c'est-à-dire de l'être.

Signalons d'ailleurs que, dans la Bible (Dan. 8, 5), le terme « face » (en hébreu : *panim*, les visages, les faces) s'inscrit souvent dans des expressions désignant la totalité du monde : « sur la face de toute la terre » (*super facies totius terra*, dans la traduction de la Vulgate). On trouve aussi : *super faciem omnis terræ* (II Sam. 18, 8). L'idée de totalité est liée à celle d'unité.

Ajoutons que le kabbaliste espagnol Abraham Cohen de Herrera (qui passa à Amsterdam quelques années avant la naissance de Spinoza) est l'auteur de la *Puerta del Cielo* (en hébreu : *Sha'ar ha-Shamayim*) dont Spinoza a eu connaissance (dans l'une ou l'autre version, la version hébraïque étant publiée en 1655 à Amsterdam). Or, Cohen de Herrera désigne (comme tous les kabbalistes) les émanations médiates de l'infini (En Sof) par le terme : FACE, PAR TSUFIM (dérivé du grec *prosopon*, πρόσωπον, la « personne », la face). En outre, il définit plus précisément ces émanations médiates comme étant « les faces de l'univers de l'infini » (dans la version espagnole : *partesufim del mundo del ynfinito*). On peut faire l'hypothèse que Spinoza emprunte volontairement à cette tradition juive l'expression « face de l'univers », et lui confère une signification radicalement autre, celle d'un mode infini médiateur, contemporain de la substance. C'est ainsi qu'il construit progressivement son propre langage, comme nous l'avons vu pour le terme « Dieu ».

Précisons enfin que l'« idée de Dieu » (présente dans la Dém. de la Prop. 21, à laquelle renvoie la présente Prop. 23) est un exemple de réalité modale, infinie et IMMÉDIATE : elle ne saurait donc être (comme on l'a dit parfois) ce mode infini médiateur, spécifique de la

Pensée, et que les commentateurs s'efforcent en vain d'identifier. L'aspect global et permanent de l'univers (comme mode infini médiat) concerne la totalité de l'univers, c'est-à-dire simultanément les modes de l'Étendue et ceux de la Pensée. Le tout de l'univers est aussi bien sa dimension d'infini que son intégralité Esprit-Matière.

À propos des modes infinis immédiats, signalons que Spinoza utilise également une autre expression traditionnelle qu'il constitue en métaphore en lui donnant un sens rationnel : il s'agit du « *Fils de Dieu* ». Dans le *Court Traité* (I, ix, 2-3) le mouvement « *est un fils, un ouvrage, c'est-à-dire un effet créé immédiatement par Dieu* » et l'entendement « *est aussi un fils, un ouvrage, c'est-à-dire une création immédiate de Dieu, créée par lui de toute éternité* ». Dans la Lettre 74 à Oldenburg, Spinoza définit le fils éternel de Dieu comme « *la sagesse éternelle de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, surtout dans l'esprit humain* ». En ce qui concerne le Christ évoqué par Spinoza dans cette Lettre 74 et dans *Éthique* IV, 68, Scol., cf. notre note relative à ce Scolie. Disons seulement à ce propos que l'expression « Fils de Dieu » trouve sa source chez Philon, qu'elle est reprise par la tradition juive et surtout par la tradition chrétienne, et que, enfin, Spinoza l'évoque (pour ses amis chrétiens) dans le cadre du christianisme mais en la constituant comme métaphore d'un sens rationnel non mystique et tout autre, sens que seule la philosophie de la substance et des modes infinis est en mesure d'explicitier. Dieu ne pouvant évidemment pas, dans le spinozisme, « s'incarner » en un individu fini.

58. En termes scolastiques : *ratio essendi* (dont le sens est en fait : fondement d'existence). Pour Spinoza, Dieu est la « cause » actuelle et permanente de l'existence même des choses ; mais il s'agit d'une causalité immanente et non pas transcendante et lointaine. Les choses sont donc « contingentes » par rapport à leur essence (mais en fait nécessaires par rapport à la totalité. Cf. Prop. 29).

59. *Res particulares*. Il s'agit maintenant de la théorie des modes finis, celle qui, peut-être, a posé le plus de problèmes aux commentateurs et aux interprètes de Spinoza. Mais les difficultés proviennent exclusivement d'une confusion entre le monisme spinoziste et l'émanationnisme (issu de Plotin et encore présent non seulement dans la Kabbale mais encore dans la philosophie médiévale juive) ou le créationnisme scolastique et cartésien.

Le Dieu spinoziste, étant aussi bien matière qu'esprit, ne pose pas le problème traditionnel du passage de l'immatériel au matériel. En outre, dénué de volonté et d'intentionnalité, et identique à ses

attributs, ce Dieu éternel est contemporain de ses productions ; les modes infinis, ainsi que les modes finis, ne sont le fruit ni d'une création (progressive ou instantanée) temporelle, ni d'une émanation hors de Dieu, ou d'une contraction de Dieu (comme le *tsim-tsum* des kabbalistes). L'expression spinoziste « *il suit de la nature de Dieu* » ou « *tout ce qui suit de la nature de quelque attribut de Dieu* » (*SEQUITUR*, comme dans les Prop. 16 et 22, p. ex.) n'a pas une signification temporelle et dynamique, mais une signification logique : le *sequitur* désigne l'implication, la conséquence logique impliquée dans une essence (comme les propriétés d'un triangle « suivent », sont impliquées, enveloppées dans son essence. Cf. *Éthique* I, 17, Scol.).

C'est ainsi que les modes finis (choses corporelles et idées) sont impliqués dans les modes infinis immédiats (mouvement et repos, entendement infini) et les modes infinis dans leur attribut respectif (Étendue, Pensée), les attributs enfin étant la Substance. La structure de l'être est celle d'un enchaînement (*CONCATENATIO*) logique et elle est donc, pour ainsi dire, HORIZONTALE : les attributs et les modes sont CONTEMPORAINS, la causalité divine est immanente et totale. C'est dire (puisque'il n'existe que des attributs et des affections des attributs, c'est-à-dire des modes) qu'il appartient à la nature même de la substance d'une part d'exister comme la totalité sans cause, et d'autre part d'exister comme attributs modifiés, c'est-à-dire précisément comme ces choses singulières qui constituent notre monde.

Ne se pose donc en fait chez Spinoza ni le problème de la création divine, ni le problème de l'un et du multiple, puisque c'est l'être même de l'Être qui implique (d'une façon logiquement nécessaire et existentiellement contemporaine) l'existence des choses finies.

C'est pourquoi l'on pourrait dire que les modes infinis et les attributs ne sont rien d'autre que des principes rationnels d'intelligibilité destinés à rendre compte de la nature des modes finis, c'est-à-dire de la Nature concrète. Remarquons enfin que tous les modes (finis et infinis) constituent la NATURE NATURÉE, tandis que seule la substance constitue la NATURE NATURANTE : mais entre ces deux Natures il n'y a aucune différence réelle, seulement une différence de raison et de points de vue, puisque l'Être est un (cf. notre n. 64).

60. *Operare*, et non *agere*, plus souvent réservé à l'action de Dieu ; mais comme il s'agit aussi d'une action nécessaire, c'est le contexte qui permet, en français, de distinguer les différents sens spinozistes de l'agir. La traduction d'*operare* par *produire un effet* ou *opérer* ou *fonctionner* serait lourde. Spinoza, ici encore, transforme radicalement les notions traditionnelles de toute-puissance et d'omniprésence de Dieu. La doctrine de la causalité divine, prise en toute rigueur, conduit en

réalité au déterminisme universel et rigoureux. Mais ce déterminisme, caractéristique de l'ontologie spinoziste, n'est pas destiné (comme la prédestination, le fatalisme, ou le réalisme scientiste) à humilier et soumettre l'humanité, mais au contraire à libérer l'homme de la superstition et du mystère (cf. Appendice de cette Partie I).

Remarquons que dans la Démonstration de la Proposition 11 (sur les preuves de l'existence de Dieu) Spinoza écrit : « *pour toute chose il y a une cause, ou raison* » (*causa seu ratio*) « *par laquelle elle existe* » ; la causalité est, en son fond, une rationalité, un « principe de raison » non mystique et non finaliste.

61. Cette Proposition 28 décrit et démontre le déterminisme universel et l'enchaînement rigoureux des causes et des effets, selon des séquences infinies. On l'a vu, c'est là une exposition spinoziste du véritable sens de l'unicité et de l'infinité de « Dieu ».

Mais il faut aller plus loin : cette causalité universelle concerne exclusivement les *MODES FINIS*. Les pensées et les actions singulières sont produites par d'autres pensées et d'autres actions singulières selon des séquences attributives infinies que nous dirions horizontales, ou temporelles : elles ne sont en aucun cas produites directement par un *MODE INFINI*, c'est-à-dire d'une façon verticale et directe par l'entendement infini de Dieu (en général) ou par le mouvement et le repos comme modes infinis de l'Étendue. C'est toujours telle activité singulière qui produit telle autre activité singulière (dans l'ordre des choses ou dans celui des idées). Le déterminisme de Spinoza concerne donc la rationalité et l'intelligibilité des événements ponctuels, à inscrire dans une chaîne causale intra-mondaine et infinie. Il en va autrement pour leur intelligibilité d'essence. Celle-ci ne vient aux choses que par leur insertion dans le système logiquement hiérarchisé (mais existentiellement contemporain et horizontal) des trois niveaux suivants : modes finis, modes infinis (médiats et immédiats), attributs. La substance, identique à ses attributs, est la totalité de ce système.

62. Spinoza critique ici le providentialisme, c'est-à-dire l'intervention contingente, lointaine et intentionnelle d'un Dieu personnel. Il condamne aussi le « fatalisme » et la « prédestination » pour leur substituer l'intelligibilité par la causalité linéaire infinie sur le plan horizontal des événements, et par la spécificité ontologique attributive sur le plan vertical des essences. Dieu étant cause immanente n'est JAMAIS CAUSE LOINTAINE, mais il est la cause immanente de la totalité des séries causales infinies liant les événements : chaque

événement a donc pour cause un événement de même attribut (et doit être compris dans son genre comme disent les scolastiques) et la totalité de l'attribut comme expression de la substance.

Notons qu'au début du Scolie, Gebhardt (suivi par Appuhn) a ajouté le terme *et alia, et d'autres*, pour rendre le texte plus clair.

63. *Ad certo modo*. La traduction par « *d'une certaine manière* » est trop vague en réalité et n'exprime pas le lien entre déterminisme et détermination précise, lien impliqué par le texte. La Démonstration oppose d'ailleurs les termes : *absolute* (en tant que tel, dans son essence générale) et *certo modo* (en tant que modalité particulière d'action). Au général s'oppose le particulier. Nous traduirons toujours la formule « *certus et determinatus modus* » (si fréquente dans toute l'*Éthique*, p. ex. en II, 1, Dém.) par l'expression : « *modalité* (ou *manière*) PARTICULIÈRE et DÉTERMINÉE ». Cf. n. 75 de la Partie II.

« À agir » traduit ici *ad operandum* (cf. n. 60). Il s'agit bien évidemment des « actions » de la nature, comme on dit d'un corps chimique qu'il agit de telle ou telle façon. Il ne s'agit pas de l'*AGERE* au sens plein, c'est-à-dire de l'action libre effectuée par CAUSALITÉ ADÉQUATE (chez Spinoza) ou décision de la volonté (chez Descartes).

64. Cette distinction, ainsi formulée, apparaît déjà dans les traductions latines d'Averroès (XIII^e siècle), ainsi que chez saint Thomas, M^e Eckhart, Giordano Bruno. Mais c'est la conception thomiste qui est l'objet réel de ce Scolie, c'est-à-dire l'objet de la critique spinoziste. Déjà le *Court Traité* (I, VIII, 9) déplorait la signification transcendante de la *Natura naturans* chez les thomistes. Ici, dans l'*Éthique*, Spinoza reprend les termes traditionnels et leur confère un sens non seulement différent et neuf, mais encore contradictoire et critique. La NATURE NATURANTE est la substance et ses attributs en tant qu'être par soi et cause nécessaire et immanente de l'univers ; la NATURE NATURÉE est ce même monde mais conçu comme effet de cette cause fondatrice, et constitué par tous les modes : finis et infinis, médiat et immédiats (choses singulières, corps et idées, mouvement et repos, entendement, face de l'univers entier ; cf. n. 57).

Cette critique n'est pas simplement verbale : c'est le Dieu chrétien (et non pas seulement le Dieu juif) qui est ici radicalement contesté dans sa pseudo-immatériabilité et dans sa pseudo-liberté.

Cette double expression (Nature naturante et Nature naturée) est l'un des éléments du langage original et subversif que Spinoza construit sur la base du lexique traditionnel. Plus particulièrement, au-delà de la critique de la causalité transcendante, l'expression

double permet à Spinoza de dire en fait l'unité de la Nature : causante ou causée, c'est d'une seule et même nature qu'il s'agit (considérée soit d'un point de vue actif, soit d'un point de vue passif). Cette expression permet en outre à Spinoza de mettre en évidence, discrètement, un fait fondamental : ce dont il s'agit concrètement, dans cette première partie de l'*Éthique*, et dans cette ontologie de la Substance, c'est de la Nature. La formulation la plus claire et la plus ferme de cette idée se trouve dans la Démonstration de IV, 4 : « *La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conservent leur être est la puissance même de Dieu, c'est-à-dire de la Nature...* » (*Dei sive Naturæ*).

65. *Dei affectiones*. Parce qu'il existe des AFFECTIONS de Dieu, il est impératif de traduire *AFFECTIO* par affection et de réserver le terme affect (traduction d'*affectus*) pour le domaine de l'affectivité humaine (*l'affectus* étant *idea affectionis*). Cf. nos notes relatives à la Partie III.

Remarquons aussi que, dans l'univers spinoziste, très structuré du point de vue logique, il n'existe comme êtres réels que des attributs et leurs affections (les affections de Dieu), c'est-à-dire des attributs et des modes.

66. Cf. n. 64 sur la Nature naturante et la Nature naturée.

67. Il n'existe pas d'entendement en puissance, c'est-à-dire une faculté (divine ou humaine) qui serait distincte de ses actes effectifs de compréhension, c'est-à-dire de ses idées comme actes (cf. le Scol. de la Prop. 31, ainsi que *Éthique* II, 49, Corol.). Une telle faculté serait potentielle et laisserait non actualisée une partie de son pouvoir d'action.

Même si l'entendement divin est différent de l'entendement humain (cf. *Éthique* I, 17, Scol.) on peut dire qu'il existe un tel entendement infini : il est un mode infini immédiat (cf. *Éthique* I, 23, et notre n. 57). Il est à la fois l'être qui pense (l'attribut Pensée), l'activité de pensée (l'ensemble des idées formées par l'attribut Pensée, c'est-à-dire l'« *idée de Dieu* ») et l'objet de ces idées, c'est-à-dire les choses dont elles sont les idées.

L'opposition d'un « entendement en acte » (seul réel, puisqu'il n'existe pas de faculté) et d'un « entendement en puissance » renvoie à l'opposition aristotélicienne entre le *noûs energeia* (νοῦς ἐνεργεία) et le *noûs dunamei* (νοῦς δυνάμει), ainsi qu'à l'opposition redoublée entre l'intellect agent (νοῦς ποιητικός) et l'intellect patient (νοῦς παθητικός).

68. Spinoza établit non seulement que Dieu n'agit pas par libre « volonté » (si cette faculté existait en lui) ou par libre mouvement, mais encore que ces réalités doivent être comprises sur leur propre plan (comme modes immédiats infinis de la Pensée pour l'entendement divin, d'une part, et pour le mouvement et le repos comme modes immédiats infinis de l'Étendue, d'autre part), c'est-à-dire comme étant eux-mêmes des effets de la nécessité divine, et non des sources indépendantes (de pensées ou de mouvements).

69. Le lien entre la Nature et Dieu est consubstantiel : c'est un lien d'identité réelle et rigoureuse (cf. n. 64 sur la Nature naturante et naturée ; ainsi que l'expression *Deus sive Natura* en *Éthique* IV, 4, Dém.). La nature de Dieu est l'essence de Dieu, c'est-à-dire son existence, c'est-à-dire le tout de la Nature.

70. Le Scolie I donne la première conséquence de la si importante Proposition 33 : il n'existe que l'impossible et le nécessaire ; le contingent est seulement la marque (et la marge) de notre ignorance.

71. Ce second Scolie de la Proposition 33 est l'un des plus importants d'*Éthique* I. Il est le commentaire et la démonstration réitérée de la conséquence éthique la plus importante de la Proposition 33, et du système entier de la substance : le monde est parfait.

Dans la démonstration, plusieurs moments :

1° c'est la perfection même de Dieu qui implique la perfection du monde, puisque ces deux natures n'en forment qu'une ;

2° en accordant l'hypothèse d'une volonté en Dieu, Spinoza déduit l'immutabilité du monde (et le fait qu'il est et fut le seul « possible ») à partir de l'immutabilité des décrets d'un être parfait ;

3° puisque Dieu n'a pas pu créer un autre monde, il a créé la réalité avec la même perfection que celle qui était dans son entendement.

Pour Spinoza, le monde exprime la plénitude de l'être de la substance, c'est-à-dire la perfection même de Dieu : en effet, le problème de la liberté et de la contingence (c'est-à-dire du possible) est un faux problème. Il n'existe qu'un seul monde, le monde réel, qui est par là même le monde parfait, puisqu'il n'existe dans l'Être (ou « en Dieu ») aucune réalité qui ne serait qu'en puissance et en suspens. Spinoza montrera d'ailleurs (*Éthique* II, Déf. 5) que réalité et perfection sont identiques dans l'ordre humain également. Le système de l'être, comme perfection, est la préparation de la doctrine de l'homme comme perfection effective (et pourtant à construire : cf. la Préface de la Partie IV). Ici, dans cette démonstration de la perfection du monde (le monde réel, seul « possible »), Spinoza

développe les conséquences de son système, tout en combattant ses « adversaires ». Parmi ceux-ci : Abraham de Herrera et Maïmonide qui pensaient que Dieu avait choisi de ne pas créer tout ce qui était en son pouvoir ; qu'il avait choisi un degré de perfection des choses qui n'était pas le plus élevé ; qu'il pouvait enfin changer à son gré l'ordre et la nature des choses. Pour Spinoza au contraire : Dieu agit par nécessité (et non par décret), il « crée » le degré extrême de perfection (au lieu de limiter son pouvoir) ; et enfin il est immuable (et ne peut changer les choses pas plus qu'il ne peut changer sa nature).

Plus généralement, c'est aux théologiens thomistes, aux philosophes juifs et aux cartésiens, que Spinoza oppose sa conception du monde et la négation d'une quelconque liberté ou contingence en Dieu. On peut aisément saisir l'affirmation polémique et implicite de Spinoza (le « non-dit ») : si Dieu est tel que le disent les dualistes, alors il n'y a pas de Dieu ; mais s'il y a un être digne d'être appelé « Dieu », alors c'est le monde qui est cet être, et il existe dans la plénitude de sa perfection et de sa nécessité, c'est-à-dire de sa puissance d'être (cf. la Prop. 43 qui est la Proposition suivante).

72. On reconnaît ici une critique de la théorie cartésienne des « vérités éternelles », qui sont fondamentalement contingentes parce que posées par le libre arbitre de Dieu (sa volonté infinie et indéterminée, indifférente).

73. S'il fallait choisir entre la contingence métaphysique en Dieu et le finalisme théologico-moral, tel qu'il s'exprime encore chez les scolastiques du XVII^e siècle (p. ex. : Heereboord, *Meletemata Philosophica*, vol. II, Disp. XXIII, II : « *Le bien est donc la raison formelle de la cause finale* ») et qui inspirera la philosophie de Leibniz, Spinoza choisirait le cartésianisme. Rien de plus absurde pour lui que l'affirmation d'un principe moral qui existerait en dehors de Dieu et orienterait son action : Dieu ne serait plus l'infini et le tout de l'être, il ne serait plus Dieu, la perfection morale lui serait extérieure. (Ajoutons que c'est également l'orthodoxie religieuse juive que Spinoza combat ici. Dans un texte rabbinique du Midrach, *Genesis Rabbah* I, I, cité par Wolfson, il est dit : « *Dieu regarda la Torah, puis il créa le monde* », la Torah devient mobile et principe moral ANTÉRIEUR à la création du monde, et extérieur à Dieu.)

Pour Spinoza, on nie « Dieu » aussi bien en le soumettant à une perfection transcendante, qu'en affirmant en lui une liberté arbitraire et indifférente qui serait en fait inconsistance. Dieu ne saurait être

ni arbitre, ni indifférent, ni bon : il est l'Être, c'est-à-dire la puissance actuelle d'être le tout de l'être, c'est-à-dire la perfection même.

Cette description de l'Être, loin d'être un obstacle à la liberté humaine, en est au contraire le véritable fondement. C'est ce que montrera toute la suite de l'*Éthique* et notamment la Partie IV qui analyse l'action de l'« homme libre », et la Partie V, qui déploie les conditions et les contenus de la « béatitude ». Un « salut » est possible sur la base d'une tout autre conception de la liberté, de la joie et du travail de la réflexion.

On le voit, c'est dans ce Scolie que s'affirme le plus fortement ce qu'on pourrait appeler l'optimisme dynamique de Spinoza : parfait parce qu'il est Dieu lui-même, existant pleinement comme il est possible qu'il existe, ce monde-ci est le seul qui rende réellement réalisable notre « salut », c'est-à-dire notre liberté véritable, c'est-à-dire notre perfection comme joie (cf. *Éthique* V) et comme « gloire » (*Éthique* V, 36, Scol.). Toute l'*Éthique* étant l'itinéraire qui mène de la Nature-Substance à la béatitude de la conscience philosophe, la première Partie ne peut acquérir toute son intelligibilité qu'à la lumière de la Partie V.

74. Les Propositions 34, 35 et 36 développent les conséquences de la Proposition 33 sur la nécessité et la perfection universelles : mais, EN MÊME TEMPS, elles donnent l'interprétation spinoziste, subversive, du sentiment de l'omnipotence de Dieu qui habite la conscience religieuse (juive, catholique ou protestante) au temps de Spinoza. Dieu est certes (pour reprendre le vocabulaire traditionnel) tout-puissant, omniprésent, et nous sommes totalement livrés à son pouvoir. Mais cette situation de l'homme n'est pas celle d'une créature, et cette toute-puissance de Dieu n'est ni une Providence, ni une fatalité, ni un arbitraire ; son action (qui n'a rien à voir avec une législation politique ou morale, assortie de menaces et de sanctions) n'est rien d'autre que celle du monde lui-même. C'est ce que développera l'Appendice de la Partie I, et ce qu'avait annoncé le *TTP* (en son chap. IV : « De la loi divine ») où Spinoza montrait que les « décrets » de Dieu ne sont rien d'autre que les lois de la nature.

Remarquons en outre que la « puissance » de Dieu est pour Spinoza l'essence véritable de Dieu, contre les penseurs médiévaux qui définissaient cette essence par la volonté, l'entendement et la puissance, attributs-propriétés auxquels certains ajoutaient : la vie. C'est que la puissance étant puissance d'être et d'agir, elle est la vie même, et il est inutile d'évoquer ce concept pour lui-même ; d'autre part, l'entendement divin (identique à ce qu'on croit être sa volonté) est un mode infini immédiat, c'est-à-dire en fait non pas l'essence même

de la substance, mais la médiation entre un attribut et la série infinie des modes finis qui lui correspondent. En clair, l'entendement de Dieu n'est rien d'autre que l'ensemble des entendements finis (les esprits humains), c'est-à-dire un domaine particulier (et attributif) de l'être, et non pas l'essence du tout de l'être : cette essence (la nature même de l'Être) ne peut être identifiée qu'à la PUISSANCE, qui est puissance infinie d'être et d'agir.

En ce qui concerne l'identité de l'entendement infini de Dieu et de la somme des entendements humains, cf. *Éthique* V, 40, Scol. Si Dieu est la Nature, c'est qu'il est la totalité du monde matériel en même temps que la totalité du monde des esprits.

75. Dans la Proposition 28, Spinoza établissait déjà l'existence des séries causales infinies : mais il situait tout événement par rapport à sa cause. Ici, il situe tout événement par rapport à son effet : tout événement, toute existence sont donc porteurs d'efficacité. C'est que toute chose exprime la puissance de Dieu : en clair, la puissance dynamique de la Nature naturante (ou la puissance produite de la Nature naturée, cf. les *Pensées métaphysiques*, II, x, où Spinoza n'admet que la causalité efficace).

D'autre part, Spinoza rappelle que l'efficacité universelle et immanente de Dieu n'implique pas une intervention locale de Dieu en chaque événement : celui-ci doit toujours être expliqué (connu) par sa cause, et c'est lui qui permet d'expliquer (de connaître) son effet. C'est la série infinie des causes et des effets qui est soutenue, produite par l'être de Dieu ; mais la compréhension de l'action locale de Dieu se fait par la référence à la relation rationnelle de cause à effet dans le cadre de chaque attribut, et non par les notions superstitieuses de miracle ou de Providence, comme le montre le *TTP*, ou par le recours aux causes finales comme le montre l'Appendice de la Partie I qui suit cette dernière Proposition 36.

76. Cet Appendice est à la fois la véritable conclusion de la Partie I (synthèse et conséquence, ou implication fondamentale) et une sorte de Scolie de la dernière Proposition, cette Proposition 36 qui rappelle l'universalité (et l'exclusivité) du principe de causalité.

L'Appendice comprend un premier paragraphe qui résume la doctrine de la substance, puis annonce l'analyse de l'obstacle unique qui s'oppose à la réception de cette doctrine : le préjugé sur les causes finales.

Vient ensuite une critique de ce préjugé en trois parties qu'on peut thématiquer de la façon suivante : 1/ l'origine « psychologique » de ce préjugé fondé sur le désir mal compris ; 2/ la fausseté objective

du principe de finalité ; 3/ la conséquence néfaste de ce préjugé dans l'ordre des jugements de valeur, c'est-à-dire l'effet négatif de l'imagination mal comprise.

Sans que Spinoza l'exprime clairement (ni ait à l'exprimer), il apparaît que la doctrine de la Partie I a pour motivation essentielle la mise en place d'une ontologie non finaliste (c'est-à-dire non religieuse) destinée à rendre possible et à fonder une éthique humaniste, c'est-à-dire immanente, rationnelle et concrète (cf. la Préface de la Partie II : elle annonce une éthique de la félicité, et s'enchaîne directement sur le présent Appendice).

77. *Præjudicia*. Le préjugé théologique, dualiste et finaliste est bien l'objet principal de la critique ontologique effectuée par Spinoza.

78. *Concatenatio*. Terme essentiel et fréquent pour exprimer le lien qui unit toutes choses, ce lien étant à la fois logique et causal, rationnel et empirique, actif et passif. C'est cet enchaînement solidaire qui fonde la structure du monde dans son organisation, son unité, et son unicité. Il faut rapprocher *concatenatio* de *involvere*, envelopper, impliquer, pour comprendre la cohérence d'un monde sans Providence et cependant intelligible et parfait.

79. *Agere*. Il y a pratiquement identité de sens entre *agere* et *operare*. Ici, Spinoza considère la doctrine des finalistes, et l'on pourrait penser que *agere* évoque l'action intentionnelle, à la différence de *operare* qui évoque clairement un fonctionnement déterminé par des causes ; mais Spinoza utilise souvent *agere* pour désigner l'action de Dieu, c'est-à-dire l'action efficace et non intentionnelle de la substance (cf. n. 60). C'est pourquoi, en fait, il y a identité entre *agere* et *operare* : les deux termes désignent, chez Spinoza, l'action de production, immanente à Dieu, c'est-à-dire à la Nature.

80. Déjà dans les *Pensées métaphysiques* (II, x), Spinoza excluait l'existence de toute forme de causalité qui ne serait pas la causalité efficiente.

Le finalisme, tel que Spinoza en annonce la critique, est exprimé en son temps par Heereboord (*op. cit.*, vol. II, Disp. XXIV, II, § 1), véritable miroir de la Scolastique, qui écrit : « *Les choses naturelles agissent en vue d'une fin, ou plutôt elles sont conduites vers une fin, en tant qu'elles sont dirigées par Dieu vers une fin donnée, fixée à l'avance.* » Finalité interne des choses de la nature, finalité de toute la nature en vue de l'homme, et de l'homme en vue de la gloire de Dieu, sont des doctrines partagées par tout le Moyen Âge (juif,

chrétien et musulman) et qui trouvent leur source philosophique chez Aristote (*De Cælo*, I, 4, 271 a ; *De Anima*, III, 9, 432 b), et religieuse dans la Bible ; pourtant des nuances importantes existent déjà : Maïmonide, par exemple (*Le Guide des Égarés*, III, 13), rejette l'idée que Dieu créa le monde et l'homme pour la gloire de Dieu, affirmant seulement que telle fut la libre volonté de Dieu, et sa sagesse, sans que l'homme puisse assigner aucune finalité à l'action divine. Un autre philosophe juif, Saadia, affirme que Dieu créa les choses sans aucune finalité, car il est par nature au-dessus de toute considération d'une fin extérieure (*Emunot we-De'ot*, I, 4, cité par Wolfson, *op. cit.*). Spinoza rassemble tous les théologiens et finalistes en un seul groupe, désigné par les « hommes », et les assimile en fait à l'opinion préphilosophique ; c'est qu'il voit bien que l'essentiel du préjugé demeure : Maïmonide, comme Thomas d'Aquin, pense que Dieu agit par finalité, et qu'il a institué une finalité naturelle dans les choses.

81. *Pro fundamento*. Ici se manifeste clairement le lien entre l'ontologie et l'anthropologie spinoziste, et même l'implication réciproque des Parties I et III. C'est la doctrine de l'homme comme Désir, ainsi que la critique de l'imagination qui permettront de DÉMONTRER l'illusion que constitue le finalisme cosmique et théologique ; mais il est possible d'anticiper, c'est-à-dire de résumer la démonstration par l'affirmation d'un FONDAMENT, laissant ainsi au premier plan ce qui est l'objet de l'Appendice. La critique psychologique est certes destinée à établir l'intelligibilité non finaliste de la nature, mais cette critique s'intègre ici dans une vision rationnelle et déterministe de la nature, vision qui a été établie AVANT que n'intervienne la description psychologique. Ainsi l'ontologie moniste rend possible la psychologie rationnelle (de ce qui n'est pas rationnel), mais réciproquement la critique psychologique permet de FONDER plus solidement la critique théologique.

82. *Appetitus*. Cf. notre n. 26 de la Partie III sur désir et appétit, *cupiditas* et *appetitus*. Spinoza le dira en III, 9, Scol. : il n'y a aucune différence entre l'Appétit et le Désir. Mieux : même en choisissant le terme d'APPÉTIT, Spinoza insiste sur la conscience que l'esprit a de son désir (*cujus rei sunt consciï*), au moment même où il affirme que cet esprit est ignorant des causes. C'est qu'il n'y a aucune contradiction entre la conscience et l'ignorance, c'est-à-dire les idées tronquées et illusoires. La conscience n'est pas encore l'« idée adéquate », elle n'est pas encore le savoir vrai de soi : mais c'est cette conscience qui sera la condition de ce savoir.

À la fin de la phrase, nous traduisons *appetere* par « désirer » et non, comme Appuhn, par « appéter » (cf. notes de la Partie III).

83. *Liberos*. La liberté ici critiquée est celle que Descartes définit comme volonté et comme indifférence, c'est-à-dire comme libre arbitre d'une faculté de vouloir indifférente à toute motivation (*Quatrième Méditation métaphysique*) et liée à une conception dualiste de l'homme. C'est cette conception cartésienne qui sera explicitement critiquée dans la Préface de la Partie V.

Notons que la critique psychologique de l'origine des conceptions finalistes (c'est-à-dire la première partie de l'Appendice) se divise elle-même en plusieurs étapes qui décrivent un véritable enchaînement de motifs : *a/* l'illusion de la « liberté » ; *b/* la recherche des causes finales en toutes choses ; *c/* l'adoption d'une interprétation ou par ouï-dire ou par projection ; *d/* la transformation des faits naturels en moyens, eux-mêmes destinés à l'utilité humaine ; *e/* l'affirmation d'un Dirigeant de la nature ayant agencé ces moyens ; *f/* la projection sur ces dieux de la psychologie humaine, attachée à la recherche des honneurs ; *g/* l'invention de différents cultes honorifiques, c'est-à-dire de différentes religions. Et tout cet enchaînement de motifs et de rationalisations aboutit littéralement à un DÉLIRE.

On le voit, la critique spinoziste dans sa rigueur et dans sa fermeté va bien au-delà de toutes les timides réserves de tel ou tel philosophe médiéval, sur tel ou tel point particulier. En outre, il apparaît clairement que l'*Éthique* COMMENCE par une vigoureuse critique de la religion afin d'être en mesure, ensuite, de se construire comme éthique véritable.

Remarquons enfin que cette critique psychologique de l'origine de la religion est une véritable génétique ; mais il faut comprendre celle-ci comme une phénoménologie, c'est-à-dire une description rationnelle des motivations non rationnelles et de leurs enchaînements.

84. *Hoc præjudicium in superstitionem versum*. La critique de Spinoza est tranquillement radicale, et il ne déguise pas sa pensée. La religion, qui commence comme un préjugé, finit comme une superstition, et cette religion que critique Spinoza n'est pas simplement (comme on le dit trop souvent) la religion populaire, mais toute religion qui intégrerait en « Dieu » finalité, intention, recherche des honneurs, c'est-à-dire Providence et Personnalité.

85. *Naturam Deosque æque ac homines delirare* (cf. n. 83). La rigueur de Spinoza est extrême. Pour lui, les analyses et doctrines

des théologiens ne sont que des « rationalisations » issues du désir, de l'ignorance et de l'imagination.

Une critique aussi virulente et subversive de la religion ne pouvait pas être entendue ni reçue par le XVII^e siècle, à moins d'être présentée comme une nouvelle doctrine de Dieu.

86. Spinoza vise explicitement (comme plus haut, dans l'expression *Naturæ rectores, conducteurs de la Nature*) les Dieux de l'Antiquité, et il inclut implicitement dans sa critique le Dieu de la Bible, puisque les Prophètes y présentent toujours les malheurs subis par le peuple juif comme le châtement divin de son impiété. C'est le faux problème métaphysique du mal qui est ici à la fois évoqué et écarté par Spinoza. Dans *Éthique* IV, 68, Scol., il cite favorablement Moïse pour illustrer une critique des concepts de « bien » et de « mal », et attribuer à Moïse une intention pédagogique dans le récit du fruit de l'arbre de la connaissance.

87. Le délire finaliste est une construction artificielle et facile. Il convient d'inventer à neuf une autre intelligibilité du monde (*facilius fuit... quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare*).

88. *Aliam veritatis normam*. La mathématique n'est pas la seule et unique norme de vérité, mais une AUTRE norme que la pensée finaliste. La portée de la mathématique (ou géométrie) est pour Spinoza méthodologique et non pas substantielle ; c'est sa méthode de raisonnement qui fut décisive et féconde, et non pas sa doctrine (les contenus de cette méthode). Cf. notre n. 2.

89. Spinoza évoque avec clarté, mais aussi avec discrétion, d'autres sources historiques du renouvellement de la connaissance. Nous pouvons, eu égard à l'état actuel de la science spinozienne des sources, assigner trois origines à ce renouvellement : la critique de l'orthodoxie en milieu juif ou chrétien (Hasdaï Crescas, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Daniel Prado, Joseph del Medigo), la pensée dite « libertine » en tant qu'érudition et athéisme clandestin (p. ex. le professeur de latin de Spinoza, Van den Enden), et enfin la philosophie de Descartes (non par ses contenus et ses visées, mais par sa méthode fondamentale).

90. La deuxième partie de l'Appendice, qui démontre la fausseté objective du finalisme, est elle-même composée de trois arguments : 1° la Nature entière est un système nécessaire et parfait ; l'interprétation finaliste (qu'on trouve clairement exprimée chez Heereboord) met cette nature à l'envers en affirmant l'antériorité de la fin sur les moyens ; 2° le finalisme rend la perfection (c'est-à-dire Dieu)

imparfaite, en affirmant que plus les choses sont éloignées de Dieu (ses fins), plus elles sont parfaites ; et en affirmant que Dieu agit par manque et besoin (la distinction scolastique des fins de besoin et des fins d'assimilation étant verbale) ; 3^o le finalisme est en fait un étrange raisonnement : une réduction à l'ignorance (soit dans la régression à l'infini des intentions divines perçues dans la nature, soit dans l'ignorance des pouvoirs du corps et de la matière).

91. *Ignorantiae asylum*. Plus qu'une « méthode », l'ignorance est un refuge : le retranchement dans le dogmatisme. Comme il est difficile d'imaginer une religion qui n'attribuerait pas des intentions et des fins à Dieu, on peut voir que la critique spinoziste de la religion est ferme, universelle, et sans concession. La « religion » civile que Spinoza propose à la fin du *TTP* n'a de religion que le nom.

92. *Non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari*. En français, le terme « art » implique une intentionnalité, un savoir-faire ; il ne pouvait donc convenir pour traduire *mechanica arte*. Mais il fallait conserver l'unité du terme *arte*, ou au moins sa répétition implicite dans une étymologie identique.

La théorie du corps comme système causal et comme individu total est développée notamment dans les Lemmes qui suivent la Proposition 13 de la Partie II. Parmi les philosophes qui affirmaient une finalité interne dans le corps humain, on peut citer : Cicéron, *De la nature des dieux* (II, 54, § 133), et Maïmonide, *Le Guide des Égarés* (III, 19).

93. Spinoza évoque tous ceux qui, comme lui et avant lui, n'ont pas craint de faire la critique du miracle (cf. également le *TTP*, chap. VI : « Des miracles »). Mais, au XVII^e siècle, c'est bien Spinoza qui a conduit le plus loin cette critique conjointe de l'ignorance, de la superstition et du miracle, et qui a su lier cette critique non seulement à une psychologie du désir, mais encore à une critique du pouvoir (*auctoritas*).

94. Spinoza aborde maintenant la critique des conséquences éthiques du préjugé finaliste.

Ici, il effectue la critique des pseudo-valeurs à portée ontologique, et il annonce la Partie III de l'*Éthique* où sera effectuée la critique des pseudo-valeurs morales.

95. De sa critique de l'imagination (sur laquelle il revient plusieurs fois dans ce texte comme pour en souligner l'importance), Spinoza conclut à la relativité de ces notions (qu'il appelle plus loin « êtres d'imagination ») que nous désignerions comme

pseudo-valeurs : le Bien et le Mal, l'Ordre et le Désordre, etc. Cette relativité est liée non seulement à l'humanité, mais à chaque individu.

Déjà dans la Lettre 19 à Blyenbergh, Spinoza écrivait : « *Je ne puis admettre, pour ma part, que le péché et le mal soient quelque chose de positif* » ; et dans la Lettre 23 : « *Je pense avoir suffisamment montré que ce qui donne forme au mal, à l'erreur, ou aux crimes ne consiste pas en quelque chose qui exprime une essence.* » Dans le *Court Traité* (I, x, 2), il disait que « *bien et mal ne sont que des relations* ».

De même, dans les premiers paragraphes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Spinoza évoque la relativité et l'inconsistance des « biens » (valeurs morales et finalités) afin d'éclairer et de définir son entreprise : la recherche d'un « vrai bien ».

Il est donc significatif que l'*Éthique* I et son Appendice se terminent sur une critique de la morale : c'est que l'objet de cette Partie I est de rendre possibles la connaissance et l'expérience de ce vrai bien, comme le dira explicitement la Préface de la Partie II.

96. Spinoza s'exprime clairement lui-même sur la signification de la méthode mathématique utilisée tout au long de l'*Éthique*. Elle est pour lui l'exemple, le témoignage (*teste Mathesi*), et par conséquent l'expression de ce en quoi elle vaut : l'action d'une connaissance réelle sur tous les esprits est non de séduire et de plaire (*allicere*), mais de convaincre (*convincere*). La Mathématique vaut comme exemple d'une communication rationnelle entre les esprits, et non comme instrument de quantification du monde.

97. Nous suivons Appuhn (et le premier traducteur hollandais de l'*Éthique*, Glazemaker) pour lire *notiones* et non *rationes* ; Spinoza utilise d'ailleurs ce terme (*ex similibus notionibus*) à la fin de la phrase.

98. *Rationis ductu gubernarentur* (de *gubernare*). C'est l'existence de ce terme qui exclut la traduction de *moderare*, si fréquent dans l'*Éthique*, par GOUVERNER (ses passions, ses affects) (cf. les notes relatives à la Partie III et à sa Préface).

L'argument général des finalistes et théologiens à propos des « imperfections » et du « mal » dans la Nature a été écarté plus haut par la critique de l'imagination et des pseudo-valeurs (positives ou négatives). Le monde est parfait (cf. I, 33).

Mais Spinoza semble plus intéressé par cet ultime argument : pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé l'homme autonome et rationnel (s'il n'y avait pas à le châtier d'un péché) ? La réponse de Spinoza rappelle l'argument de I, 33 : tout ce que « Dieu » a le pouvoir de faire et de « créer », il le fait ; mais, dans cette dernière argumentation

de l'Appendice (jusqu'à : préjugés, *præjudicia*), il s'exprime d'une façon plus radicale, plus claire, quoique tout aussi dense : il se réfère aux lois de la Nature (*leges Naturæ*). Ce sont elles qui sont assez « amples » pour produire tout ce qu'un « entendement infini » peut concevoir.

Notons que Descartes (dans la *Cinquième Méditation métaphysique*) parlait de l'AMPLITUDE de la volonté de Dieu, selon une expression scolastique réactivée ; Spinoza reprend le terme mais, en l'appliquant à la richesse de la Nature et à l'entendement infini de Dieu, il lui donne un tout autre sens. Car Dieu est la Nature (*Deus sive Natura*, IV, 4, Dém.), et l'entendement infini de Dieu est constitué par les séries infinies des entendements humains : « *OMNES SIMUL Dei æternum et infinitum intellectum constituent* », *Éth.* V, 40, Scol. (C'est nous qui soulignons.)

99. *Magis proprie loquendo*. La formulation précédente, Dieu n'a pas manqué de matériaux pour CRÉER (*creanda*), toutes choses, est impropre, eu égard au sens exact et rigoureux des concepts spinozistes ; c'est pourquoi Spinoza donne la formulation adéquate, appropriée : les lois de la Nature sont assez amples pour PRODUIRE (*producere, producenda*), toutes les choses concevables par l'entendement infini (cf. note précéd. 98). On remarquera l'utilisation explicite et symétrique des deux termes : créer et produire (cf. nos n. 23 et 60 sur *agere, producere* et *operare*). En fait, puisque l'acte de création effectué par un sujet personnel n'a pas de place dans l'ontologie antireligieuse de Spinoza, les termes *agere, operare* et *producere* ont, pour ce qui concerne la Nature, le même sens : PRODUIRE. Et c'est ce terme, « produire », appliqué à la Nature et à ses lois, qui est le plus approprié.

À propos de l'expression *magis proprie loquendo*, remarquons, d'une part, qu'elle n'est employée qu'une fois dans l'*Éthique*, et que, d'autre part, Spinoza affirme en plusieurs endroits qu'il se propose de définir non les mots mais les choses (*Éthique* III, Déf. des Aff. 20, Expl., p. ex.). Selon Leo Strauss (*La Persécution et l'art d'écrire*, Éditions de l'éclat, Paris, 2004), Maïmonide et Spinoza ne disent qu'UNE FOIS l'idée la plus importante, parce qu'elle est, pour l'époque considérée, la plus subversive et la plus dangereuse. C'est ainsi que Spinoza n'emploie qu'une fois dans l'*Éthique* l'expression *Deus sive Natura*, Dieu c'est-à-dire la Nature (IV, 4, Dém.).

NOTES DE LA PARTIE II

1. *Mens*. La traduction traditionnelle par âme ne peut qu'induire un contresens grave sur la doctrine spinoziste de l'homme. Car *mens* signifie le plus souvent *esprit*, et le terme français *âme* provient du latin *anima* ou *animus*. Par ailleurs, lorsque Spinoza veut dire *âme*, il emploie *anima*, par exemple dans *animi Pathema* (*Éthique* III, Déf. génér. des Affects) ou *Fluctuatio animi* (*Éthique* III, 17, Scol.).

Le choix du terme devant traduire *Mens* est décisif. En effet, toute la Partie II de l'*Éthique* est une doctrine de l'homme : c'est cette doctrine anthropologique qui rendra possible la théorie de la connaissance (dans cette Partie II) et la théorie des Affects de la Partie III. Si l'on traduisait *mens* par *âme*, on rendrait possible, vraisemblable ou tentante, une interprétation cartésienne de la doctrine de Spinoza ; or celui-ci se propose précisément de faire la critique du dualisme psychophysique, c'est-à-dire du cartésianisme. C'est d'abord par une clarification des idées et des concepts, par un emploi rigoureux du terme *mens* que Spinoza mettra en lumière les difficultés du cartésianisme relatives à la relation du corps et de l'esprit d'une part, et à la nature des pseudo-facultés de l'âme, d'autre part.

Notons que, dans les *Principes de la Philosophie de Descartes* (Part. I, Déf. 6), Spinoza LUI-MÊME retient explicitement le terme *esprit* plutôt que le terme *âme*, pour définir « la substance dans laquelle réside la pensée » ; il écrit en effet en guise de commentaire à la définition cartésienne : « Je parle ici d'un esprit plutôt que d'une âme parce que le mot Âme est équivoque et surtout pris pour désigner une chose corporelle. » Cette précision spinoziste est d'autant plus importante qu'elle ne CORRESPOND PAS à l'explication que donne Descartes de sa propre définition ; celui-ci écrit : « La substance... est appelée Esprit. Et toutefois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribue aussi quelques fois au vent, et aux liqueurs fort subtiles ; mais je n'en sache point de plus propre. » Ainsi, alors que Descartes commente seulement le mot esprit et n'écrit nulle part Âme en cette définition du support de la *cogitatio*, Spinoza précise un propos qui est en fait le sien propre, et dénonce explicitement les équivoques du mot Âme.

On peut certes évoquer (Gueroult, *op. cit.*, p. 9) le fait que Spinoza emploie *spiritus* pour dire *esprit* (*Éthique* IV, 68, Scol.) : mais c'est la seule occurrence de l'*Éthique* et cela parce que *spiritus* se rapporte ici au Christ (ce que Gueroult omet de noter) : Spinoza écrit « *Spiritus Christi* ». Or ce *spiritus* n'est pas l'âme individuelle du

Christ, mais l'« *idea Dei* » (dans un Scolie, notons-le en passant, qui commente et raconte le mythe du péché originel). Lorsque Spinoza décrit la conscience individuelle il dit *mens* et non *anima*, en règle préférentielle quasi sans exception.

Seul le terme *esprit* permet d'ailleurs de saisir le sens du titre dans son ensemble : parce que Spinoza se propose d'étudier l'*origine* de l'esprit, il convient d'éviter le mot âme qui pourrait induire une éventuelle interprétation *créationniste* de ce titre de la Partie II. L'esprit humain trouve son fondement et son « origine » dans la théorie moniste de la substance et des modes, alors qu'une « âme » pourrait trouver son origine dans l'acte créateur d'un « Dieu ». Une âme pourrait être une créature parce qu'elle pourrait être une substance (comme chez Descartes). Il n'en va pas de même pour l'*esprit* qui est, *stricto sensu*, l'*idea corporis*, l'idée du corps, c'est-à-dire la conscience du corps (*Éthique* II, 11). Le *Court Traité* dit : « *L'âme est seulement une idée, une connaissance, etc., de tel corps* » (*CT*, II, Préf., 2, note* de Spinoza, en entier, et notamment § 14).

2. Ce très court avant-propos est d'une importance considérable : il éclaire la finalité, et par conséquent le sens de l'ensemble de l'*Éthique*. Les analyses de la Partie I, c'est-à-dire la théorie de Dieu, n'étaient pas leur propre fin : le but de l'*Éthique* est la connaissance de la béatitude suprême de l'esprit, et c'est la réalisation de cette éthique qui justifie l'existence d'une ontologie préliminaire mais, on le voit, subordonnée au propos eudémoniste. En précisant ce but, Spinoza répond d'ailleurs comme en passant aux éventuelles accusations de dogmatisme : ayant décrit les bases d'une ontologie véritable et rationnelle, il ne prétend pas apporter une connaissance exhaustive du tout de l'Être, mais seulement des réalités qui nous concernent (« *Nous traiterons seulement de celles qui concernent l'homme* », *CT*, II, Préf., 1). Ces réalités, Spinoza va en organiser l'étude de telle sorte que la connaissance en sera décisive et féconde, pour ce qui concerne, précisément, notre joie.

Spinoza réalise ici, dans l'*Éthique*, un projet philosophique aussi ancien que fondamental. Déjà dans le *Court Traité* il disait : « *Nous avons aussi montré, dans ce qui précède, comment, par la raison et le quatrième genre de connaissance, nous parvenons à notre félicité, et comment nos passions doivent être détruites* » (*CT*, II, xxvi, 2). Le but de la philosophie est donc toujours, pour Spinoza, de rendre possible l'accès à la félicité : la philosophie est par essence éthique et existentielle. Toute la connaissance est subordonnée à cette fin : Spinoza, avant de le rappeler dans cette préface d'*Éthique* II, le précisait déjà dans le *Court Traité* : « *Nous voyons enfin que la connaissance par*

raisonnement n'est pas en nous primordiale, mais est seulement comme un degré par où nous nous élevons au but souhaité ; ou, comme un bon esprit, sans erreur ni tromperie, elle nous apporte l'annonciation du souverain bien pour nous exciter à le chercher lui-même et à nous unir à lui — union qui est notre suprême salut, et notre félicité » (CT, II, xxvi, 6).

Spinoza ne va pas cesser d'approfondir cette recherche. Dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, la première page est un véritable programme-manifeste : « *Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi, mais dans la seule mesure où l'âme en était émue, je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un vrai bien et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante.* »

On le voit, c'est en restant fidèle au texte même de Spinoza qu'on est autorisé à lire son œuvre comme une doctrine d'abord éthique et existentielle, et ensuite seulement ontologique et gnoséologique, la connaissance de l'être et de l'esprit ayant pour but de fonder l'accès à la félicité sur la plus extrême rigueur.

Les formulations mêmes de l'*Éthique* sont éloquentes. C'est par la métaphore du cheminement et de l'itinéraire existentiel que Spinoza exprime le fond même de son propos : notre présente préface de la Partie II annonce l'étude des réalités qui nous « CONDUIRONT *comme par la main* » à la connaissance de la félicité, et le Scolie de V, 42, c'est-à-dire la dernière page de l'*Éthique*, précise que la voie (*via*) indiquée, si elle est rude, existe néanmoins. Ce qui est le plus précieux est le plus rare, et l'*Éthique* est cette voie difficile et rare qui s'annonce DÈS cette Préface de la Partie II.

Notons que l'utilisation des termes « félicité », « souverain bien », « salut » ou « béatitude » ne saurait justifier une interprétation religieuse du spinozisme et ce pour trois raisons :

a/ la Partie I de l'*Éthique* a identifié Dieu et la Nature ;

b/ Spinoza donne des concepts qu'il emploie une définition neuve et personnelle, et il se dit soucieux de définir non les mots mais les choses (*Éthique* III, Définition des Affects 20, Explication) ;

c/ on ne saurait interpréter le terme *béatitude*, dans cette préface de la Partie II, avant d'avoir lu et compris l'ensemble de l'*Éthique*.

3. Spinoza s'appuie donc sur la Partie I pour progresser dans la connaissance de l'homme. Il rappelle en commençant que Dieu peut être considéré comme une chose étendue ; la *res extensa* n'a plus rien

de cartésien, elle n'exprime pas l'inertie et l'inessentiel, elle est de l'ordre du divin. Aussi, les corps gagnent-ils une nouvelle dignité. Ils sont, au même titre que les esprits, des modalités finies, délimitées, de quelque chose (l'attribut Étendue) qui est l'un des aspects de l'Être, l'un de ces aspects qui nous concernent fondamentalement.

4. *Et vice versa quod sine re...* Spinoza exprime ici dans toute sa rigueur lapidaire le principe qu'il avait élaboré dans le *Court Traité* (II, Préf., 5) : il y a exacte réciprocity logique, c'est-à-dire réversibilité dans le rapport de nécessité interne qui unit une essence et l'objet dont elle est l'essence ; aucun ne peut, sans l'autre, ni être donné (exister) ni être pensé (compris). Spinoza écrit dans le *Court Traité* (II, Préf., 5) : « ... il faut encore qu'il y ait toujours possibilité de réciprocity... » Par là Spinoza s'oppose à la définition traditionnelle de l'essence comme ce sans quoi l'objet ne pourrait être donné : si le genre prochain définissait l'objet, celui-ci pourrait être assimilé à ce genre et, comme dans l'exemple du *Court Traité*, un « homme » pourrait être lui-même « substance », parce qu'il ne saurait être intelligible sans la substance. On le voit, la nouvelle définition de l'essence proposée par Spinoza s'oppose implicitement au cartésianisme, c'est-à-dire à une hiérarchie des êtres à la fois verticale (morale), réaliste (substantialiste) et spiritualiste (Dieu, âme, corps), hiérarchie dans laquelle cependant seraient en fait gommés le primat de l'Être et la spécificité des êtres, en même temps que la réciprocity logique (*vice versa*) entre l'essence et l'existence. En outre, il y a pour Spinoza la même différence entre les essences des différents êtres, qu'entre leurs existences (cf. *TRE*, § 55, sur l'existence d'Adam).

5. *Quod Mens format.* Spinoza, en se proposant de définir le statut des choses et des esprits, pour être en mesure de comprendre ce qu'est l'homme, rencontre très vite les éléments principaux de la réalité : après le corps, l'essence, après l'essence, l'idée.

L'idée est l'élément fondamental de cette réalité qui nous concerne et qui est le monde, mais elle est aussi l'élément fondamental de la théorie de l'homme : la définition de l'idée prépare en effet non seulement la théorie de la vérité qui sera développée dans cette Partie II (comme idée vraie et comme idée adéquate), mais encore la théorie de la *conscience humaine* ou *esprit*.

En effet, c'est ici, à l'occasion de la définition de l'idée, que Spinoza affirme clairement et commence à instaurer sa doctrine de l'esprit comme *activité*. Car l'idée est identifiée au concept et celui-ci est clairement opposé à la perception (*perceptio*) comme l'activité s'oppose à la passivité : le concept est *formé par* l'esprit. Et c'est

explicitement que Spinoza emploie ici le terme *concept*, pour l'opposer au terme *perception* qu'il utilisait encore dans le *TRE* (§ 49), ou à l'interprétation du comprendre comme pure réceptivité (*pur pâtre*) comme dans le *Court Traité* (II, xv, 5).

C'est parce que le concept est un acte que l'idée vraie, c'est-à-dire la connaissance vraie, est possible et significative : « *Avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre en effet que connaître la chose parfaitement ou de la meilleure façon possible ; personne n'en peut raisonnablement douter à moins de croire qu'une idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau, et non un mode du penser, c'est-à-dire l'intellection même* » (*Éthique* II, 43, Scol.).

De cette théorie active de l'idée, il faut rapprocher la critique que fait Spinoza des « facultés » de l'âme : il n'existe pas de facultés de vouloir ou de penser, mais seulement des actes singuliers de volition et de compréhension, c'est-à-dire, précisément, des ACTES (*Éthique* II, 48, Scol.).

C'est enfin de cette conception de l'idée-concept comme acte que découlera, dans l'*Éthique*, la possibilité d'un surgissement de la liberté du sein même de l'individu d'abord ignorant et passionnel.

Spinoza le dit d'ailleurs explicitement dans l'Explication de cette Définition 3 : le « *concept* » exprime l'action de l'esprit, *actionem Mentis*. Rappelons que, déjà dans le *TRE*, Spinoza liait la formation des idées vraies à la puissance de l'esprit (*TRE*, § 73).

6. L'adéquation est pour Spinoza la définition ou la caractéristique essentielle de la vérité. Plus précisément, la doctrine de la vérité repose sur cette doctrine de l'idée adéquate.

Spinoza donne un sens nouveau, à la fois plus riche et plus intéressant, à l'ancienne idée scolastique d'*adequatio*, c'est-à-dire d'accord entre l'idée et la chose ; pour la Scolastique et la tradition classique qui l'assume, la vérité n'est que l'adéquation de la chose et de l'esprit : « *adequatio rei et intellectus* ». Pour Spinoza, l'idée adéquate est certes d'abord l'idée vraie mais ensuite et surtout une idée vraie comportant des caractéristiques intrinsèques, internes, par lesquelles l'idée vraie est son propre critère, comme l'établira en détail cette Partie II. Le *TRE* évoquait déjà la structure interne de cohérence, d'évidence et de nécessité logique, attachée à l'idée vraie en tant que telle (*TRE*, §§ 69 à 73), mais Spinoza n'avait pas encore achevé l'élaboration du concept d'adéquation interne, c'est-à-dire d'idée adéquate. Il écrivait déjà : « *Ce que les idées contiennent d'affirmation correspond adéquatement à leur concept et ne le déborde pas* » (*TRE*, § 72) ; mais il n'avait pas encore isolé le concept même d'idée adéquate.

Il importe dans cette Définition IV de distinguer nettement l'*adéquation* d'une idée vraie et sa *conformité* à l'objet extérieur dont elle est l'idée. L'adéquation est l'accord, la relation interne entre l'affirmation idéale (cf. Déf. IV) et l'essence affirmée et pensée. Dans la Lettre 60 à Tschirnhaus, Spinoza écrit fort nettement : « *Entre l'idée vraie et l'idée adéquate je ne reconnais aucune autre différence que celle-ci : le mot vraie se rapporte uniquement à l'accord [convenientia] de l'idée et de son idéat, tandis que le mot adéquate concerne la nature de l'idée en elle-même.* » Nous reviendrons sur cette doctrine de l'idée adéquate à propos d'*Éthique* II, 21, Scol., et d'*Éthique* II, 43, Scol.

Cette conception de l'idée adéquate (pleinement affirmative et cohérente, accordée et à l'essence de l'objet et à elle-même) aura dans l'*Éthique* une portée plus vaste que sa simple signification gnoséologique. Elle permettra en effet de définir la *causalité adéquate* : c'est la première Définition de la Partie III, et elle ouvre la doctrine des affects, c'est-à-dire l'éthique de la libération. La recherche de la connaissance (rigoureuse, adéquate et vraie) est toujours subordonnée au but qu'elle rend accessible, c'est-à-dire ici à la liberté et à la félicité.

7. *Proprietates sive denominationes intrinsecas.* Il s'agit des caractéristiques ou structures de l'idée vraie, mais en tant que ces propriétés sont *immédiatement* saisies dans l'idée elle-même : ces dénominations sont internes, intrinsèques, et par conséquent strictement immanentes et suffisantes ; la structure d'adéquation de l'idée vraie ne renvoie pas à autre chose qu'à l'idée, à son objet par exemple (cf. la note précéd. 6). C'est pourquoi la traduction de *denominatio* par *signe* (comme dans le travail de R. Caillois) risque d'induire le lecteur en erreur : pour Spinoza la vérité n'a pas besoin de signes (*verum index sui*) puisqu'elle est son propre critère, sa propre norme (*Éthique* II, 43, Scol.), alors que le signe, par définition, renvoie à autre chose que lui-même, comme le signifiant qui indique un signifié (en rhétorique, *signum* désignait la *preuve extrinsèque*). En outre Spinoza connaît et utilise le terme *signe* (*signum*), et très précisément pour définir la connaissance du premier genre, c'est-à-dire par ouï-dire, par opinion et par images et imagination (*Éthique* II, 40, Scol. 2). L'utilisation de *signes*, pour cerner la vérité, implique toujours, pour Spinoza, la présence du doute ou de l'erreur, puisque la raison véritable est sa propre lumière. Cette méfiance à l'égard des signes se manifeste dès le *TTP*, et elle a en effet une portée ontologique et une signification critique radicale : « *La prophétie est donc inférieure à cet égard à la connaissance naturelle qui N'A BESOIN D'AUCUN SIGNE, mais de sa nature enveloppe la certitude* » (*TTP*,

chap. II : « Des prophètes » ; c'est nous qui soulignons). Le *Court Traité* le disait déjà : *les mots et les signes* n'ont aucune valeur intrinsèque qui leur permettrait d'être révélateurs de Dieu, « *Et ce que nous disons des paroles nous pouvons aussi le dire de tous les signes extérieurs* » (CT, II, xxiv, 10). La critique théologique impliquait déjà la théorie de la connaissance et la critique de la connaissance du premier genre, c'est-à-dire de la connaissance par signes.

Compte tenu de ces remarques, on pourrait proposer la traduction suivante du terme *sive* : « ... *toutes les propriétés, C'EST-À-DIRE les dénominations intrinsèques d'une idée vraie* » (et non pas : *les propriétés, ou dénominations...*).

8. C'est parce que les réalités modales singulières ne comportent pas l'existence nécessaire que ces réalités n'impliquent pas dans leur essence une durée déterminée. La durée est donc l'existence elle-même dans sa contingence, et nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance inadéquate (*Éthique* II, 31, Corol.), qui est du seul ressort de l'imagination (*Éthique* II, 44, Corol.). En fait, « *entre la durée et l'existence totale d'une chose, il n'y a qu'une distinction de raison* » (*Pensées métaphysiques*, I, IV). Au contraire, l'éternité (dont traitait la Partie I, et que reprendra la Partie V à un niveau plus élevé et plus intérieur) est l'existence même lorsqu'elle est considérée par la raison dans sa nécessité (*Éthique* I, Déf. 8 ; II, 44 ; V, 22 et 23).

9. La Partie I avait déjà établi la perfection de Dieu, c'est-à-dire du monde réel et de la Nature (*Éthique* I, 33, Scol. 2 ; cf. également la n. 71 de la Partie I).

C'est sur cette identité entre la plénitude du réel existant et la perfection que se fonde l'ontologie spinoziste ; mais cette identité fonde également la nature des choses de ce monde (finies ou infinies) qui concernent l'homme et sa béatitude, choses qui vont être étudiées à partir de cette Partie II : l'identité réalité-perfection fonde donc également l'éthique spinoziste. On le verra d'une façon explicite dans la Préface de la Partie IV (à propos de laquelle nous examinerons de près les implications et significations existentielles et éthiques de la perfection ; disons seulement que ce concept n'a évidemment rien de commun, sinon le nom, avec la conception traditionnelle et platonicienne de la perfection).

10. La détermination ici n'est pas le déterminisme mais la délimitation exacte qui fait qu'un individu est un individu. C'est cette détermination qui fait d'un individu une réalité finie, c'est-à-dire singulière. La « finitude », au sens où l'emploie la philosophie

chrétienne existentielle, n'a pas son équivalent chez Spinoza. Pour lui, l'existence n'est véritablement existence singulière et individuelle (*res singulares*) que si elle est délimitée et définie. La délimitation et la singularité ne sont donc pas des manques ou des imperfections mais des perfections au contraire, dans la mesure exacte où l'essence d'une chose en pose l'affirmation, et non la destruction ou la négation (cf. *Éthique* III, 4, notre n. 22). La délimitation des choses singulières comme individus n'est donc pas chez Spinoza le résultat d'une émanation, ou d'une chute, ou la marque d'une imperfection, mais la manifestation de la puissance infinie de l'Être, c'est-à-dire de la Nature (cf. *Éthique* I, 16, et notre n. 42).

11. Un individu (quel qu'il soit) est donc une totalité structurée par une opération unique. Les choses singulières (ou modes finis) sont donc des individus, et leur présence dans le système spinoziste ne pose aucun problème (cf. n. 59, Part. I) : bien au contraire, la philosophie de Spinoza est une doctrine des réalités singulières comme existences individuelles, et comme relations concrètes à l'intelligibilité et à l'« éternité ».

12. L'homme comme tel n'est pas nécessaire et l'existence d'un homme est contingente. Mais, eu égard à l'ordre entier de la Nature, la raison doit considérer toutes choses non comme contingentes, mais comme nécessaires (*Éthique* II, 44). Seul l'Être enveloppe l'existence nécessaire intrinsèque. Ici, Spinoza prépare sa critique de l'anthropologie cartésienne : pour Spinoza l'homme n'est ni une substance, ni une union de deux substances.

13. Puisqu'il s'agit d'un axiome, il s'agit d'une vérité éternelle, et d'une idée adéquate ; elle comporte donc intrinsèquement sa propre certitude et elle est son propre critère.

En d'autres termes, le lien entre l'homme et la conscience est abordé par Spinoza comme une vérité d'essence (c'est-à-dire aussi une vérité d'existence, mais immédiatement saisie dans sa nécessité interne) et non comme une vérité personnelle et empirique, simplement autobiographique (comme chez Descartes). L'intériorité de l'acte de pensée (*homo cogitat*) à l'être de l'homme est d'emblée une vérité universelle et une vérité certaine (adéquate et intuitive, comme tout axiome). L'essence de l'homme est qu'il pense. C'est à la fois un fait intuitif et un fait de la raison, et non pas le moins du monde (comme le pensent certains commentateurs) une vérité empirique rencontrée par hasard et par fortune.

Cet axiome, le deuxième, suit un axiome qui affirmait la non-nécessité de l'existence concrète de l'homme. Cela signifie que, pour

Spinoza, si un homme existe (ce qui n'est pas nécessaire), alors il pense (car il y a un lien immédiat et nécessaire entre le concept d'homme et l'acte effectif de penser).

14. *Affectus animi*. Sur l'importance du terme *affectus* et de sa traduction, cf. *Éthique* III, notre n. 1 sur le titre : « De l'origine et de la nature des Affects ». *Animi* est le génitif d'*animus* qui désigne la personnalité concrète et affective, à la différence d'*anima* qui désigne l'âme que la tradition spiritualiste considère (avec la scolastique et Descartes) comme substantielle et distincte du corps (cf. n. 1).

Ce terme, *affectus*, ne saurait désigner « *les modifications affectives ou volontaires de l'Âme* » (comme le pense Gueroult, *op. cit.*, p. 32), car : a/ il n'existe pas de faculté de vouloir dans l'esprit humain (*Éthique* II, 48) ; b/ l'*affectus* est explicitement défini par Spinoza comme une affection du corps, en même temps que l'idée de cette affection (*Éthique* III, Déf. 3).

Il est important de remarquer en outre que, du seul point de vue lexical, Gueroult (comme Appuhn) anticipe notre traduction d'*affectus* par « affect » ; il écrit en effet : « *Affectus pourrait se rendre par AFFECT, si ce mot était français comme AFFEKT est allemand* » (*op. cit.*, n. 38, p. 32). Gueroult reprend littéralement l'argument d'Appuhn contre « affect », et maintient la traduction d'*affectus* par le terme ambigu d'affection. Nous examinons cet argument et justifions notre choix dans la n. 1 de la Partie III.

15. Spinoza affirmait déjà, dans le *Court Traité*, « *qu'il ne peut rien y avoir en nous que nous n'ayons aussi la possibilité d'en avoir conscience* » (CT, II, XIX, 7). Est donc affirmée la présence de la conscience de soi, dès lors qu'est donné un affect, ou un mode quelconque du penser. C'est dire que, pour Spinoza, la pensée (toujours donnée comme un acte concret qui est un mode du penser, affectif ou rationnel) est toujours consciente d'elle-même : la pensée implique l'idée de la pensée, c'est-à-dire la conscience (cf. sur le point de la conscience de soi dans le désir et dans l'appétit, *Éthique* III, 9, Scol., et notre n. 26). On le voit, Spinoza reste cartésien sur ce point essentiel : la pensée implique la conscience, et ce qu'on est tenté aujourd'hui d'appeler inconscient n'est que la pensée tronquée, obscure et confuse.

16. *Sentimus*. Sur l'impossibilité de traduire *affectus* par sentiment, et sur le terme *sentire*, utilisé par Spinoza, cf. *Éthique* III, notre n. 1.

17. *Affici*, passif d'*afficio*, entraînant *affectio*.

18. Le champ de la perception réelle, c'est-à-dire de ce qui est effectivement saisi par l'esprit comme objets singuliers, est clairement défini comme lieu des corps et des actes de penser. L'esprit humain ne perçoit pas de réalité qui serait à la fois singulière et transcendante (comme un dieu, un démon, un génie, une âme) pour la bonne raison que de telles réalités n'existent pas (cf. *Éthique* I, 15, Dém., rien n'existe en dehors des substances et des modes ; ainsi que I, 25, Corol. : les choses singulières ne sont que des affections des attributs). Hors les attributs et les modes il n'existe rien : par cette affirmation, Spinoza fait la critique de tous les produits de l'imagination, et des pseudo-facultés transcendantes ou mystiques de l'âme (cf. la Lettre 52 à Hugo Boxel, les spectres et revenants sont niaiseries et imaginations ; ainsi que la Lettre 17 à P. Balling, les présages, prémonitions et rêves ne sont que délire ou imagination ; sur la vertu positive d'une imagination lucide, cf. *Éthique* II, 17, Scol.).

19. Spinoza se propose non pas de réexposer la théorie de la substance, mais de considérer Dieu sous l'aspect des deux attributs (ici, la Pensée) qui vont concerner l'homme. C'est la démarche progressive (ou descendante). Dans le même temps s'opère une sorte de démarche régressive (ou ascendante) par laquelle Spinoza, partant des idées (et des corps), c'est-à-dire des choses singulières qui vont concerner et constituer l'homme, *remonte* vers leurs attributs respectifs, et donc vers Dieu.

Ainsi, par ces deux démarches simultanées, Spinoza intègre Dieu à la pensée et au monde humain et naturel, en même temps qu'il élève ce monde humain à un statut ontologique et divin (tout en refusant à chaque réalité individuelle isolée ce statut de substance qui n'appartient qu'à la totalité).

L'intégration réciproque du divin à l'humain et de l'humain au divin se fait concrètement par la démonstration que la Pensée est un attribut de Dieu, c'est-à-dire l'un de ces attributs en nombre infini qui avaient été posés en I, 11.

En clair, la Partie II va traiter de l'homme en tant certes qu'il n'est pas divin (ni nécessaire, ni immortel, ni substantiel), mais en tant, cependant, qu'il est de plain-pied avec le divin, c'est-à-dire l'Être de la substance (par ses attributs Pensée et Étendue).

Paradoxalement, c'est une anthropologie non substantialiste qui va permettre à Spinoza d'exalter l'humanité et de la révéler à elle-même comme un pouvoir (certes non infini) d'accéder à l'être.

20. Par la médiation de l'attribut Pensée (et non en tant que substance infiniment infinie), « Dieu » a nécessairement une idée de lui-même. Cette « idée de Dieu » est À LA FOIS la totalité des idées de sa Pensée (contenues dans l'attribut Pensée), la totalité des modes infinis et finis (les objets qui correspondent à ces idées et qui leur sont identiques, mais sous la forme d'autres attributs, c'est-à-dire le tout de la Nature), et enfin la totalité de lui-même : l'idée de Dieu est la conscience qu'il a de lui-même, et cette conscience est la même chose que la totalité des choses qu'il pense et qu'il est. L'idée de Dieu, c'est le *redoublement de Dieu en Dieu*, ou le *redoublement de la Nature* en tant que, comme totalité de la Pensée et des autres attributs, elle se pense elle-même (cf. notre ouvrage *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*, thèse de doctorat, 1969, publiée à Paris en 1972).

Par ce *redoublement* du Dieu-Nature qu'il rend possible, l'attribut Pensée est en fait, pour Spinoza, un attribut privilégié. En effet, il est ce lieu de la duplication de tous les modes et attributs (Dieu les pense nécessairement, par son entendement qui est le mode infini immédiat de la Pensée), modes et attributs qui ne peuvent être pensés (redoublés) que par et dans l'attribut Pensée, alors qu'ils ne peuvent se penser eux-mêmes puisqu'ils sont différents de l'attribut Pensée. La Pensée pense (redouble) et la Pensée et l'Étendue (par exemple), alors que l'Étendue ne peut penser ni la Pensée ni l'Étendue.

21. La doctrine spinoziste est clairement exprimée : il y a identité absolue entre l'*action* de Dieu (dans le monde et comme monde) et la *conscience* ou compréhension de Dieu par lui-même (conscience ou intelligibilité du monde).

En outre, il y a identité entre sa puissance (d'agir) et son essence (active) : Dieu est l'*activité* de Dieu, c'est-à-dire l'activité de la Nature entière (comme le montre la suite du Scolie, avec la référence à la Prop. 34 de la Partie I).

Notons que Spinoza n'hésite pas à écrire : « *Mais ceux-là [qui affirment que l'immensité en Dieu est triple] disent des bêtises [nugas] car ils semblent ainsi distinguer entre l'essence de Dieu et sa puissance* » (*Pensées métaphysiques*, II, III, trad. R. Caillois).

Enfin, il y a identité entre cette puissance active et effective de l'Être et la conscience compréhensive que cet Être (le tout de la Nature) prend de lui-même par la médiation de la Pensée.

22. Spinoza reprend à la fin du Scolie sa critique du début : la puissance de Dieu n'est en rien comparable à la puissance humaine

des monarques, c'est-à-dire à leur pouvoir institutionnel. Il insiste donc explicitement sur cette critique de l'anthropomorphisme et sur la nécessité d'éviter la confusion entre la puissance de Dieu et une juridiction ou législation humaine. Déjà le *TTP* (chap. IV : « De la loi divine ») identifiait les « décrets » de Dieu et les lois de la Nature (qui ne sont en rien des lois civiles ou un « droit »), tandis que le *TP*, dans la critique de la monarchie (présentée indirectement dans le modèle de monarchie proposé par Spinoza), montrait que, en réalité, il n'existait pas réellement de puissance juridique ou institutionnelle qui serait celle d'un individu-monarque ; le pouvoir véritable appartient toujours, dans les monarchies, à un groupe d'hommes issus d'une « aristocratie » (Spinoza préférera la démocratie).

Non seulement, pour Spinoza, le pouvoir de Dieu n'a rien à voir avec le pouvoir des monarques, mais encore ce pouvoir des monarques est purement illusoire.

Notons enfin que Spinoza emploie toujours un seul et même terme pour désigner la puissance de Dieu : c'est *potentia* (comme ici, II, 3, Scol., ou I, 34, *Dei potentia*). Contrairement à l'affirmation de certains commentateurs, Spinoza n'emploie pas le mot *potestas*, et la Proposition 3 n'est pas pour lui l'occasion de passer de « pouvoir » à « puissance ». Il dit exactement dans la Démonstration : « *Deus... ideam... formare potest* », Dieu PEUT penser.

23. Spinoza identifie rigoureusement : *idée de Dieu* (au sens de notre n. 20) et *entendement infini*.

Souvenons-nous que cet entendement infini de Dieu (et donc l'idée de Dieu, comme contenu et comme conscience) n'est rien d'autre que l'ensemble des séries infinies des entendements finis, c'est-à-dire humains, qui sont tous, individuellement, des *modes éternels du penser* (*Éthique* V, 40, Scol.).

24. *Esse formale*. Il NE S'AGIT PAS de l'essence d'une idée en tant que contenu, mais de la réalité effective d'une idée en tant qu'idée existante, en tant que fait. C'est l'*esse objectivum ideæ* qui correspondrait à son contenu, c'est-à-dire à son idéat, c'est-à-dire à l'objet dont elle est l'idée.

(Rappelons que les définitions de la réalité formelle et de la réalité objective des idées sont inverses chez Leibniz et Descartes, Spinoza reprenant la définition cartésienne.)

Dans cette Proposition 5, Spinoza établit (et rappelle) que la causalité est toujours interne, intérieure à l'attribut considéré : ce sont des idées qui produisent des idées, et non pas les objets matériels dont elles sont les idées. Il n'y a donc pas lieu d'expliquer les idées

par les corps (empirisme, matérialisme) ou les corps par les idées (spiritualisme, idéalisme).

Notons cependant la force audacieuse de la doctrine, explicite dans la démonstration : Dieu forme l'idée de lui-même à partir seulement de lui-même comme Pensée (et non par référence à d'autres attributs, ou comme effet de l'action d'autres attributs). Il y a dans le spinozisme une autonomie absolue des domaines attributifs ou (comme dirait la phénoménologie) des régions de l'être (et quant à leur intelligibilité et quant à leur existence).

Dans le Corollaire de la Proposition suivante (Prop. 6), Spinoza applique effectivement aux autres attributs (et aux modes qui en dépendent) le même principe : le monde matériel n'est pas produit par une connaissance (une Pensée) que Dieu aurait eue d'abord, mais par l'ordre même de l'Étendue (c'est-à-dire par Dieu non comme connaissant mais comme matériel).

25. Dans cette Partie II, l'intention de cette doctrine de l'autonomie des attributs est d'établir les fondements d'une nouvelle théorie de la relation de l'esprit et du corps : il n'y a aucune action réciproque et causale de la Pensée sur l'Étendue, puisque Corps et Esprit sont deux modalités d'une même réalité (la substance, qui est l'unité de tous les attributs).

26. Cette Proposition est la conséquence de la doctrine établie jusqu'ici : unité de la substance, autonomie des régions attributives, correspondance terme à terme de ces régions.

On a désigné cette doctrine sous le nom de « parallélisme ». Ce nom est inadéquat dans la mesure où il est ambigu, laissant la possibilité d'imaginer que les séries parallèles constituent deux êtres ou deux séries d'êtres ayant un statut ontologique entraînant une non-communication absolue (ce qui serait un contresens grave sur la doctrine moniste).

Gueroult rappelle que ce terme *parallélisme* n'appartient pas au vocabulaire de Spinoza (*op. cit.*, p. 64), mais à celui de Leibniz (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702) ; il écrit cependant : « Nous employons par commodité ce terme traditionnel qui n'appartient pas au vocabulaire de Spinoza » (*op. cit.*, p. 14). Notre propos est de comprendre non la tradition ou le vocabulaire de Leibniz, mais la pensée et le vocabulaire de Spinoza. On appauvrit le spinozisme, on le vulgarise, en utilisant des termes commodes comme « parallélisme » (Leibniz) ou « panthéisme » (terme inventé contre Spinoza et à son propos par le pasteur Jacques de La Faye dans *Defensio religionis*, 1709 ; le terme fut repris par John Toland).

27. Spinoza, dans cette Proposition 7 et son Corollaire, revient explicitement sur la signification de l'unité de l'Être, relativement aux deux attributs qui concernent l'homme (soit pour sa propre nature, soit pour la nature du monde). Cette signification est ce qu'on a appelé (à tort) le parallélisme : Spinoza affirme plutôt l'identité ontologique des deux séries modales distinctes, l'ordre des idées et l'ordre des choses (matérielles).

Au plan ontologique (évoqué par le Corollaire), cela revient à identifier enchaînement des essences FORMELLES (c'est-à-dire les objets réels donnés dans la Nature, sous quelque attribut que ce soit) et l'enchaînement des essences OBJECTIVES (c'est-à-dire des pensées d'objets, ou essences, qui sont données dans l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'Entendement de Dieu, et l'attribut Pensée). L'ordre des essences objectives est la puissance de penser de Dieu et l'ordre des essences formelles est sa puissance d'agir : ces deux ordres sont identiques quoique discernables. Les commentateurs ne les définissent pas toujours avec clarté ; or ces notions sont indispensables à la compréhension, par exemple, de la Proposition 8 sur les modes inexistantes.

Remarquons aussi le relief que donne Spinoza à l'idée d'ordre et de connexion : logique ou causal, cet ordre existe comme intelligibilité de l'avant et de l'après, et comme intelligibilité de l'essence et de sa conséquence, de l'affirmation et de son implication. La Nature (et donc l'Être) est un système à la fois STRUCTURÉ (selon l'opposition fini-infini, impliqué-impliquant) et ORIENTÉ (selon l'avant et l'après dans l'ordre modal, selon la cause et l'effet, selon la prémisse et la conséquence) ; en outre et surtout cet enchaînement (appelé ailleurs *concatenatio*, cf. Appendice de la Partie I) est unique, parfait, et le seul possible (cf. *Éthique* I, 33).

Mais l'affirmation que l'univers spinoziste est structuré, orienté et intelligible (selon un ordre des idées qui est un ordre de la raison) n'épuise pas, loin s'en faut, la signification du spinozisme. Or, trop souvent, les commentateurs se satisfont de cette affirmation et n'accordent pas assez d'attention à la *signification concrète* de cette intelligibilité bien structurée ; c'est pourtant là l'intérêt fondamental du spinozisme, selon les explications de Spinoza lui-même : la philosophie n'a qu'un objet, qui est la perfection humaine (*TRE*, § 16 : « *Je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but : arriver à la perfection humaine suprême... c'est-à-dire que toutes nos actions et pensées doivent être dirigées vers cette fin* »). C'est ce programme du *TRE* qui est repris explicitement dans la préface de la Partie II de l'*Éthique* (cf. n. 2) : toutes les connaissances de la Partie II (et

des Parties suivantes) devront nous conduire comme par la main vers notre béatitude suprême.

28. On passe souvent sous silence les références explicites que Spinoza fait aux philosophes hébreux. Ici, il s'agit de Maïmonide (explicitement nommé dans le *TTP*, chap. VII : « De l'interprétation de l'Écriture ») ; rappelons que Spinoza cite aussi explicitement Aben Ezra (*TTP*, VII) et Hasdaï Crescas (Lettre 12 à L. Meyer, sous la forme Rab. Gasdaj), ainsi que les kabbalistes (*TTP*, chap. IX). Ces références n'enlèvent rien à l'importance des autres références que Spinoza fait à Moïse, à saint Paul, à Aristote, à Descartes ou à Heereboord (*Pensées métaphysiques*, II, XII). Qu'elles soient critiques ou positives, toutes ces références sont le signe d'une conscience aiguë de l'historicité des problématiques, en même temps que de l'originalité absolue de la propre doctrine de Spinoza, tout appuyée qu'elle soit sur une culture fort étendue.

Revenons au Scolie de la Proposition 7. Ce que les Hébreux (et notamment Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, I, 68) ont vu comme dans un nuage, est l'unité, c'est-à-dire l'identité absolue, en Dieu, de l'intellect qui connaît, de la connaissance qu'il effectue en acte, et de l'objet de cette connaissance ; Maïmonide puise sans doute chez Aristote l'idée d'une identité entre l'intellect (la pensée), l'acte de penser et de connaître (l'acte de comprendre), et le corrélat de cet acte (l'objet connu) : *noûs*, *noësis* et *noëton* sont identiques.

Chez Maïmonide, cependant, est seulement affirmée l'identité (en un Dieu purement spirituel) de Dieu comme sujet pensant, de son acte de connaissance et de l'idée de l'objet qu'il connaît avant de le créer : mais cette idée est distincte de son objet réel (un arbre, dans l'exemple de Maïmonide).

La doctrine de Spinoza va beaucoup plus loin : elle identifie rigoureusement Dieu (et son essence), l'activité de penser et le monde produit (la réalité naturelle, dans l'ordre de l'Étendue, ou dans l'ordre de tout autre attribut que la Pensée), monde produit qui est À LA FOIS nature naturée et nature naturante, substance, et par conséquent SIMULTANÉMENT Pensée et Étendue. Sont donc identiques (dans l'exemple de Spinoza), c'est-à-dire UN : le cercle réel dans la nature, l'idée de ce cercle en l'esprit humain et l'idée de ce cercle dans l'idée de Dieu. Déjà dans les *Pensées métaphysiques* (II, VII), Spinoza écrivait en note : « Il suit de là clairement que l'entendement de Dieu, qui lui fait connaître les choses créées, et sa volonté, et sa puissance, qui les lui font déterminer, sont une seule et même chose. » L'unité ontologique du monde n'exclut pas (mais implique au contraire) la

distinction des attributs : « *Le cercle est une chose, l'idée du cercle en est une autre* » (TRE, § 33).

29. *Invicem*. Les deux séries (choses et pensées) se répondent terme à terme, elles sont identiques « de part et d'autre », sans que, bien entendu, elles agissent l'une sur l'autre, puisqu'elles sont un seul être, une seule réalité.

Mais Spinoza, dans la suite du Scolie, insiste à nouveau sur la *conséquence* méthodologique fondamentale : les pensées ne peuvent être expliquées que par des pensées, et les corps que par des corps. C'est cette *conséquence méthodologique* qui deviendra la règle fondamentale de la compréhension de l'homme, comme *relation non causale d'un esprit et d'un corps*. Seule une telle compréhension libérera la philosophie des mystères, des confusions et des absurdités impliqués dans toute théorie dualiste de l'âme et du corps (cf. la critique de la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps, dans la Préface de la Partie V, où Descartes est explicitement nommé).

30. La Proposition 8 concerne le mode d'existence des choses non existantes, c'est-à-dire le statut des choses non existantes dans leur relation à Dieu. Le Scolie illustre le problème et la solution spinoziste par l'exemple géométrique des rectangles réels ou possibles construits sur des segments de droites sécantes, internes à un cercle.

Le problème concernait déjà saint Thomas, ainsi que Maïmonide, Gersonide et Crescas (cf. Wolfson, *op. cit.*, t. II, p. 30 ; et Gueroult, *op. cit.*, t. II, p. 56). Pour Maïmonide par exemple, Dieu perçoit non les choses particulières, mais les universaux ; pour Gersonide, Dieu perçoit les choses particulières en tant seulement qu'il perçoit leurs genres. La position de Spinoza, s'appuyant sur cette problématique traditionnelle, va bien au-delà de ces solutions et constitue (comme toute l'*Éthique*) une doctrine parfaitement neuve et originale : pour Spinoza les idées des choses inexistantes sont *comprises* dans l'entendement de Dieu (*l'idée infinie de Dieu* ou ensemble des entendements finis) comme les essences des choses sont *contenues* dans les attributs. Qu'est-ce à dire ? « *Comprises* » et « *contenues* » concernent des essences de choses inexistantes : il ne s'agit donc pas de localisation spatiale, ce qui était évident par la référence au contenant, c'est-à-dire l'entendement de Dieu, qui est de l'ordre de la Pensée. C'est pourquoi la relation de l'essence (bien définie) d'un objet non existant à un attribut (la Pensée) est une relation logique d'implication.

C'est ce qu'illustre l'exemple du cercle : sa nature est telle que tous les rectangles effectivement et actuellement réels, ou *susceptibles d'être construits* sur les segments des droites qui se coupent dans le cercle, *sont* ou seraient nécessairement égaux, parce qu'ils sont tous au même titre *impliqués* dans la définition du cercle (et sont tous, par définition, commandés par l'égalité des rayons). Cette *implication* logique est semblable à un enveloppement (terme fréquemment employé par Spinoza) de concepts, et non à une potentialité vitale ; on peut à tout moment construire deux nouveaux rectangles : leurs propriétés (essence) sont déjà inscrites non dans une faculté potentielle de créer et penser, mais dans la pensée effective et actuelle (la définition du cercle, et celle de la construction envisagée, toutes deux déjà définies par l'entendement).

Techniquement, il s'agit de la puissance d'un point par rapport à un cercle : les droites sécantes (qui ne sont pas nécessairement perpendiculaires, malgré le schéma de Spinoza) forment nécessairement des segments dont les produits (ce qu'on appelait au XVII^e siècle les rectangles) sont nécessairement égaux.

Ainsi l'essence de l'objet inexistant est impliquée dans l'entendement divin (l'être du monde comme Pensée et intelligibilité) de la même façon que les propriétés des figures (ou des propriétés logiques) sont *impliquées* dans un objet mathématique plus vaste, que ces figures soient actuelles ou simplement actualisables, c'est-à-dire susceptibles d'être construites.

Le passage à l'existence (sans modification de l'essence) est le passage dans la durée et la contingence : ce passage existentiel est à expliquer par la série infinie des causes (interne à chaque attribut) c'est-à-dire la puissance de Dieu (Nature) toujours actuelle et non l'intervention volontaire de Dieu. Par ailleurs, le lieu non spatial où sont situées toutes les essences possibles n'est pas un réceptacle ou une Virtualité (comme dans les systèmes de l'émanation) mais l'ensemble des propriétés de l'être, ou, en termes spinozistes, l'ensemble des idées contenues dans l'entendement infini de Dieu. Ce sont ces idées (structures et contenus de l'« entendement divin ») qui constituent les essences plus ou moins générales (mais toujours actuelles) de l'être (matière, pensée, etc.), et qui sont susceptibles de constituer (par telles ou telles séries causales) des objets singuliers plus individuels que l'essence qui les impliquait.

Ainsi, on le voit, la Nature infiniment infinie peut progresser, se développer existentiellement (notamment dans l'ordre bipolaire qui concerne l'homme : Pensée, Étendue), s'accroître et se transformer, sans que jamais cependant la nature de « Dieu », c'est-à-dire

l'essence de la Nature cesse d'être ce qu'elle est : immuable, pleine et parfaite. Par cette Proposition 8 et son Scolie, Spinoza rend donc possible la compréhension du monde empirique dans sa contingence et sa multiplicité, cette compréhension se constituant à la fois comme l'intégration des « choses singulières » à la Nature entière et comme la reconnaissance de leur *singularité existentielle*. Le mode fini (qu'il existe déjà ou puisse exister dans l'avenir) se comprend à la fois dans sa relation à l'attribut infini et immuable, et dans sa finitude affirmative, singulière et « contingente ».

On le voit : Spinoza prépare, décrit les fondements et les conditions d'une authentique connaissance de l'homme ; toutes ses démonstrations (des Prop. 1 à 9) sont orientées et dynamisées par la prochaine Proposition 10 qui ouvrira la réflexion explicite sur l'homme, rendue possible par les considérations sur les deux attributs existants pour nous, et par la théorie des modes finis, théorie désormais complète et surtout *ouverte*.

31. Plus il s'approche des Propositions qu'il consacrera à l'étude explicite de l'homme, plus Spinoza précise ce qu'on pourrait appeler les fondements de son anthropologie, c'est-à-dire les conditions et les exigences méthodologiques de cette connaissance de l'homme. Après le statut des objets singuliers non encore existants, Spinoza étudie le statut des idées des choses singulières existant en acte, effectivement ; ce statut est la définition d'une causalité, la détermination précise du champ où s'exercera le savoir causal : les idées des choses ont pour cause non les choses mais d'autres idées. Et comme ces idées sont des affections de Dieu, *affectiones* et non *affectus*, c'est-à-dire des modifications attributives, c'est-à-dire spécifiques, la série causale est toujours du même ordre ; Spinoza pose ainsi les fondements de la prochaine connaissance anthropologique : il faudra expliquer les idées par des idées.

C'est cette condition fondamentale que les interprétations matérialistes du spinozisme omettent de prendre en compte. Or Spinoza y insiste dans le Corollaire : les événements singuliers et contingents (*quicquid in ... objecto contingit*) qui se produisent dans les objets du monde doivent être expliqués par les idées de ces objets et événements, non par les objets eux-mêmes. C'est en Dieu comme série infinie des *idées* qu'est donnée la connaissance de ce qui arrive dans leurs *objets*.

On peut noter, en passant, la structure *réflexive* du système : ce qui est et se déroule dans la série des objets est identique à ce qui est et se déroule dans la série des idées. Cette structure réflexive ne signifie pas que l'un des deux ordres (idées, Pensée ou objets,

Étendue) soit le reflet de l'autre ou lui soit antérieur pour le constituer comme reflet ; non : les deux ordres sont contemporains parce qu'identiques. La structure réflexive de l'ontologie des attributs a une autre signification : elle exprime à la fois l'unité du monde, et l'espèce de primat accordé à l'attribut Pensée (ainsi qu'à sa modification : l'Entendement, fini ou infini). Ce primat est l'expression stricte d'une relation et d'une exigence à la fois simple et rigoureuse : toute connaissance (fût-ce de la matière) se déploie précisément comme connaissance, c'est-à-dire organisation des concepts, c'est-à-dire *activité* de la Pensée comme entendement.

Tous les attributs ont donc la même dignité ontologique, mais l'attribut Pensée doit être reconnu comme privilégié du point de vue existentiel et gnoséologique : toute connaissance se déploie en lui, et toute félicité passe par cette connaissance.

Ainsi, l'attribut Pensée est le seul qui puisse rendre compte à la fois des autres et de lui-même. Cela n'atténuera en rien le monisme et l'immanentisme : la Pensée et l'homme dont elle va pouvoir rendre compte authentiquement sont exclusivement de l'ordre de la Nature, et la Nature est une.

32. Ce Scolie (comme tous les Scolies, d'ailleurs) n'est en rien marginal, comme on le pense parfois : les Scolies sont des *commentaires*, et ces commentaires sont importants et décisifs puisqu'ils éclairent et explicitent les conséquences doctrinales de la Démonstration qui les précède ; lorsqu'ils proposent, comme ici, d'autres Démonstrations de la Proposition, ils la renforcent, la redoublent, la relient aux vérités déjà acquises, et par conséquent en soulignent l'importance. On ne peut donc dire qu'ils sont en marge de la chaîne démonstrative, puisqu'ils l'éclairent, l'amplifient et en marquent l'orientation et la finalité. En réalité, les Scolies sont aux Propositions et Démonstrations, comme une exégèse est à un texte.

Ici (Scol. de la Prop. 10), Spinoza, en rappelant les autres Démonstrations, souligne l'importance de la Proposition et de la nouvelle vérité qu'elle exprime à propos de l'homme : celui-ci n'est pas une substance, c'est-à-dire un Dieu, un être qui serait sa propre cause (*causa sui*) ou (comme on dirait aujourd'hui) son propre fondement existentiel. L'homme est un être fini et contingent à l'essence duquel il n'appartient pas d'exister. Par là, Spinoza se démarque de toute la tradition platonicienne, aristotélicienne et médiévale, pour laquelle l'essence de l'homme était de la même nature que l'essence de Dieu. Par exemple, pour Scot Érigène, Dieu est l'essence de toutes choses, et donc de l'homme ; pour Platon l'âme est de la même étoffe que les Idées, pour Aristote comme pour Descartes (*Règles pour la*

Direction de l'esprit, IV) il y a en l'homme, à la lettre, quelque chose de divin ; pour le kabbaliste Moïse Cordovero, cité et critiqué par Menasseh ben Israël, le Grand Rabbin d'Amsterdam, et aussi pour Albert le Grand (*Somme théologique*, II, XII, Quest. 72), l'esprit humain est une partie de l'essence divine.

En outre, en montrant que l'homme n'est pas une substance, Spinoza souligne la spécificité et la rigueur de sa conception de l'Être : seul l'être infini, immuable, indivisible, est Substance, c'est-à-dire Être.

Enfin, comme le prouve le Corollaire qui suit immédiatement ce Scolie, la distinction entre l'homme et la substance entraîne les exigences méthodologiques déjà connues : si l'essence de l'homme est constituée non par celle de Dieu, mais par *certaines* modifications des attributs de Dieu, alors la connaissance de l'homme, en même temps que son existence et son action, seront exclusivement situées dans les seuls domaines (connaissables et compréhensibles, intelligibles) de la Pensée et de l'Étendue.

Cette doctrine est aussi la préparation d'une éthique, d'une doctrine existentielle, c'est-à-dire d'une conception de la signification « métaphysique » de l'homme. Il convient de saisir cette conception dans sa pleine lumière. Pour Spinoza, l'homme n'est pas Dieu, ni un dieu, il est une partie de la Nature et non pas un empire dans un empire (Préface de la Partie III) ; de là ne découle pas le moins du monde une doctrine de la finitude ou de la nostalgie, comme dans le christianisme et le platonisme, mais, bien au contraire, une doctrine de la positivité de la finitude, et même une éthique de la finitude en tant que c'est l'individu humain, comme « chose singulière », qui va construire sa joie et sa félicité, et qui va accéder à l'« éternité » sans être ni divin ni immortel (cf. *Éthique* V).

33. Ce Scolie reprend la question de l'essence de l'homme dans son rapport à l'essence de Dieu. Mais au lieu de démontrer que l'homme n'est pas une substance (et d'en tirer le corollaire existentiel et méthodologique), Spinoza rappelle sa conception fondamentale de l'essence, c'est-à-dire se réfère au fondement même de sa doctrine. À la différence de tous les philosophes précédents, Spinoza établit une réciprocité, un double mouvement symétrique et inverse entre l'objet et son essence : celle-ci est ce sans quoi l'objet ne peut exister ni être pensé, et, *inversement*, l'objet est ce sans quoi l'essence ne peut ni être ni être conçue. C'est pourquoi l'essence ne peut pas être plus large dans sa compréhension que l'objet (par exemple l'espace n'est pas l'essence du cercle, puisqu'il est aussi l'essence du carré ; c'est la définition du cercle qui en est l'essence, et n'est

l'essence *que* du cercle). Si l'on respecte cette interdépendance, alors l'essence de Dieu ne peut être celle de l'homme, puisque l'homme n'est pas la condition de l'existence de Dieu. Si l'homme (l'objet considéré ici) est bien le support de sa propre essence, celle-ci ne saurait être identique à celle de Dieu.

On peut remarquer que l'importance de la doctrine est soulignée par le fait que la Définition 3 de cette Partie II portait précisément sur l'essence, et par conséquent annonçait, préparait cette doctrine sereine et positive de la spécificité de l'homme comme être singulier non divin.

On peut remarquer aussi que le rapport entre l'essence et l'existence n'est pas un rapport descendant et créateur (comme dans l'idéalisme et le platonisme) mais un rapport de réciprocité logique existentielle : l'existence (de l'individu ou objet singulier) permet de comprendre l'essence, et l'essence (spécifique et bien définie) permet de comprendre l'existence (qu'elle ne crée pas, mais exprime).

Cette réversibilité de l'essence et de l'existence, tout à fait neuve au XVII^e siècle, n'est pas un empirisme ni un idéalisme. L'essentiel du Scolie le montre bien : recherchant l'origine de l'erreur traditionnelle présente dans la définition de l'essence, Spinoza la relie à la démarche empirique de la philosophie : on partait du multiple et du sensible pour remonter à l'Être, à Dieu, mais sans accéder à une véritable connaissance, puisque les *premières* connaissances (les données sensibles) étaient interprétées par des fictions (Appendice de la Partie I). D'ailleurs, Spinoza opposera constamment (en *Éthique* II et en *Éthique* V, p. ex.) la connaissance par l'extériorité et la connaissance de l'intériorité, par essences, démonstrations et intuition rationnelles.

Le primat de la connaissance réflexive est donc constant : ce qui est remarquable, c'est que nous ne sommes en présence ni d'un empirisme, ni d'un idéalisme.

Notons enfin l'importante expression : *prior* (« premières » l. 16). Spinoza précise sa propre doctrine à la fois méthodologique et ontologique : si l'on respecte l'ordre exigé par la connaissance philosophique (*ordinem philosophandi*) (sans référence, on le voit, au procédé géométrique), alors il est impérieux de *commencer* par la connaissance de Dieu, et non par celle du monde empirique. Autrement dit (et c'est en cela que consiste la *méthode*), la doctrine de la substance est le *commencement ontologique* de la connaissance. C'est ici la mise en œuvre du programme du *TRE* : « ... pour que notre esprit représente l'image de la Nature il doit produire toutes ses idées à partir de celle qui représente l'origine et la source de la Nature. Cette

même idée sera ainsi la source de toutes les autres » (TRE, § 42). Dieu-Nature est donc bien l'*idée première*, le commencement et la source du savoir : bien entendu, il s'agit d'une origine gnoséologique, et non chronologique, puisque, dans la Nature, tout est contemporain.

34. Le Corollaire de la Proposition 9 montrait que la connaissance des réalités (quelles qu'elles soient) se déploie dans l'ordre des idées. C'est pourquoi, se proposant, pour les raisons éthiques que nous avons vues, de connaître maintenant l'homme, et après avoir montré qu'il n'est pas une substance, Spinoza étudie son essence spécifique, en commençant par l'étude de son esprit. L'anthropologie, fût-elle d'inspiration causale, doit *commencer* par la connaissance de l'esprit, puisqu'elle est elle-même, et nécessairement une connaissance, et que celle-ci, étant faite par concepts et enchaînements de concepts, est un acte de l'esprit.

La Démonstration reprend l'expression de la Proposition : *Primum, quod... constituit...* Nous aurions pu traduire par : *Ce qui d'abord*, ou : *Au commencement, ce qui...* Nous avons préféré la formulation moins paradoxale : *En premier lieu*. Mais son sens est le même. Spinoza, respectant l'exigence d'un ordre des idées s'enchaînant de la première aux suivantes (cf. n. 33 et Scol. de la Prop. 10, à propos de Dieu), commence par énoncer le *premier* contenu de l'essence de l'esprit, premier dans l'ordre logique de l'enveloppant et de l'enveloppé, de la prémisse et de la conséquence, mais aussi dans l'ordre existentiel de prééminence : c'est l'idée d'une chose singulière qui constitue d'abord le socle existentiel et logique du déploiement de l'esprit et de sa définition.

Revenons sur l'ensemble de la Proposition : Spinoza, contre la doctrine aristotélicienne et scolastique, et aussi contre Descartes, pose d'emblée que l'*esprit humain (mens humana)* est un être *actuel* et non potentiel comme les facultés végétatives ou même cognitives de la psychologie traditionnelle. L'esprit est toujours en acte (et c'est pourquoi d'ailleurs, on l'a vu, Spinoza dit « esprit » (*mind* en anglais) et non pas « âme » (*soul*)). En outre, il faut remarquer que l'objet de cet esprit constitué par une *idée* est un objet singulier qui doit lui-même exister en acte : sinon, dénuée d'existence effective, son idée serait elle-même inexistante.

Le sens de cette Proposition est, dans sa formulation traditionnelle, totalement neuf et subversif : l'homme n'est pas une âme (ou un composé d'âmes) qui serait la « forme » (ou εἶδος, idée) potentielle d'un ou plusieurs corps, et pourrait exister sans eux ; au contraire, il est l'idée, c'est-à-dire la conscience actuelle et connaissante d'un être singulier effectivement existant (et qui sera le Corps,

dans la Prop. 12). L'homme n'est pas une âme reliée à un corps, mais l'unité d'une conscience et de son objet corporel.

35. Les corps n'agissent pas sur les esprits, ceux-ci ne les perçoivent pas directement : l'enchaînement des perceptions se fait au sein de l'attribut Pensée, c'est-à-dire en Dieu. Dès maintenant, Spinoza peut donc définir la *perception inadéquate* : notons qu'elle est la *perception partielle* (seulement référée, par la médiation de Dieu, à l'attribut Pensée et à ses modes). Notons aussi que cette perception inadéquate, ce « *ex parte... percipere* », est définie *avant* les Propositions 12 et 13 qui définiront l'objet premier de la conscience humaine (*mens*) comme étant le corps.

36. Ce Scolie est l'un des plus originaux de l'*Éthique*. Il n'ajoute rien, ne commente rien, mais demande seulement (eu égard au caractère neuf et paradoxal de la doctrine) de continuer la lecture et la réflexion en avançant avec Spinoza, lentement et par degrés : « *ut lento gradu mecum pergant* ». Brièvement, mais fortement, Spinoza scande sa marche : depuis la Préface de la Partie II (« ... *conduire comme par la main* ») jusqu'aux dernières lignes de l'*Éthique* (« ... *la voie dont j'ai montré qu'elle conduit à ce but semble bien escarpée* ») en passant par ce Scolie de quelques lignes, cette marche est lente, progressive et patiente.

37. La Proposition 13 est la Proposition fondamentale de l'anthropologie spinoziste : l'homme n'est pas, comme dans la tradition scolastique et cartésienne, un composé d'âme et de corps qui seraient des substances, et des substances distinctes ; au contraire, l'homme est, comme réalité finie et unifiée, l'idée actuelle du corps existant (c'est-à-dire la conscience effective d'un corps existant, le sien). Il faut remarquer en outre que la Démonstration de cette structure de l'homme s'opère à partir d'un fait, à la fois vrai et concret, décrit par l'Axiome 4 : « *Nous sentons qu'un certain corps est affecté selon de nombreux modes* ». La Démonstration de cette Proposition 13 reprend cet Axiome avec d'autres termes : « *Nous avons LES IDÉES DES AFFECTIIONS DU CORPS* », « *ideas affectionum corporis habemus* ».

Cela signifie d'abord que l'idée du corps (c'est-à-dire l'esprit, la conscience) n'est pas constituée par des facultés, et n'est pas non plus (comme on le croit parfois) essentiellement cognitive : l'esprit humain n'est pas un entendement ni une raison, mais la connaissance et la conscience de son corps. On devrait dire : « la conscience du corps », si la connaissance devait toujours être adéquate ; mais Spinoza a déjà montré et montrera mieux que la connaissance du corps est d'abord inadéquate (*Éthique* II, 28).

Cela signifie aussi que la démonstration complète de l'essence de l'homme, c'est-à-dire la mise en relation d'une conscience (« idée ») et de son objet, le corps, se fait à partir de l'affectivité, et cela, dès cette Partie II. En effet, l'affect sera ainsi défini : « *J'entends par affect [affectus] les affections [affectio] du Corps... et, en même temps [simul] que ces affections, leurs idées* » (*Éthique* III, Déf. 3).

L'Axiome de base (*Éthique* II, Ax. 4), « *Nous sentons qu'un certain corps est affecté selon de nombreux modes* », est donc bien destiné à fonder une anthropologie unitaire qui est d'abord d'essence affective-corporelle. L'analyse de la connaissance et de la vérité ne viendra que par la suite (à partir seulement de la Prop. 32 jusqu'à la dernière Proposition de cette Partie, la Prop. 49).

38. Le Corollaire, discret, est plus important que la Proposition qui le commande, puisqu'il exprime clairement la conception spinoziste de l'homme : unité d'un Esprit et d'un Corps, objectivité et validité de notre conscience du corps comme existant. Cette conception est à la fois (comme l'ensemble du spinozisme) un dépassement radical d'une tradition par ailleurs bien connue et critiquée, et une sorte d'anticipation des conceptions modernes qui définissent l'homme comme la conscience de son corps, ou comme le corps propre en tant que sujet (« je suis mon corps », disent les phénoménologues).

39. Ce Scolie est le commentaire du point principal du Corollaire : l'union de l'Esprit et du Corps. Il annonce en même temps ce que Spinoza se propose maintenant de démontrer : la perfection d'un Esprit est d'autant plus grande que sont plus nombreuses et plus parfaites les actions de son Corps. Cette analyse aura deux finalités : d'abord, permettre de distinguer les meilleures des idées (dans leur rapport au corps), c'est-à-dire les Esprits humains (les analyses précédentes sont en effet générales : tout Corps a une idée, une conscience, puisque l'ordre des idées est le même que l'ordre des choses ; mais l'idée qui constitue l'Esprit humain est spécifique et plus parfaite) ; ensuite, et c'est la seconde finalité du Scolie, annoncer certains contenus de l'*Éthique*, c'est-à-dire la corrélation de la plénitude de l'Esprit et de la plénitude du Corps (cf. V, 39, Scol.), et introduire à l'étude indispensable de la nature du Corps.

C'est cependant la première phrase du Scolie qui est, dans sa brièveté, la plus décisive : le problème central qui est éclairé par la Proposition est celui de l'union de l'esprit et du corps.

Au XVII^e siècle, l'enjeu est celui de l'immortalité de l'âme, conditionnée par la distinction, l'indépendance et la séparabilité de l'âme

et du corps. Ce sont ces conditions et, avec elles, l'immortalité elle-même qui sont rendues impossibles et écartées d'emblée par la doctrine spinoziste : si l'homme n'est pas une substance, s'il n'est pas composé de deux substances distinctes (pensée et étendue), ni d'une forme substantielle informant une matière, s'il est simplement et clairement l'idée actuelle d'un corps existant, alors l'immortalité de l'âme est non seulement impossible, mais elle est un faux problème, véhiculé par les fictions et les superstitions.

C'est que l'union de l'Esprit et du Corps est la structure même de l'essence de l'homme, et non pas un problème subséquent. C'est donc par essence que l'homme est intégralement mortel : si son corps disparaît, l'idée actuelle de ce corps disparaît.

Ainsi, après avoir, dans la Partie I, fait la critique du dualisme ontologique et du Dieu personnel, Spinoza, dès le début de cette Partie II, fait la critique rigoureuse du dualisme psychologique (et de son substantialisme animiste) et de l'immortalité qu'il fonde. Contestant la Bible, le platonisme, l'aristotélisme, tout le Moyen Âge et Descartes, le spinozisme est aussi l'annonce d'une anthropologie philosophique et unitaire.

40. Spinoza expose sa philosophie de la matière (les Corps) sous forme d'une physique rationnelle, et en tant qu'elle découle de la doctrine de la substance. Les corps ne sont ni synthèse de matière et de forme (au sens aristotélicien), ni synthèse d'éléments spécifiques et premiers (au sens présocratique), ni substances (au sens cartésien) : ils sont purement mouvement et repos, vitesse et lenteur.

Les *Axiomes* sont des vérités objectives (au sens moderne de « faits ») en même temps que des concepts clairs et évidents. Les *Lemmes* sont des lois physiques exprimées dans l'ordre de la réflexion.

41. Le repos comme le mouvement sont des effets s'inscrivant dans une chaîne causale infinie, au sein de l'attribut Étendue. Rappelons que Mouvement et Repos sont un mode infini immédiat de cet attribut. La matière n'est donc pas *inertie* mais activité de la Nature Naturante, à lire comme série des déterminations causales sous l'aspect de la Nature Naturée, et cela aussi bien pour le mouvement que pour le repos.

42. Toute modification résulte de la double nature des corps affectés et affectants, et implique ces deux natures. De là résultent aussi la multiplicité et la richesse des possibilités d'un corps donné, multiplicité et richesse déduites d'une façon purement rationnelle.

43. C'est une sorte de loi optique qui s'applique à tous les corps.

44. Après les corps simples, Spinoza étudie les corps composés. Remarquons qu'il s'agit de la *seule définition* donnée dans cette physique spinoziste, et elle concerne le concept d'*Individu* et sa réalité. On ne le trouve pas chez Descartes. L'*Individu*, pour Spinoza, est la véritable chose singulière finie, il est le mode fini non comme « substance » ou entité appauvrie, mais comme structure unitaire déterminée et synthétique, comme système concret, affirmatif et constant. Et c'est l'ensemble des corps environnant chaque individu qui est la cause de l'*union* interne des corps qui composent ensemble un seul individu.

45. Dans la Lettre 64 à Schuller, Spinoza renvoie à ce Scolie pour illustrer et définir concrètement le mode infini médiateur qu'est la face de la totalité de l'univers, *facies totius universi* (cf. notre n. 57 de la Partie I). Spinoza étudie ici les corps ; on peut appliquer aux esprits cette description globale totalisatrice qui, par progression à l'infini, pose la Nature entière comme Individu.

On peut évoquer ici l'idée de la relation entre macrocosme et microcosme qui a marqué toute la Renaissance, mais qui remonte à l'Antiquité (Platon, *Timée*, 30 d ; Aristote, *Physique*, VIII, 252 b ; Plotin, *Ennéades*, IV, III, 10).

46. Toute la physique philosophique qui précède donnait les fondements, et n'était destinée qu'à donner les fondements de la physiologie organiciste exprimée dans les Postulats, et destinée elle-même à s'intégrer à l'anthropologie philosophique et à ses conséquences existentielles.

47. Dans les Propositions 14 et 15, Spinoza expose sa doctrine de la perception (après avoir analysé l'essence de l'homme, et donc la nature de la relation esprit-corps).

L'analyse de l'esprit lui-même n'est plus, comme dans la tradition aristotélicienne et cartésienne, l'analyse de ses facultés diverses et distinctes, mais l'analyse de ses aptitudes à percevoir et à connaître, aptitudes qui sont toujours celles de l'esprit en son entier, et comme activités actuelles.

Ici, le caractère synthétique de cet esprit (ou idée du corps) est la manifestation de l'activité globale de *perception* : celle-ci n'est pas la sommation de sensations diverses qui seraient rassemblées par un sixième sens synthétique, le *sensus communis* des scolastiques issu du *koinón aisthetérion* d'Aristote, c'est-à-dire ce sens commun qui unifierait les objets ainsi que les sensations. Pour Spinoza c'est l'esprit

entier qui perçoit, en intégrant toutes les modifications locales ou globales qui affectent le corps. Et c'est pourquoi il nie l'existence d'une âme sensible ou végétative, qu'un Telesius (psychologue du XVI^e siècle) nommait *spiritus*, lui opposant l'âme rationnelle, nommée *mens*, terme que retient Spinoza, en lui donnant un sens nouveau.

Ajoutons que la structure globale et synthétique de l'Idée qui constitue l'Esprit humain exprime (en même temps qu'elle la rend possible) la très grande aptitude à percevoir, aptitude affirmée à la Proposition précédente (Prop. 14). Caractère synthétique, activité, richesse d'aptitude définissent donc la conscience humaine, en tant qu'elle est toujours simultanément perception consciente de son corps et du monde. Quand la Proposition 14 dit : ... *mens humana apta est ad plurima percipiendum* (« l'esprit humain est capable de percevoir un très grand nombre d'objets »), il s'agit de la perception simultanée, aussi bien que successive, des très nombreuses modalités de la relation entre l'esprit et son corps, entre le corps et le monde.

La synthèse et la richesse perceptives sont ici une structure, un élément de l'essence de l'esprit humain, et ils sont décrits dans une perspective gnoséologique dans le cadre de l'anthropologie spinoziste. Pourtant ils rendent possibles et ils annoncent une éthique positive de la richesse et de l'expansion de la vie de l'individu : le Scolie de la Proposition 39 de la Partie V l'atteste avec force (« *celui dont le corps est doué de multiples aptitudes a un esprit qui, considéré en lui seul, est fort conscient de soi, de Dieu et des choses* »).

48. L'anthropologie annonce une éthique et, en même temps, rend compte d'une ontologie, celle de la Partie I. La critique de la connaissance erronée et superstitieuse trouve ici son fondement : la connaissance du monde (« idées », « perceptions ») implique d'avantage la structure de notre corps (le « cerveau », dit l'Appendice) que celle du monde.

Pourtant, l'anthropologie spinoziste n'est pas subjectiviste : elle distingue connaissance vraie et connaissance imaginaire ou superstitieuse (cf. Appendice, *Éthique* I). La connaissance vraie (qui est distinguée de l'imagination dans la Proposition suivante, 17) ne sera ni « subjective », ni « objective » mais relationnelle, impliquant ensemble valablement et les structures du corps et les structures du monde.

On pourrait dire que, sur le plan de la théorie de la perception, comme sur celui de la théorie de la conscience et du corps, Spinoza annonce comme un appel à la phénoménologie : l'homme est la conscience de son corps et du monde, et la relation au monde est à la fois relationnelle et absolue.

49. Le texte dit *affectu* (de *affectus*), mais le sens est *affectionis* (d'*affectio*, affection, modification) : « ... jusqu'à ce que le Corps soit affecté par une affection qui exclut... » La Démonstration dit d'ailleurs explicitement : « *affectionem corporis* » (affection du corps, et non : affect du corps).

50. Après la perception, Spinoza analyse donc l'imagination, non certes en tant que faculté, mais en tant qu'aptitude de l'esprit. Cette aptitude permet de préciser la différence entre la conscience qu'un individu (p. ex. Pierre) a de lui-même (elle disparaît avec son corps) et la conscience qu'un autre individu (Paul) a du premier : l'idée de Pierre subsiste, comme image, et donc comme mémoire. Le point sur lequel insiste le Scolie est cependant la nature de l'image en général : ce sont des idées des affections (*affectiones* et non *affectus*) du corps, c'est-à-dire des consciences du corps de l'individu affecté, représentant les choses extérieures comme existantes et présentes. La spécificité de la doctrine consiste à différencier l'image (*imago rei*) qui est produite par l'imagination et la reproduction fidèle de l'objet (*figura rei*) qui est le fondement de la mémoire. Notons que pour Spinoza *imago* et *figura* ne sont que manières habituelles de parler, c'est-à-dire vocabulaire de la psychologie traditionnelle.

51. Le contenu ou, si l'on veut, l'esprit de la doctrine de l'imagination, chez Spinoza, est radicalement neuf : en elle-même la faculté d'imaginer (*facultas imaginandi*, une des rares occurrences de « faculté » en un sens d'ailleurs spinoziste, c'est-à-dire comme aptitude de l'esprit), cette faculté n'est pas source d'erreur, mais vertu et puissance. L'erreur provient seulement de l'absence de causes extérieures qui excluraient l'affirmation de l'existence de l'objet imaginé. C'est la connaissance et le savoir qui permettront l'affirmation vraie d'existence ou de non-existence, et qui révéleront donc que la puissance d'imaginer (*imaginandi potentia*) manifeste non un vice mais une vertu de l'esprit, et cela d'autant plus que cette vertu sera autonome et donc libre.

Notons que Spinoza préfère « imagination » à « image » (*imago*) comme le montre la Démonstration de la Proposition 34 de la Partie V (*Imaginatio est idea...*) dans laquelle il se réfère pourtant à ce Scolie de II, 17. Il emploie aussi le terme de *fiction* lorsque dans le *TRE* (à partir du § 50) il analyse les sources de l'erreur et les conditions de la vérité. Ici, en II, 17, Scol., c'est d'ailleurs également « pour commencer à dire ce qu'est l'erreur » que Spinoza précise qu'en elle-même l'imagination est une puissance, une vertu, et non un vice ou un défaut de la nature humaine.

Il importe de bien cerner la nature de la théorie spinoziste de l'imagination : celle-ci doit être distinguée de l'entendement et de la connaissance lorsqu'une confusion s'établit entre le réel et l'imaginaire, confusion qui engendre superstition et délire dans l'ordre ontologique (*Éthique I*) ou passivité, « passion » et inadéquation dans l'ordre existentiel (*Éthique III*). Cette distinction, condition de notre liberté, n'est possible que sur la base d'une connaissance exacte de la nature de cette imagination : or, et c'est un paradoxe qu'il importe de souligner, cette connaissance exacte de l'imagination la révèle, dans ce Scolie de la Proposition 17, comme une puissance affirmative et une vertu et non pas comme étant en elle-même source d'erreur et de vice, comme chez Descartes ou Pascal. L'imagination n'est pas vitupérée ni condamnée, mais élucidée comme puissance reproductrice qu'il convient de bien réfléchir comme telle, en la confrontant au réel existant. Spinoza n'envisage pas l'imagination comme absolument créatrice, parce que c'est l'esprit et la raison qui créent en forgeant des concepts et des « outils » nouveaux (cf. *TRE*) qui permettent à la connaissance de progresser. Si l'imagination se réfère à l'idée d'objets inexistantes alors elle « crée » : mais elle ne crée valablement que si l'esprit pose en même temps la distinction entre le réel et l'irréel.

En fait, la création des concepts et du système de l'*Éthique*, avec son souci du problème de la perfection du modèle (cf. *Éthique IV*, Préface), est la manifestation en acte du fait que, pour Spinoza, la raison et l'imagination sont ensemble indispensables à l'élaboration, c'est-à-dire à l'invention et à la création des voies qui conduisent « à la vraie vie de l'esprit » (comme dit le *TTP*).

52. C'est une théorie associative de la mémoire qui est ici développée. Le fondement de la mémoire est en effet l'imagination et l'association des images qu'elle rend possible.

Ce Scolie met en relief une importante conséquence : la mémoire (et l'imagination) repose sur un enchaînement des idées (identique à l'enchaînement des affections du corps) caractéristique de chaque individu, et lié à ses habitudes de pensée et d'actions. L'ordre et l'enchaînement des images sont singuliers, particuliers, uniques pour chaque individu. Spinoza réitère ici la distinction déjà faite dans l'Appendice d'*Éthique I* entre l'imagination et l'entendement : celui-ci enchaîne les idées « qui EXPLIQUENT la nature des choses » dont elles sont les idées, et cela par les causes premières, alors que l'imagination enchaîne « les IDÉES DES CHOSES extérieures » et des affections du corps. L'entendement, qui est le même chez tous, enchaîne objectivement des concepts qui rendent compte des choses,

alors que l'imagination enchaîne seulement les images des choses, dans leur singularité et leur immédiateté.

On le voit, de même que la Partie I écartait l'interprétation matérialiste (et spiritualiste) du monde, la Partie II écarte l'interprétation empiriste de la connaissance (et aussi l'interprétation idéaliste). L'association empirique des idées ou des images constitue la vie immédiate de l'individu, mais non pas la vie réfléchie, rationnelle et seconde.

53. Apparaît ici, avant même la théorie de la vérité et de la connaissance (à partir de la Prop. 32), le concept d'*idée de l'idée*. Il désigne en fait la conscience de soi inscrite dans toute conscience, c'est-à-dire toute connaissance ou idée. Spinoza décrit ce redoublement de la pensée en considérant l'essence même de cette pensée, c'est-à-dire l'« idée », sans la référer à son objet étendu : non que la pensée puisse exister sans le corps, mais on peut la décrire en elle-même. En ce cas, elle se donne comme réflexion, redoublement, et cela dans un acte unique, sans aucune régression à l'infini : savoir (c'est-à-dire avoir une idée, une connaissance, une conscience) c'est *ipso facto* savoir qu'on sait, puisque l'idée de l'idée (nous dirions : réflexivité) n'est pas accidentellement *ajoutée* à l'idée, elle en est la « forme », c'est-à-dire le contenu et le sens. C'est pour cette raison que Spinoza parle de l'union de l'esprit à son idée, c'est-à-dire de la conscience à la conscience de soi : il y a unité et non dualité, comme dans le cas de l'union de l'esprit et du corps. Nous montrerons plus loin l'identité entre l'idée de l'idée et la conscience, dans les textes mêmes de Spinoza.

54. Spinoza insiste sur ce fait : l'esprit est conscient des affections de son corps. Déjà dans l'Appendice de la Partie I il affirmait que tous les hommes « *ont le désir de rechercher ce qui leur est utile, et ils en sont conscients* » (*conscii*). Il identifie explicitement l'idée de l'idée et la conscience (non pas certes la connaissance vraie, adéquate). Cette identité de l'idée de l'idée et de la conscience sera clairement établie dans la Partie III (*Éthique* III, 9, Prop. et Dém., « *Mens sui conatus est conscia* » ; *Éthique* III, Déf. 3 : « *Per Affectum intelligo Corporis affectiones et simul harum affectionum ideas* », « *J'entends par Affect les affections du Corps... et en même temps que ces affections, leurs idées* »). Pour Spinoza, « être conscient » et « avoir l'idée de... en même temps que l'idée de cette idée » sont des formulations identiques. L'emploi du mot « idée » a pour but de se référer plus précisément au *contenu* de la conscience considérée. Le Scolie de la Proposition 9 de la Partie III est encore plus explicite : le désir est

l'appétit avec la conscience de lui-même (*cum conscientia*). Cette définition est reprise et mise en relief dans la Définition 1 des Affects, à la fin de la Partie III (cf. également nos n. 25 et 26 de cette Partie III).

55. Le fait que l'esprit soit conscient de son corps (et même : conscience du corps) n'implique pas qu'il y ait conscience des éléments distincts et organiques de ce corps. Celui-ci est l'objet de la conscience seulement en tant qu'il est l'individu global, en tant que structure et synthèse d'une certaine quantité de mouvement et de repos.

56. C'est toujours par l'esprit, c'est-à-dire dans l'ordre de la conscience, que s'effectue la relation au monde matériel : par la conscience des modifications du corps, et non pas directement par les objets extérieurs. Il ne suffit pas de dire que, chez Spinoza, c'est par notre corps que nous connaissons le monde : cet empirisme serait un contresens. Car c'est par la conscience et les idées du corps que nous sommes en relation avec le monde. N'oublions pas la règle méthodologique de la distinction radicale des attributs.

57. Spinoza établit une distinction très claire entre connaissance vraie (adéquate) de notre corps et conscience ou idée d'une modification corporelle. Cette Proposition n'a pas seulement pour but de limiter la valeur de la conscience et de la connaissance immédiate : elle a aussi pour résultat cette distinction entre conscience et connaissance vraie, en même temps que la mise en place d'une possibilité de passage entre la conscience (connaissance partielle, inadéquate) et la connaissance (connaissance complète, adéquate). Cf. Proposition suivante 29 et son Scolie. Nous retrouverons le déploiement de cette possibilité dans les Parties IV et V sur le passage de la servitude à la liberté.

58. L'idée de l'idée, c'est-à-dire une conscience de soi (et des modifications de son corps), n'est pas une connaissance adéquate. L'ignorance de soi n'est donc pas inconscience, mais conscience confuse et obscure (cf. n. 53 et 54 de cette Partie II). On ne peut, d'autre part, identifier idée de l'idée et réflexion, au sens où réflexion signifierait connaissance rationnelle, adéquate et vraie. L'idée de l'idée n'est la réflexion que comme redoublement, c'est-à-dire comme réflexivité première. Lorsque l'idée de l'idée est destinée à évoquer la méthode même de Spinoza, le texte est explicite (cf. *TRE*, § 38) : il s'agit alors, très précisément, de la « connaissance réflexive ».

59. Ce Scolie est la véritable clé de la théorie spinoziste de la connaissance, en même temps que de la théorie de la conscience.

L'esprit (Spinoza vient de le démontrer longuement depuis le début de la Partie II) est toujours conscient (il faut s'en souvenir en lisant la Partie III). Mais cette conscience est d'abord une conscience immédiate, c'est-à-dire une connaissance erronée de soi, de son corps et du monde. Mais cette conscience erronée, cette fausse conscience, n'est telle que dans l'attitude « empirique », celle qui résulte d'une détermination de soi par le monde extérieur (ou plutôt d'une perception de soi comme déterminé par autre chose que soi). C'est la perception et l'explication des choses par l'extérieur, de l'extérieur, et par les rencontres fortuites d'événements, qui entraînent une connaissance fautive de soi-même (et aussi du monde). Au contraire, si l'Esprit adopte une attitude réflexive, s'il se détermine de l'« intérieur », et s'efforce de comparer, de rassembler, de comprendre par l'entendement, alors il peut accéder à une connaissance vraie. Ainsi, en même temps qu'il opère la critique de la connaissance empirique et imaginative (sensualiste selon le XVIII^e siècle), Spinoza ouvre la possibilité de la connaissance vraie : on saisit l'importance considérable de cette doctrine de la connaissance « par l'intérieur » si l'on se souvient de la préface de cette Partie II où Spinoza se propose d'établir les conditions de notre félicité. Ici, il montre que sur la base même de la critique de la sensation et de l'image, et appuyé sur la description de l'esprit toujours conscient, le philosophe peut trouver dans la structure même de l'esprit humain les conditions de sa libération et de sa joie. Mais il convient de rappeler en même temps que cet esprit est par essence ancré dans un corps et dans un monde.

60. Appuhn, dans sa traduction, omet le terme *tantum* (*seulement*), risquant ainsi de produire un faux sens, ou, au moins, une obscurité qui n'existe pas dans le texte (cf. la n. 9 de la Partie III).

61. Seul un défaut de connaissance peut nous conduire à l'affirmation de la fragilité des choses, dites « contingentes et corruptibles » par la tradition religieuse. Si nous avons une connaissance adéquate des choses, nous pourrions en déterminer la durée, puisque celle-ci n'est pas distincte de l'essence de la chose, c'est-à-dire de la connaissance de son existence. Cf. Partie II, Définition 5 : « *La durée est la continuation indéfinie de l'existence.* »

62. Spinoza s'oppose explicitement à Descartes et cela sur trois plans simultanés. Spinoza conteste d'abord la théorie de l'*union* de l'âme et du corps, c'est-à-dire de la détermination d'un siège matériel de l'âme (*anima*) ; il conteste ensuite la théorie de la liberté comme acte de la volonté (il anticipe II, 49) ; enfin et surtout, par la médiation de cet exemple de la liberté, il conteste la théorie cartésienne

de l'erreur, théorie qui attribue celle-ci à une opération de la volonté. Spinoza définit au contraire l'erreur (ou la fausseté) comme un manque, une privation de connaissance. Vient ensuite l'exemple célèbre du Soleil. Son image reste à deux cents pieds, même si nous connaissons la distance réelle : c'est que l'erreur n'était pas inscrite dans cette image (accompagnée d'une décision arbitraire) ; elle consistait seulement dans l'absence d'une connaissance supplémentaire permettant de situer cette image, et de connaître la distance réelle par l'entendement, la comparaison et l'examen rationnel.

Dans le *TRE* (§§ 49, 50 sqq.), Spinoza se propose d'analyser les critères et la méthode de la connaissance vraie ; il oppose d'abord l'idée vraie à toutes les autres perceptions, c'est-à-dire aux idées fausses, aux idées dubitatives et aux fictions ; or, c'est la définition de l'idée fausse (ou erreur) qui permet de dégager l'essence de ces trois dernières perceptions. C'est pourquoi la Proposition 35 de la Partie II est au centre de la doctrine spinoziste de la connaissance : il n'existe que des idées vraies ou des idées fausses, et l'essence de l'erreur est l'*inadéquation*, c'est-à-dire la pensée confuse et mutilée, constituée par des idées « mutilées ou tronquées » (*TRE*, § 73).

63. Comme nous l'avons vu à propos des Définitions (n. 6 de la Partie I) et des Axiomes (n. 16, *ibid.*), c'est sur l'existence de « notions communes à tous les hommes » que repose la possibilité de la connaissance vraie et de l'argumentation. Ce qui est remarquable c'est que Spinoza ne déduit pas l'existence des notions communes à partir d'une théorie des idées innées ou des structures *a priori* de l'esprit, mais à partir de la considération rationnelle des corps matériels : il renvoie au Lemme II de la Partie II, qui affirme que « tous les corps ont par certains côtés quelque chose de commun », c'est-à-dire qu'ils s'accordent en certaines choses. Il ne s'agit pas d'une origine empirique des notions communes, mais d'une expression du monisme qui permet d'affirmer de l'attribut Pensée ce que la pensée a perçu dans l'attribut Étendue. Concrètement, cela signifie que c'est la nature même des choses et du monde (et non un privilège ou un vice de l'esprit) qui permet d'affirmer l'universalité de la Raison par la médiation des « notions communes ». Et la Proposition suivante, II, 39, passe effectivement de cette constatation de fait : il existe des notions communes à tous les hommes (*omnibus hominibus communes*) à la possibilité d'une connaissance adéquate. Notons en outre que ces « notions communes » sont, non pas des sceaux ou des « peintures muettes » mais bel et bien des idées : « ideas, sive notiones », des idées, c'est-à-dire des notions communes à tous. Cf. II, Déf. 3,

dans laquelle l'idée est définie comme un concept, c'est-à-dire non pas comme une réceptivité, mais comme une activité.

64. Spinoza, après avoir bien marqué la différence entre une connaissance imaginative, partielle et issue « de l'extérieur », et une connaissance adéquate issue « de l'intérieur » et de l'entendement, peut maintenant inscrire solidement la connaissance dans la Nature, comme il y a inscrit l'homme. Plus l'esprit comprendra que l'homme n'est pas un empire dans un empire (*Éthique* III, Préface), plus son corps et son existence seront conçus comme des êtres de la Nature, et plus la connaissance adéquate pourra s'étendre. Cette connaissance aura la même certitude réflexive tout au long de son développement, même si elle découle progressivement d'un enrichissement et d'un élargissement de notre connaissance des corps matériels. C'est ce que montrera la Proposition suivante (II, 40).

65. « *Præterea constaret, unde notiones illæ, quas Secundas vocant, et consequenter axiomata, quæ in iisdem fundantur...* » Nous retenons l'interprétation de Wolfson (*op. cit.*, t. II, p. 123) : les Axiomes fondent les notions secondes ; il faut rapporter *quæ* à *notiones... secundas*, et non pas à *axiomata* (comme le fait Appuhn en traduisant par : « ... les axiomes qui se fondent sur elles »). C'est que par *notions secondes* Spinoza entend non pas le sens scolastique (idées fondées sur les notions premières) mais le sens aristotélicien et maimonidien (idées démontrées syllogistiquement à partir d'axiomes, et acquérant la même certitude que les prémisses). Le *Traité* évoqué par Spinoza deux lignes plus loin est le *Traité de la Réforme de l'Entendement*.

66. Les Transcendants de la scolastique (Être, Chose, Quelque chose) ne sont donc, pour Spinoza, que des images génériques confuses, et ils sont radicalement distincts des notions communes qui sont les propriétés universelles des corps, clairement et distinctement pensées par l'entendement. Aux transcendants de la scolastique, s'opposent ici les notions dites Universelles : ce sont les concepts (comme Homme, Cheval, Chien), simples images génériques confuses, engendrées spécifiquement par chaque individu (et qu'il convient de ne pas confondre avec les Universaux, autre terme scolastique désignant les classes d'objets dans la logique aristotélicienne : genre, espèces, différences spécifiques, accidents).

67. Le problème de la classification et du dénombrement des formes de la connaissance a fait l'objet d'une analyse en progression constante chez Spinoza. Pour désigner ces formes, Spinoza emploie

deux termes : *modes* (*modos*) dans le *TRE* (§§ 18 et 19) et dans le *CT* (II, II, 4) ; *genres* (*genera*) dans l'*Éthique* (ici, en II, 40, Scol.).

Dans le *TRE*, la classification est quadripartite : 1° perception (c'est-à-dire représentation) acquise par *ouï-dire* ou par *signes*, c'est-à-dire médiata et appuyée sur la tradition et le langage verbal, véhiculé (« signes » désigne les mots chez Hobbes et chez Locke, c'est-à-dire les symboles ou σύμβολα, chez Aristote) ; 2° perception acquise par *expérience vague* (expression qu'on trouve chez Bacon), c'est-à-dire appuyée sur l'expérience empirique fortuite et variable ; 3° perception acquise par inférence d'une chose à une autre, mais non adéquatement ; 4° perception acquise par la connaissance de l'essence même de la chose ou de sa cause prochaine.

Dans le *Court Traité* (ouvrage postérieur et non pas antérieur au *TRE*), la classification est tripartite ; Spinoza distingue : 1° *l'opinion* ; 2° *la croyance* (qui est une inférence non fondée rationnellement et opérée seulement à partir de l'expérience extérieure ; elle fournit une « conviction née de raisonnement » mais non la connaissance de la chose même ; elle peut être vraie si son contenu correspond à l'objet, mais cette correspondance n'est pas rationnellement fondée) ; 3° enfin, *la connaissance claire* qui est la « jouissance de la chose elle-même » par appréhension de son essence.

Dans l'*Éthique*, le passage d'une classification quadripartite à une classification tripartite se confirme. Spinoza distingue ici :

1° La connaissance du premier genre dite « opinion » ou « imagination » et comportant la connaissance sensible qui est empirique, mutilée et confuse, ainsi que la connaissance par « signes », c'est-à-dire fondée sur la seule tradition et la seule connaissance verbale (orale ou écrite).

Ce « premier genre » rassemble les trois premiers modes du *TRE* (ouï-dire, expérience, inférence non fondée) et les deux premiers modes du *CT* (opinion, croyance), c'est-à-dire tous les modes de la connaissance empirique, essentiellement imaginaire, verbale, associative, c'est-à-dire acquise en extériorité selon *le cours ordinaire de la Nature*, et s'appuyant sur les « universaux » (simples images génériques). Cf. *Éthique* II, 48, Scol.

2° La connaissance du second genre qui est la connaissance vraiment rationnelle parce qu'elle s'appuie sur les « notions communes » (concepts généraux authentiques) et la connaissance adéquate. Cette connaissance est proprement la *Raison* (*Ratio*), et permet d'accéder à la vérité « de l'intérieur » (cf. *Éthique* II, 29, Scol. ; et la n. 59, ainsi que l'Appendice de la Partie I).

Ce sont ces deux premiers genres de la connaissance qui forment

l'armature fondamentale de la doctrine de Spinoza ; ils opposent l'*Imagination* et la *Raison* (*Imaginatio, Ratio*) comme l'Appendice de la Partie I opposait imagination et entendement. Ils résument et enveloppent toutes les classifications antérieures puisque l'*Imagination* recouvre l'opinion, la croyance et la croyance vraie (*CT*) ainsi que la connaissance par ouï-dire, par signes, par expérience vague, et la connaissance rationnelle non fondée (*TRE*) ; quant à la *Raison* (ici, dans l'*Éthique*), elle recouvre : la connaissance claire (*CT*), la connaissance par l'essence ou par la cause (*TRE*).

3^o Il reste à situer la connaissance du troisième genre. Elle est neuve par rapport au *CT* et au *TRE*, au moins dans sa formulation : c'est la *Science Intuitive*. Mais elle reste rationnelle : si elle va plus loin que la *Ratio* (deuxième genre), c'est qu'elle n'est jamais formelle, mais toujours essentielle, rigoureuse et intuitive, permettant ce que le *CT* appelait « la jouissance de la chose même » lorsque cette chose est le tout de l'Être, c'est-à-dire « Dieu » dans son rapport à l'essence même des choses.

Spinoza lui-même isole et met en relief ce troisième genre : « Outre ces deux genres de connaissance, il en existe un troisième... » C'est cette Science Intuitive qui sera déployée dans la Partie V de l'*Éthique*, à la fois comme jouissance cognitive et comme jouissance existentielle de l'Être.

Précisons le lieu d'où parle Spinoza : 1^o il a accédé à la *Science Intuitive* en écrivant l'*Éthique*, et AVANT d'en rédiger le texte dans sa forme définitive ; il sait ce qu'est la félicité (et l'unité substantielle du monde) lorsqu'il en déploie la doctrine ; 2^o tout au long de l'*Éthique*, le texte déploie une connaissance du *second genre*, c'est-à-dire rationnelle ; 3^o cette connaissance rigoureuse et rationnelle analyse aussi bien les structures vraies de la Nature que les comportements passifs et erronés des individus conduits par l'imagination, la superstition, l'ignorance ou l'erreur, c'est-à-dire vivant selon le premier genre de connaissance ; 4^o cette connaissance rationnelle de l'irrationnel (en l'homme) et de la rationalité de l'homme et de la Nature permet l'établissement d'une connaissance rationnelle intuitive, ontologique et globale, la *Science Intuitive*, à laquelle parvient le lecteur dans la Partie V. C'est la mise en œuvre de cet itinéraire qui, dans le mouvement même de son déploiement, établit et construit la « béatitude » qui avait été évoquée AVANT l'*Éthique* (dans le *Court Traité* comme « félicité » et dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, comme « vrai bien » et joie souveraine et parfaite, au § 1).

68. L'exemple figurait déjà dans le *TRE*, §§ 23, 24, et permettait la distinction essentielle suivante : connaissance sensible, répétitive

et imaginative, connaissance rationnelle empirique, connaissance rationnelle essentielle. Ici, dans l'*Éthique*, la connaissance rationnelle du second genre est toujours adéquate et procède par déduction d'essence.

69. La connaissance erronée (celle du premier genre), issue de l'imagination et de l'opinion, ne pouvait produire que l'erreur même, et non pas la connaissance de l'erreur comme telle (cf. Prop. 41). Au contraire, les connaissances du deuxième et du troisième genre fournissent et la connaissance vraie, et la connaissance du vrai et du faux comme tels. La positivité précède toujours la négativité, l'intégralité d'une essence ou d'un acte précède toujours et permet de distinguer le vrai et le faux, l'adéquat (intégral) et l'inadéquat (partiel).

70. Cf. n. 53 de cette Partie II. La réflexivité de l'idée n'est pas une régression à l'infini, mais l'essence même de la pensée. Ici, Spinoza renforce cette doctrine en insistant sur l'indubitabilité de l'idée vraie : l'idée adéquate est non seulement consciente d'elle-même comme idée, mais encore consciente de sa propre certitude comme idée vraie. Ce fait découle de l'essence même de l'idée, c'est-à-dire de cet acte qu'est l'intellection (*intelligere*) : un mode actif du penser, et non un objet psychique qu'il serait possible d'examiner de l'extérieur dans sa passivité (« *comme une peinture muette sur un tableau* »). Ici, Spinoza combat simultanément la théorie cartésienne de l'idée et la théorie cartésienne de la possibilité du doute, les deux théories étant liées. Cette critique spinoziste s'annonçait dès le *TRE* (§ 36) où le philosophe récusait l'utilité et la validité d'un recours à des *signes* pour discerner et contrôler la validité d'une idée vraie. Le doute ni le recours aux signes ne sont possibles dès lors que la vérité et l'activité rationnelles sont définies d'une manière *réflexive*. Cf. *TRE*, § 38 : « *La méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive, ou l'idée de l'idée...* » ; et, plus précisément, « *la connaissance réflexive de l'idée de l'Être le plus parfait* ».

71. Cette métaphore de la lumière et des ténèbres confirme notre remarque de la n. 69 : la positivité du vrai précède la négativité du faux. Mieux : seule la pleine positivité (de la lumière et de la vérité) fait connaître et cette positivité et la négativité.

Ce Scolie de II, 43 est donc l'analyse du fondement même de la doctrine spinoziste de la vérité : il réside, on l'a vu, dans la structure à la fois réflexive et immédiate de l'esprit conçu non comme chose mais comme acte.

72. Cette distinction anticipe celle qui sera faite en conclusion de l'*Éthique* (en V, 42, Scol.) entre le sage et l'ignorant. Elle révèle clairement que la théorie de la vérité et la recherche de la connaissance vraie ont une signification existentielle : la raison n'est pas sa propre fin, mais l'instrument privilégié de l'éthique, c'est-à-dire de la construction d'une vie heureuse et substantielle.

Cette signification existentielle de la connaissance est confirmée par trois faits : 1° au paragraphe précédent du Scolie, Spinoza rapporte le vrai au faux, comme l'être au non-être, assignant ainsi comme un sens ontologique et existentiel à la recherche du vrai (idée réitérée en V, 42, Scol. : sitôt que l'ignorant cesse de pâtir, il cesse d'être) ; 2° en *Éthique* IV, la connaissance vraie n'est que l'instrument de la libération, c'est-à-dire du passage de la servitude à la liberté ; à ce titre, elle est une « vertu », une force, et cela, en tant qu'elle est une médiation vers la béatitude ; 3° à la fin de ce Scolie de II, 43, Spinoza montre que, en tant qu'il connaît le vrai, notre Esprit est une partie de l'entendement infini de Dieu (importante affirmation réitérée en V, 40, Scol.). Par là Spinoza annonce le sens profond de l'itinéraire qu'il trace : élever l'Esprit à un véritable niveau ontologique, et cela, par la connaissance philosophique. Ce niveau ontologique (décrit en *Éthique* V) est d'ailleurs existentiel puisque l'Amour de « Dieu » est une béatitude.

73. Toute cette analyse de la connaissance empirique incomplète, fortuite et passive, montre que Spinoza identifie ignorance et contingence. C'est par elle-même que la Raison, comme mise en œuvre d'une connaissance essentielle, intégrale et adéquate, a pour fonction de dégager ce qui, dans les choses, est nécessaire, c'est-à-dire à la fois fondé, connu et permanent.

74. Cette *espèce d'éternité* que la Raison sait percevoir dans les choses n'a rien de commun avec l'immortalité (qui serait la continuation indéfinie de l'existence dans le temps, après la mort). L'éternité est le contenu ou la signification de nécessité des objets considérés ; la raison pense d'abord selon la nécessité (connaissance du deuxième genre), puis elle rapporte cette nécessité à « Dieu » comme totalité naturelle infinie et intemporelle (connaissance du troisième genre) : la nécessité interne des choses est alors saisie comme « éternité », c'est-à-dire existence connue dans son essence sans référence au temps ni à la durée. Cette « éternité » concerne toutes les choses, tous les êtres, en ce qu'ils ont de commun et d'essentiel. L'éternité est donc ici, en *Éthique* II, une sorte

d'aperception gnoséologique, une sorte de relation cognitive entre l'homme et le monde.

Ainsi, après avoir établi sa doctrine de la connaissance (et en avoir laissé pressentir la portée existentielle), Spinoza met en évidence le rapport privilégié de la connaissance adéquate et de l'éternité. C'est un rapport d'implication. C'est que l'intention du philosophe est de relier la connaissance philosophique à Dieu, autre nom de l'éternité et de la vérité. Le lien du philosophe à « Dieu », bien explicité en *Éthique* IV et V, est l'expression la plus haute, et la plus « ontologique », de ce lien du sage à la vérité et à l'être, lien qui fut établi à l'occasion de la définition du vrai (Prop. II, 43, avec son Scol., et n. 72).

Notons une nuance importante : dans la Déf. 8 de la Partie I (qui porte sur le *Deus sive Natura*), Spinoza définit l'éternité elle-même, c'est-à-dire l'existence de l'être nécessaire. Ici, parce qu'il s'agit de l'Esprit humain, Spinoza évoque une *certaine espèce d'éternité* ; c'est que l'homme n'est qu'une partie de la Nature, son existence n'est pas impliquée dans son essence (comme Dieu), et c'est pourtant comme tel qu'il est en mesure de transcender le temps et d'accéder, hors temps, à la vérité et à l'être (cf. n. 15 de la Partie I).

75. *Certo modo* : modalité précise, singulière, particulière, et non pas : une modalité quelconque (cf. n. 63 de la Partie I).

La doctrine spinoziste peut maintenant s'exprimer dans toute sa force : toute chose, bien comprise et bien connue, implique l'essence de Dieu, c'est-à-dire du tout de l'Être. Et cela aussi bien du point de vue de l'essence, que du point de vue de l'existence d'une chose singulière dont la force (*vis*) d'exister se fonde en Dieu, c'est-à-dire en l'Être.

76. Spinoza, avançant lentement et rigoureusement, récuse le scepticisme ontologique (comme il a récusé plus haut le scepticisme gnoséologique). De même que l'idée vraie, adéquate, est son propre critère et n'admet pas le doute, de même la connaissance de Dieu (impliquée en toute connaissance particulière ou totale) est elle-même adéquate et exclut le doute. Le doute à l'égard de l'essence de Dieu n'est pas possible dès lors qu'on se situe dans l'ordre de la connaissance des essences et non dans celui des successions fortuites et empiriques, c'est-à-dire sur le plan cosmologique, celui de la connaissance en extériorité.

Nous traduisons *omnibus commune* (deux lignes plus haut) par *commun à toutes choses* et non *commun à tous*, suivant en cela la traduction de Gueroult et de Caillois.

77. Cette Démonstration confirme notre interprétation des premières Propositions de la Partie II, relatives à la connaissance du corps et du monde : Spinoza, en évoquant la connaissance *inadéquate* du corps ou des objets, insistait sur le fait qu'il fallait passer par l'idée des affections du corps pour connaître ce corps et ce monde. Son propos n'était pas sceptique mais méthodologique. Il ouvrait la possibilité d'une connaissance adéquate de ce corps et de ce monde, et il annonçait l'étude des conditions de possibilité de cette connaissance (les trois genres de la connaissance et la théorie de l'idée adéquate).

C'est sur cette base que peut s'établir la présente Proposition 47, ainsi que le début de sa Démonstration.

Ainsi la théorie anthropologique du début de la Partie II est la préparation de la doctrine selon laquelle une connaissance adéquate de Dieu existe en l'Esprit humain, et cela dans la mesure même où cet Esprit est l'idée d'un Corps et d'un monde, et aussi l'idée des affections d'un Corps faisant partie intégrante d'un monde unique, la Nature.

78. Ce Scolie insiste sur la double signification ultime de cette Partie II. D'une part, il s'agit de rappeler et d'établir que l'essence de Dieu et son éternité sont connues de tous ; c'est le recours aux images qui occulte cette connaissance toujours possible (c'est aussi l'inadéquation de notre dénomination des choses). Déjà, dans le *TRE*, § 44, Spinoza affirmait que jamais l'on ne douterait de la vérité si l'on avançait dans la connaissance selon l'ordre convenable et la norme de l'idée vraie, puisque celle-ci se révèle à elle-même ; la critique spinoziste du cartésianisme est beaucoup plus radicale qu'on ne le reconnaît ordinairement. D'autre part (et c'est la seconde signification de ce Scol. de II, 47) il s'agit de montrer que toute la Partie II, réalisant le programme de sa préface (ne connaître des conséquences de la substance, que celles qui nous conduiront à la béatitude), fut amenée à réinscrire les choses dans l'éternité de l'Être et dans l'éternité de l'Esprit humain : désormais, le déploiement de la connaissance rationnelle (*ratio*) dans les Parties III et IV se fera intégralement en référence à l'être total de la Nature, et dans la perspective d'un approfondissement de la nature et des conséquences de la connaissance intuitive (*Scientia intuitiva*). Tout le système de l'homme et de la connaissance (c'est-à-dire de la Partie II) débouche sur une nouvelle référence à l'Être, opérée à un niveau plus « intérieur » que dans la Partie I, et annonçant une perfection toujours plus haute (cf. Parties IV et V, ainsi que les notes qui s'y réfèrent).

Précisons que la « *connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu* » qui est évoquée au début du Scolie n'est pas réservée à la seule connaissance du troisième genre, bien que celle-ci soit indispensable à l'achèvement de cette connaissance : en effet, la connaissance rationnelle du deuxième genre, par idées adéquates et notions communes, doit également intervenir dans la définition et l'enchaînement des idées et des choses qui font partie de Dieu, c'est-à-dire du tout de la Nature. Nous ne suivons pas Wolfson lorsqu'il voit dans la Proposition 46 de la Partie II, la définition de l'objet de la connaissance du deuxième genre, et dans la Prop. 47 la définition de l'objet de la connaissance du troisième genre. C'est le système entier de la connaissance adéquate qui va, en se déroulant, conduire le lecteur actif vers une appréhension de l'Être toujours plus rationnelle et toujours plus intuitive, seule voie de sagesse permettant l'accès à une perfection plus haute encore (Part. IV et V) et toujours plus profondément et plus intérieurement référée à l'Être.

79. Ce Scolie ainsi que la Proposition qu'il commente constituent la critique de l'idée de faculté. Après avoir établi sa théorie de la connaissance et fondé la possibilité de connaître l'Être en vérité, Spinoza se propose de critiquer la théorie cartésienne de l'erreur, et ce sera l'objet de la Proposition 49. Auparavant, Spinoza doit montrer que l'affirmation même d'une volonté est impossible : c'est l'objet de la présente Proposition 48, avec son Scolie.

Cette critique de l'idée de faculté est d'une importance considérable : mais le XVIII^e siècle n'aura pas su en tenir compte puisque toute la philosophie de Kant est encore fondée sur la théorie cartésienne et scolastique des facultés. Il faudra attendre le XX^e siècle et la phénoménologie pour reconnaître la validité d'une telle critique.

Pour Spinoza, une « faculté » n'est qu'une potentialité, alors que l'Esprit humain est idée *actuelle* d'un être *actuel*, le Corps. Cette potentialité fictive est une pure abstraction, une notion universelle issue en fait des images des objets, et laissée à son état d'idée confuse et d'image générique. En réalité, une « faculté » est une notion purement verbale qui résout les problèmes par le recours à l'ignorance et « aux signes » : la lapidité est à la pierre comme l'abstrait fictif et verbal est au concret réel et singulier. La faculté n'est pas loin de la vertu dormitive. Seuls existent des actes singuliers de volition.

80. Spinoza distingue explicitement volonté et désir : le premier terme n'est qu'une abstraction fictive (au service d'une doctrine erronée de la liberté et de la vérité) tandis que le second terme *cupiditas* désigne l'effort concret par lequel l'individu poursuit des objets.

Certains commentateurs, voulant identifier malgré tout volonté et désir, évoquent le Scolie de la Proposition 9 de la Partie III, dans lequel Spinoza affirme que le *Conatus*, rapporté à l'Esprit seul, est appelé « volonté », le Désir se rapportant à l'Esprit et au Corps.

En réalité, il convient de procéder de façon inverse : c'est cette Proposition 48 de la Partie II, avec son Scolie, qui permet d'éclairer *Éthique* III, 9, Scol. Ce que dira Spinoza, dans ce Scolie, c'est seulement que, dans le vocabulaire courant, on appelle Volonté cela qui est en réalité le Désir, opérant ainsi une impossible séparation entre l'Esprit et le Corps, isolant l'Esprit par abstraction, et, dans cet Esprit, isolant encore une faculté de vouloir, par une nouvelle abstraction (cf. n. 26 de la Partie III).

81. Dans cette Proposition 49, Spinoza poursuit cette analyse finale d'*Éthique* II où, pour opérer la critique du libre arbitre cartésien, il montre : *a/* qu'il n'existe pas de *faculté* de vouloir (Prop. 48) ; *b/* que l'acte de volition n'est pas distinct du concept (la présente Prop. 49) ; *c/* que l'entendement et la volonté sont identiques (Corollaire suivant) ; *d/* qu'il n'existe donc pas de liberté au sens traditionnel du terme (le Scolie final).

Cette Démonstration de la Proposition 49 confirme la conception spinoziste de la volonté (*voluntas*) : le terme désigne exclusivement l'affirmation d'un contenu conceptuel, tandis que le désir (*cupiditas*) désigne la poursuite d'un objet, dans l'ordre de l'action. Cette conception de la volonté s'oppose implicitement à celle de Descartes qui est explicitement cité dans la Lettre 2 à Oldenburg et la Lettre 21 à Blyenbergh. Remarquons enfin que l'identification de la volition affirmative et du contenu conceptuel affirmé repose sur la doctrine même de l'idée comme concept, c'est-à-dire *acte* de la pensée, et non image rétinienne ou cérébrale (cf. dernières lignes du Scol. de la Prop. 48, ainsi que la Déf. 3 de la Partie II).

82. C'est la troisième étape de la critique du libre arbitre (cf. n. 81). Cette identification de la volonté et de l'entendement en l'esprit humain est la conséquence, l'extension, et l'homologue de l'identification de la volonté et de l'entendement en « Dieu » (cf. I, 17, Scol., ainsi que la n. 49). L'unité de la doctrine spinoziste se fonde sur sa conception unitaire de la Pensée : dans l'ordre de l'attribut, ou dans l'ordre de l'individu humain singulier (mode fini), c'est l'acte de penser qui s'exprime dans chacune des modalités singulières de cet acte, telles que l'acte de comprendre, de vouloir, d'imaginer, de désirer.

83. Ce Scolie est fort développé et rigoureusement argumenté ; de plus, il est la dernière analyse de la Partie II. Comme, en outre,

il réfléchit sur la critique du libre arbitre, on peut le considérer comme un Appendice de la Partie II, symétrique de l'Appendice de la Partie I qui, faisant la critique du finalisme, réfléchissait sur l'absence de libre arbitre et de contingence en Dieu. Cet Appendice d'*Éthique* I pouvait d'ailleurs être considéré comme le Scolie de I, 36, symétrique de notre présent Scolie de II, 49. En réalité, la distinction Appendice/Scolie est ici purement formelle, verbale, et seul importe le contenu : *Éthique* I et *Éthique* II se terminent par une critique de la contingence, critique passant progressivement du plan cosmique au plan humain selon la rigueur de l'enchaînement et de l'imbrication des domaines de l'Être.

Mais, ne l'oublions pas (cf. la n. 78 de cette Partie), cette critique de la contingence a pour but de mieux fonder l'insertion dans l'Être, c'est-à-dire la fondation de « l'homme libre » (décrit dans les Parties IV et V) et l'instauration de la vie philosophique (cf. *Éthique* II, 49, Scol., ainsi que notre n. 85).

84. C'est par la médiation de l'analyse critique de l'erreur et de ses causes que Spinoza a établi sa doctrine unitaire et actualiste de l'esprit. C'était la démarche adoptée par Descartes pour établir sa doctrine de la volonté infinie. Mais, chez Spinoza, la théorie de l'idée fautive repose sur une appréhension *préalable* de la vérité et de l'idée adéquate (cf. II, 42, et II, 43, ainsi que son Scolie) directement perçue comme activité et certitude. C'est pourquoi la connaissance de la vérité a une portée ontologique : l'homme qui connaît (en vérité) existe *plus*, a *plus d'être*, que l'homme qui est dans l'erreur ou dans l'ignorance (cf. *Éthique* II, 43, Scol., qui éclaire la même question). La vérité est positivité, et non pas simplement privation d'incertitude. Dans la Lettre 2 à Oldenburg, Spinoza relève trois erreurs dans la philosophie de Descartes, et il les énonce dans l'ordre suivant : il s'éloigne considérablement de la connaissance de la cause première, il ne connaît pas la vraie nature de l'esprit humain (*Mens*), il ne s'est pas avisé de la vraie cause de l'erreur. Ce lien entre la problématique de l'erreur et la problématique du libre arbitre s'exprime également en *Éthique* II, 35 (théorie de la fausseté) et en son Scolie (exemple d'idée fautive : la liberté comme volonté contingente).

85. ... *ad vitam sapienter instituendam*. La véritable doctrine de la volonté a une portée à la fois spéculative et éthique, et c'est la visée de la sagesse et de la vie philosophique qui commande la visée de la vérité.

86. Cette réflexion sur la théorie de l'idée (comme acte et *concept* de l'esprit et non comme peinture muette ou trace passive) constitue

le pivot et le fondement de tout ce Scolie. Celui-ci, en effet, se divise en trois parties : *a/* le rappel de la portée éthique et ontologique de l'idée vraie (cf. plus haut, n. 84) ; *b/* le développement des « remarques » sur l'idée vraie ; *c/* la réponse aux objections ; *d/* les avantages éthiques de cette doctrine.

C'est à propos du point *b* (l'idée comme acte) que Spinoza rappelle l'importante distinction méthodologique entre les images, les mots et les idées. Les mots et les images ne sont que des mouvements du corps (fin du § ; cf. la connaissance du premier genre, en *Éthique* II, 40, Scol. 2). Seules les idées sont du domaine de l'esprit, mais à la condition de les considérer comme des actes et non comme des choses (*peintures muettes* comme en fait chez Descartes, ou mouvement du corps, comme chez Hobbes). C'est cette même distinction que Spinoza faisait quand il opposait l'imagination et l'entendement (Appendice de la Partie I) ou bien la détermination de la pensée selon l'extérieur (*l'ordre commun de la nature*) et sa détermination selon l'intérieur (*Éthique* II, 29, Scol.). Pour ne pas tomber dans cette confusion de l'esprit avec une chose, il faut se référer à l'opposition des attributs de la Pensée et de l'Étendue (fin du 2^e § du présent Scol. d'*Éthique* II, 49) : la nature de la Pensée n'enveloppe en rien le concept d'Étendue. Ainsi, tous les points doctrinaux sont bien noués : théorie des attributs, activité de l'Esprit, unicité de cet Esprit, théorie privative de la fausseté, théorie actualiste de l'Esprit (sans facultés), critique du libre arbitre, portée pratique et éthique de cette doctrine gnoséologique, prolongeant et déployant la portée pratique de la théorie des attributs.

87. C'est le deuxième des trois points annoncés par Spinoza et le troisième des quatre thèmes effectivement traités dans ce Scolie. Les objections sont au nombre de quatre et sont toutes implicitement tirées de la doctrine cartésienne.

88. *Somniare*. Signifie rêver, mais aussi délirer, extravaguer. Nous retenons « extravagance » en raison de l'évocation phonétique et imaginative de la connaissance par « expérience vague », flottante et imaginative.

89. C'est là le fondement de la première objection, et aussi de son caractère irrecevable : la définition de la volonté comme faculté, c'est-à-dire en fait comme universel abstrait et être verbal, ou d'imagination.

90. La pseudo-suspension du jugement n'est en fait que l'appréhension de l'inadéquation (pensée confuse et tronquée). Et c'est

toujours la « libre volonté » qui est l'enjeu de cette analyse gnoséologique.

91. *In somnis experimur*. Spinoza s'appuie souvent sur une critique du rêve ; ou il utilise souvent la métaphore du rêve pour désigner la pensée inadéquate.

92. Dans cette réponse à la troisième objection, Spinoza rapporte la volonté au contenu singulier des idées qu'elle affirme. À ce titre, chaque volition est singulière et distincte (comme chacune des idées qu'on peut affirmer) ; chaque volition contient par conséquent plus ou moins de réalité, plus ou moins de perfection, constituant ainsi un acte original et non pas l'opération anonyme d'une faculté toujours identique à elle-même dans son abstraction.

93. À la quatrième objection (l'équilibre des déterminismes entraînerait la mort par inaction), Spinoza répond par une ironique incompréhension : il ne sait pas juger les actions déraisonnables des enfants, des sots et des déments (*pueri, stulti, vesani*). Notons que ces trois exemples peuvent évoquer les trois exemples de Maïmonide qui réserve l'enseignement rationnel à ceux qui en sont capables, et l'enseignement par voie traditionnelle « *aux enfants, aux femmes et aux fous* » (*Moreh Nevoukim*, I, 35, cité par Wolfson, *op. cit.*, II, p. 179). Notons aussi que Spinoza n'inclut pas l'exemple de la femme dans cette illustration de la vie irrationnelle. (Il n'en exprime pas moins, ailleurs, un préjugé à l'égard des femmes, auxquelles il dénie la capacité de gouverner ; cf. *TP*, chap. XI, § 4.)

94. La dernière partie du Scolie concerne l'« utilité » de la doctrine pour la vie, c'est-à-dire les implications existentielles et éthiques de cette théorie du vouloir. Ces implications sont au nombre de quatre. La première implication de la négation de la contingence et du libre arbitre est la définition de la « *suprême félicité* », c'est-à-dire de la béatitude, comme étant d'une part la tranquillité d'âme et d'autre part la connaissance de Dieu, c'est-à-dire l'insertion dans l'Être (cf. notre n. 78 de cette Partie II). La nouvelle doctrine de la liberté est destinée, aux yeux de Spinoza, à rendre plus intérieure la relation de l'homme à l'Être, et donc plus substantielle sa manière d'être.

Notons que la remarque sur *amor* et *pietas* est en réalité une anticipation de la Partie IV et n'a pas encore fait l'objet d'une démonstration. Nous traduisons *pietas* par *moralité* car Spinoza définit la *pietas* comme une générosité (*Éthique* IV, 37, Scol.) et la distingue de la *Religio* (*Éthique* IV, App. 15).

95. La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même (cf. toute la Partie IV, ainsi que la dernière Proposition de l'*Éthique* : V, 42).

96. La sagesse du philosophe dans l'épreuve, pourquoi faudrait-il nécessairement la rapporter au stoïcisme, comme le veulent certains commentateurs ? Cette deuxième implication ne prend tout son sens et son originalité que rapportée à la première implication, c'est-à-dire la béatitude, qui est la forme la plus haute de la joie.

97. Ces conséquences qui forment la troisième implication éthique de la théorie de la volonté constituent une morale concrète et sociale extrêmement élaborée, qui sera démontrée et développée dans la Partie IV, notamment dans les trente-deux chapitres qui concluent et synthétisent cette Partie IV.

Notons que Spinoza annonce cette étude pour une « troisième partie ». Il s'agit ou d'une erreur ou d'un plan ancien de l'*Éthique* qui rassemblait en une seule partie les actuelles Parties III et IV. À la fin du présent Scolie, Spinoza annonce qu'il achève ainsi la Partie II.

98. La quatrième implication pratique de la théorie du vouloir est une politique, simplement évoquée en *Éthique* IV, 73, et déployée plus précisément dans le *Traité politique*.

Remarquons que cette politique définira les conditions de l'action libre (*libere... agent*), de même que la Partie IV de l'*Éthique* décrit l'action et l'attitude de *l'homme libre* (*homo liber*), tandis que la Partie V est consacrée à la liberté humaine (*libertate humana*).

On le voit, la critique du libre arbitre (dans la Nature et dans l'homme) est destinée non seulement à insérer l'homme dans l'Être (comme nous l'avons vu dans les notes précédentes) mais encore à fonder une doctrine plus rigoureuse de la liberté : dès cette Partie II, Spinoza laisse donc percevoir l'identité ou l'implication réciproque de la béatitude et de la liberté (cf. *Éthique* V, 36, Scol. : *Beatitudo seu libertas*).

99. Dans cette conclusion de la Partie II, Spinoza rejoint la préface qui ouvrait cette Partie. Il souhaite, en outre, TRANSMETTRE (*tradidisse*) une doctrine, qui, dans la suite de l'*Éthique*, ne sera d'ailleurs établie qu'en partie (*partim*). Spinoza s'appuyant toujours sur la certitude et la démonstration annonce ainsi non pas une doctrine partiellement démontrée, mais une doctrine rigoureuse, partiellement exposée. C'est un autre écho à la préface de la Partie II.

NOTES DE LA PARTIE III

1. Spinoza écrit : *affectuum*, génitif pluriel d'*affectus*. Dans l'*Éthique*, c'est la première occurrence de ce terme, qui intervient donc en un lieu particulièrement important puisqu'il s'agit du titre même de la Partie III. L'ouvrage informatisé de Michel Guéret, André Robinet et Paul Tombeur, si précieux par ailleurs, ne fait apparaître ce terme qu'au niveau de la Préface (*Spinoza, Ethica : concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, publications du CETE-DOC, Université catholique de Louvain, Louvain, 1977).

Revenons au titre. Il marque bien évidemment tout le contenu de la Partie qui s'annonce, mais il a également une valeur décisive pour toute la suite de l'*Éthique* et donc le sens même de l'ouvrage. Il éclaire (et donc sa traduction avec lui) toute la portée et la signification de l'itinéraire qui va conduire le lecteur de la passivité à l'activité et à la joie.

Nous traduirons toujours *affectus* par AFFECT, et nous réserverons le terme français AFFECTION pour le latin *affectio*. Voici les raisons qui nous conduisent à exclure la traduction d'*affectus* par « affection » retenue par Ch. Appuhn (auquel nous sommes tant redevables en France) en 1904.

Pour comprendre la doctrine spinoziste de l'affectivité, il convient de conserver le parallélisme des deux termes sans pour autant les confondre, puisqu'ils entrent TOUS DEUX, à des titres divers, dans la définition de l'*affectus* : celui-ci est en effet l'idée d'une *affectio* du corps (*Éthique* III, 9, Dém., sur laquelle nous reviendrons plus loin). Ainsi, fort clairement, l'affect est l'idée d'une affection du corps. Si l'on ne disposait que d'un seul terme, AFFECTION, pour traduire les deux termes latins, on aboutirait à la confusion suivante : l'affection serait l'idée d'une affection du corps, selon une définition à la fois confuse et ambiguë, dans un esprit étranger à la rigueur des enchaînements et des concepts de l'*Éthique*. Le terme AFFECTION aurait simultanément deux significations exclusives (selon l'attribut Pensée et selon l'attribut Étendue) ou une seule signification vague et flottante, orientable selon l'intention du lecteur ou son imagination. Or, c'est précisément cette ambiguïté du langage et cette connaissance vague que Spinoza s'efforce de combattre par sa méthode dite « géométrique » qui implique des définitions précises, complètes et exclusives. Or, l'*affectus* est une conscience : l'esprit est toujours conscient du *conatus* et des idées, claires ou confuses, qui constituent cet esprit (*Éthique* III, 9), et l'AFFECT est l'idée (claire

ou confuse) d'une modification du corps. C'est pour bien marquer cette distinction entre l'ordre de l'esprit (et par conséquent de l'affectivité) et l'ordre des corps, qu'il est indispensable de réserver AFFECTION (modification) pour *affectio*, et AFFECT pour *affectus*, le premier terme concernant le corps, tandis que le second concerne la conscience qu'en prend l'esprit. L'AFFECT, vécu par l'esprit (*mens*), est toujours la conscience (ou « idée ») d'une AFFECTION, c'est-à-dire d'un événement marquant le corps. Si l'on se reporte à la Partie I, la cohérence lexicale du spinozisme n'est pas en défaut. Car *affectio* y désigne soit les affections de la substance (I, Déf. 5) comme modes, soit les affections des attributs (I, 25, Corol.) comme choses particulières. L'importance de l'affection de l'Être comme modes ou choses singulières, la portée ontologique de ce concept dans le système moniste de Spinoza interdisent qu'on en occulte la spécificité par un emploi ambigu et indéterminé du terme *affectio*. Il ne saurait désigner à la fois cette modification singulière qu'est une chose ou un individu, et l'idée de cette modification en tant qu'un esprit en est conscient. C'est la distinction entre l'affect et l'affection qui permet de comprendre comment l'esprit individuel peut être à la fois une AFFECTION-MODIFICATION de la substance (attribut Pensée) et un AFFECT-CONSCIENCE (idée d'une affection-modification de ce mode singulier qu'est le corps). L'*affectio* (de la Pensée ou de l'Étendue) désigne toujours une modification, tandis que l'*affectus* (exclusivement réservé à l'esprit singulier) désigne toujours l'idée, c'est-à-dire la conscience d'une modification, lorsque cette modification est celle du Corps. Notons en outre que, dès l'Appendice de la Partie I, Spinoza affirme explicitement le lien entre appétit et conscience : « *Tous ont le désir de rechercher ce qui leur est utile et ils en sont conscients* » (*cujus rei sunt conscii*). Cf. également *Éthique*, III, 9, Scolie.

Pour les mêmes raisons de fidélité à la rigueur conceptuelle et lexicale de l'*Éthique*, nous avons exclu la traduction d'*affectus* par « passion » (comme dans la traduction de l'*Éthique* par Lanzenberg ou par Guérinot). C'est que l'*affectus* peut être actif, ce qui serait impossible et contradictoire si ce terme était traduit par « passion ». En effet, la Définition 3 de la Partie III implique que l'affect peut accroître la PUISSANCE D'AGIR du Corps ; mieux : si nous en formons une idée adéquate, cet affect se nomme ACTION (*actio*) ; dans les autres cas, c'est-à-dire seulement dans la passivité, il se nomme PASSION (*passio*). Notons que même la Tristesse, comme passage à une perfection moindre, est un acte : *Éthique* III, Déf. des Affects 3 (*Tristitia autem affectus actus est*). Traduire *affectus* par « passion » conduirait à un contresens sur le spinozisme. L'homme étant

nécessairement « idée du corps » et donc affect, comment la libération visée dans *Éthique* IV et V serait-elle possible si l'*affectus* était exclusivement PASSION, c'est-à-dire passivité ? Comment la liberté elle-même serait-elle possible et comment pourrait-on comprendre notamment la Proposition 3 de la Partie V : « *Un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte* » ? À l'évidence, deux termes distincts s'imposent pour traduire *affectus* et *passio*.

Un autre argument pour éviter « passion » comme équivalent d'*affectus* consiste en ce simple fait que Spinoza connaît et utilise précisément le terme latin qui correspond à cet équivalent français : quand Spinoza veut dire PASSION, il dit *passio*. Pour toute hypothèse de traduction d'un terme latin X, nous devons nous demander s'il n'existe pas dans l'*Éthique* un autre terme latin Y qui correspond mieux, en fait, à la traduction envisagée pour X.

C'est pour cette raison (et selon cette méthode) que nous excluons également la traduction d'*affectus* par « sentiment », comme le propose Roland Caillois dans sa traduction de la Pléiade. En effet, Spinoza écrit dans le Scolie de la Proposition 23 de la Partie V (si souvent cité et si important) : « ... *nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels.* » C'est que l'Esprit « SENT » avec autant de force ce qu'il conçoit activement par l'entendement et ce qu'il se remémore. Et c'est le verbe *sentire* qui est utilisé ici et qui signifie percevoir par les sens ou par l'esprit. Le terme « SENTIMENT », qui dérive de ce verbe, ne peut donc être employé que dans ces cas spécifiques où Spinoza évoque explicitement la perception active par l'entendement. On pourrait dire, en langue spinoziste, que nous avons le SENTIMENT de notre éternité.

Mais le terme « SENTIMENT » perd son sens et sa force s'il désigne aussi l'*affectus* : il pourrait être passif et passionnel, et correspondre à une modification du corps. Or, le sentiment de notre éternité se déduit de l'idée et de « *l'essence du Corps sous l'espèce de l'éternité* » (*Éthique* V, 23, Scol.). Il ne saurait être l'idée d'une modification empirique ou affection du corps, c'est-à-dire un affect. L'*affectus* (décrit dans la Partie III) est de l'ordre de la durée empirique et ne peut donc être traduit par un terme exprimant la conscience et la perception de notre éternité. D'ailleurs, en analysant les affects, Spinoza n'utilise jamais un vocabulaire dérivant de *sentire*.

Certes, R. Caillois se réfère au bel ouvrage de Ribot : *La Logique des sentiments*. Mais on peut aussi, comme le fait Appuhn, évoquer Ribot pour marquer la différence entre le SENTIMENT et ce que Spinoza appelle *affectus*. Ajoutons ceci : quant au contenu de sa psychologie,

Ribot se voulait spinoziste et définissait le sentiment comme la conscience d'une tendance ; c'est l'histoire même du langage, et notamment du terme SENTIMENT qui empêche Ribot d'exprimer exactement et sa doctrine et celle du philosophe qu'il admirait tant. Les écrivains français du XVII^e et du XVIII^e siècle utilisent de préférence le terme PASSION pour désigner et critiquer la passivité affective et le terme SENTIMENT pour désigner une opinion et un jugement de l'esprit (p. ex., pour *passion*, La Rochefoucauld, *Maximes* de 5 à 12, 259, 277 ; pour *sentiment*, La Rochefoucauld, *ibid.*, 116, 143, 319).

Aujourd'hui, SENTIMENT se désigne comme étant moins enraciné dans l'existence charnelle que AFFECT (Mikel Dufrenne parle de « sentiment » dans sa *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, 1953 et 1976). Ce terme ne peut donc utilement désigner le tout de l'affectivité qui, chez nos contemporains comme chez Spinoza, est de l'ordre du désir.

Certes, le terme AFFECT est moderne et il n'entre dans l'usage courant de la langue française qu'en 1951 (cf. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, par Paul Robert, qui évoque cependant un usage de ce terme au XVI^e siècle). Mais précisément : il entre dans la langue française. Et nous avons à traduire Spinoza pour notre temps. On peut d'ailleurs remarquer que les traductions allemande, espagnole et italienne emploient les termes *Affekt*, *afecto* et *afetto*.

Pour le domaine français, on peut reconnaître que c'est le développement de la culture psychanalytique et anthropologique qui a permis la reviviscence du terme affect et son entrée dans la langue écrite et parlée. Mais ce n'est pas cette modernité comme telle qui est déterminante : ce qui importe, c'est que la modernité de la langue philosophique et anthropologique permette une meilleure compréhension du texte même de Spinoza et par conséquent de sa pensée. Remarquons d'ailleurs que, réciproquement, c'est l'approfondissement de cette pensée, prise dans sa totalité, qui permettra une meilleure détermination de la nature et du rôle exacts de l'anthropologie dans la doctrine de Spinoza, ce philosophe qui est à la fois l'un des fondateurs de l'anthropologie et le philosophe par excellence, qui sait intégrer l'anthropologie à la philosophie même. Mais c'est définir la tâche de la pensée philosophique aujourd'hui : penser autrement l'anthropologie et l'intégrer à une philosophie concrète qui soit pleinement et totalement philosophie. Réjouissons-nous de ce paradoxe : c'est le vocabulaire de la psychanalyse qui permet de mieux traduire et lire Spinoza, tandis que, inversement, une meilleure expression des problèmes spinozistes peut n'être pas sans influence

sur la clarification des tâches de l'anthropologie et de la philosophie contemporaines.

Last but not least. Une ultime raison, et non la moindre, justifie notre choix du terme affect : c'est l'autorité de... Charles Appuhn lui-même. Dans la première des notes finales concernant la Partie III, il écrit, à propos du titre de cette Partie : « ... j'ai donc écarté *sentiment*. Si le mot AFFECT, ou affet (*Affekt en allemand*) ... eût existé dans le vocabulaire, bien des hésitations m'eussent été épargnées, mais je ne pouvais prendre sur moi de le créer. » AUJOURD'HUI affect existe dans la langue française et Appuhn aurait choisi ce terme, comme nous le faisons, pour traduire *affectus*. Il nous est particulièrement agréable de rencontrer ici sa pensée et de lui rendre hommage en évoquant un texte fondamental que nous n'avons vu cité nulle part.

2. ... *certas causas agnoscunt*. Nous traduisons *certas* (de *certus*) par PRÉCIS, PARTICULIER, et non par le pronom indéfini « certain », orienté seulement vers la détermination quantitative vague. Seule une raison stylistique nous fait employer d'abord « précises » et ensuite « particulières » pour traduire le même terme « *certas* » ; nous nous efforçons, le plus souvent possible, de ne pas traduire un même terme par deux vocables, mais il s'agit ici d'une même phrase et, en outre, les deux mots français s'éclairent réciproquement tout en mettant en évidence la signification de *certus*, tel que l'emploie Spinoza. Ce terme désigne la détermination bien précise des causes et des propriétés, et non la simple évocation du déterminisme en général, ou la certitude de la connaissance qu'on en peut acquérir.

3. *Corporibus* (de *corpus*). Il s'agit des corps en tant que choses matérielles, géométriquement définissables dans l'espace. Mais Spinoza n'emploie ni *solidus*, ni *volumen*. Au contraire, il a étudié les diverses parties de l'organisme dans les Lemmes, Axiomes et Postulats qui suivent la Proposition 13 de la Partie II de l'Éthique (cf. Post. V).

4. *Per Affectum* (au singulier), sur lequel s'accordent les deux éditions de Van Vloten et de Gebhardt. Appuhn écrit : « *Per affectus* » (au pluriel) en signalant dans une note la modification qu'il apporte au texte. Cette modification nous paraît injustifiée et, en outre, elle risque d'entraîner un faux sens. Spinoza dit qu'un affect est l'événement de l'esprit constitué par les idées de modifications multiples du corps. Nul paradoxe en cela ; en V, 8, Spinoza s'exprime clairement : « *Un affect est [en latin : est] d'autant plus grand qu'il est excité simultanément par un plus grand nombre de causes*

convergentes. » Ces causes sont les idées (au pluriel) des événements du monde extérieur ainsi que des modifications du corps individuel : mais l'affect est unique. Il est, dans la conscience, l'unité de cette multiplicité de causes convergentes.

5. Cf. la note 1 de la Partie III. La distinction en même temps que le rapprochement entre AFFECT et AFFECTION sont impérieux. C'est cette distinction que la traduction d'Appuhn (si précieuse par ailleurs) gomme entièrement au risque d'introduire une incompréhension de la doctrine spinoziste de l'affectivité.

6. Ici encore, le choix des termes (latins et français) est décisif pour la compréhension de la suite du texte, c'est-à-dire de la doctrine des affects et de l'éthique qu'elle implique. Spinoza utilise quatre termes, symétriques et inverses deux à deux : à *augere* (ACCROÎTRE) s'oppose *minuere* (diminuer, ou plutôt, parce que plus conceptuel et philosophique, RÉDUIRE) ; à *juvare* (aider, SECONDER) s'oppose *coercere* (empêcher, RÉPRIMER). Appuhn traduit par *accroître/diminuer*, ce qui paraît faible parce que non susceptible de rendre compte de la Tristesse qui exprimera cette réduction de la puissance d'agir et d'exister ; l'autre couple de verbes (*juvare, coercere*) est traduit par *seconder/réduire*, ce qui crée une confusion avec le *minuere* du premier couple de verbes. En outre, la traduction de *coercere* par *réduire* n'exprime pas l'idée principale de Spinoza : le contraire de ce qui aide ou favorise la puissance d'agir, c'est non pas ce qui l'amoindrit et la diminue (la « réduit »), mais ce qui la combat, la repousse, l'empêche ou la RÉPRIME. La réduction est le contraire de l'accroissement et non pas de l'aide et de la coopération.

Roland Caillois (dont le travail est certes utile et sérieux) utilise les quatre termes suivants : *augmenter/diminuer* – *aider/contenir*. Mais là encore on laisse échapper le noyau de sens de *coercetur*, c'est-à-dire le fait d'être conduit EN DEÇÀ du lieu où l'on est, et non pas simplement tenu et contenu là où l'on est.

De même que dans la traduction d'*affectus* par *affect*, nous ne devons pas craindre, ici, la modernité anthropologique : *coercetur* exprime rigoureusement une coercition, c'est-à-dire une répression de la puissance d'agir du corps, répression qui sera éprouvée par l'esprit comme affect de tristesse. Certes, « répression » appartient aujourd'hui au vocabulaire psychanalytique et politique ; mais pourquoi faudrait-il en occulter l'apparition anticipée sous la plume de Spinoza ? On comprendra d'ailleurs qu'il s'agit ici d'un concept différent : le terme spinoziste désigne non pas le refoulement d'un affect (qui autrement serait conscient) par une instance de l'inconscient ou

du préconscient, mais l'empêchement d'un pouvoir d'agir du corps, empêchement qui se traduit en une conscience, c'est-à-dire justement l'affect comme idée du corps (accru ou réduit, aidé ou réprimé en sa puissance d'agir). Toute l'anthropologie de la Partie III consistera à élucider l'origine et la nature des mouvements positifs ou négatifs de la puissance d'agir du corps, ainsi que de leurs expressions dans l'esprit en tant qu'affects.

Les Parties IV et V étudieront l'effet de cette connaissance sur l'esprit quant à sa liberté véritable et sa béatitude. Et c'est à la fin de l'*Éthique*, dans la toute dernière Proposition (V, 42) qu'apparaîtra dans toute sa force l'importance de *coercetur* : c'est le terme qui est employé pour commenter, à la fin de l'itinéraire libérateur, l'une des significations fondamentales de la béatitude. Elle n'est pas une conséquence de la « vertu » mais la vertu même, et c'est elle qui est la source de cela qui nous importe le plus depuis le début de la Partie III : la répression de nos affects passifs, et, notamment, de notre sensualité ou « désirs sensuels » (*libidines*).

7. Toute l'« anthropologie », ou doctrine des Affects, concerne l'Esprit (*mens*), et non pas, comme l'écrit Appuhn, l'Âme. L'idée d'âme, dans la tradition cartésienne, comporte quelque chose de substantiel : c'est précisément contre cette idée que se prononce Spinoza, soucieux d'une cohérence extrême dans l'instauration du monisme de la substance, en même temps que de l'unité de l'individu humain. L'Esprit est simplement l'idée du Corps, sa conscience. Par ailleurs, seul l'Esprit (ainsi défini) peut accéder à une éternité qui n'est pas une immortalité (V, 39 : *plus le corps a d'aptitudes, plus grande est la partie éternelle de l'Esprit*). Cf. la n. 1 de la Partie II, dans laquelle nous justifions notre traduction de *mens* par esprit.

8. Appuhn ajoute au texte (à la différence de l'édition Van Vloten et de l'édition Gebhardt) une précision : le numéro du Scolie, c'est-à-dire II, 40, Scol. 2. Cette précision nous paraît injustifiée et même gênante puisque c'est DANS LES DEUX scolies que Spinoza explique les idées confuses : la confusion des images (Scol. 1) est l'origine des termes dits « transcendants » ; c'est cette analyse qui permet de définir (en Scol. 2) la connaissance vague et les deux autres genres de connaissance qui, eux, sont adéquats. D'ailleurs, Spinoza commence ce Scolie 2 par une référence au Scolie 1 : « *De tout ce qu'on vient de dire, il ressort clairement...* »

9. Appuhn inverse l'ordre des termes. Il écrit *quatenus etiam*. Mais Gebhardt ainsi que Van Vloten disent : *etiam quatenus*. Cette modification apportée par Appuhn nous semble injustifiée ; elle

entraîne une traduction confuse à propos du rapport de Dieu à l'Esprit humain et une traduction inadéquate parce que négative. Spinoza explique : s'il y a des idées inadéquates en l'homme, ces mêmes idées, en Dieu, sont adéquates ; pour le comprendre (ajoute Spinoza), il faut considérer Dieu non seulement (*non solummodo*) en tant qu'il constitue l'essence de tel esprit humain, mais encore et également (*etiam quatenus*) en tant qu'il contient simultanément en lui les esprits d'autres choses. En écrivant : « *non en tant qu'il [Dieu] constitue seulement...* », Appuhn laisse supposer qu'en Dieu une négation serait possible ; mais cette affirmation ne correspond pas au système spinoziste. La phrase de Spinoza nous situe dans l'ordre de la connaissance : c'est à nous, philosophes, de penser Dieu non seulement en tant que ceci, mais encore en tant que cela. Car, pour Dieu, il est pleinement et simultanément essence d'un individu et essence de tous les autres.

Il est intéressant de noter que, dans la Démonstration de la Proposition 30 de la Partie II, Appuhn omet de traduire le terme *seulement* dans la phrase : « [in Deo] *quatenus TANTUM naturam Mentis humanæ constituere CONSIDERATUR...* » (c'est nous qui soulignons). Cf. notre n. 60 de la Partie II.

10. *Ad aliquid aliud. À quelque chose d'autre.* Mais cette formulation nous paraît vague et imprécise puisque Spinoza se réfère au mouvement et au repos qu'il vient d'évoquer. On a aussi traduit par « *quelque autre manière d'être* ». Mais le mouvement et le repos sont les deux seules déterminations possibles des corps (Ax. I qui vient après II, 13) et elles impliquent une inertie en même temps qu'un déterminisme (Corol. du Lemme III). C'est cette passivité que nous voulons exprimer par le terme ÉTAT. En outre, ce terme nous paraît mieux intégré phonétiquement au rythme de la phrase, d'autant plus que, ici, *aliquid* évoque un substantif plus qu'un verbe.

11. Spinoza dit : *simul* = en même temps, et non pas *convenit* = convient, s'accorde, concorde. Cette dernière interprétation, parfois retenue, laisse supposer une sorte de dualisme entre l'ordre de l'Étendue et l'ordre de la Pensée, une sorte d'harmonie pré-leibnizienne dans laquelle les deux ordres seraient reliés par une concordance. Or Spinoza se réfère explicitement, au début de ce Scolie, au Scolie de la Partie II, 7 où il montrait que *Mens et Corpus*, Corps et Esprit, sont une seule et même chose (*una eademque res est*). C'est par la CONTEMPORANÉITÉ (*simul*) des deux ordres, et non par leur concordance, que Spinoza veut ici exprimer leur unité et leur similitude.

12. *Æquo animo*. Le plus souvent possible, il convient de traduire *animus*, ou *anima*, par ÂME, et *mens* par ESPRIT. En choisissant « *esprit non prévenu* », Appuhn fait certes une référence judicieuse aux préjugés à combattre, mais il est conduit à traduire *anima* par ESPRIT et *mens* par ÂME tout au long de l'*Éthique*. En disant, au contraire, « *égalité d'âme* », nous songeons au calme de l'objectivité philosophique et au concept spinoziste de *Force d'âme* et de *Fermeté* (III, 59, Scol.), *Animositas*.

Sans vaine polémique, et seulement pour montrer combien il importe de trouver (ou au moins de chercher) ce que nous aimerions appeler une LANGUE COHÉRENTE DE TRADUCTION, nous devons noter que, en IV, App. 13, Appuhn lui-même traduit *æquo animo* par... « *égalité d'âme* ».

13. Tout ce Scolie comporte (comme l'a bien vu Appuhn) une critique du dualisme cartésien, et plus précisément de l'anthropologie de Descartes : il est le commentaire détaillé de la Proposition elle-même. Mais l'on peut aussi remarquer que Spinoza insiste sur un autre point : notre ignorance relative concernant les pouvoirs effectifs du corps. Le mécanisme est donc pour Spinoza un appauvrissement du concept d'Étendue et de la réalité humaine corporelle. Le philosophe opère ici (comme dans la Partie I à propos de Dieu) une double critique : celle du spiritualisme qui se refuse à intégrer la matière dans l'ordre de la réalité véritable et celle du matérialisme qui s'enferme dans une analyse réductrice et chosiste de la matière. Cette réhabilitation spinoziste de la matière n'est pourtant pas, comme on l'a cru parfois dans la tradition marxiste, un matérialisme, d'abord parce que l'Étendue n'est qu'un attribut parmi d'autres (et certainement pas le plus important puisque c'est dans l'ordre de l'attribut Pensée que se déploie la connaissance même des attributs), et ensuite parce que la connaissance du monde et de l'homme doit rester strictement régionale : elle doit comprendre la *Pensée* par la pensée et l'*Étendue*, ou matière, par la matière. Chacun des deux champs comporte en effet sa causalité propre, à l'exclusion de quelque causalité réciproque que ce soit entre le Corps et l'Esprit. C'est là que nous paraît résider le sens de la Proposition 2 et de son Scolie, dont la portée est simultanément doctrinale et méthodologique.

14. Appuhn rétablit à bon droit *OBJECTO*, au lieu de *subjecto*. Il ne cite pas Gebhardt (auquel il rend hommage par ailleurs) qui avait aussi proposé *objecto*.

15. *Appetitus moderari*. Nous excluons « gouverner » qui répondrait plutôt à des termes latins relatifs à la puissance et au pouvoir

(*potestas, imperium*) ; comme dans la Préface de cette Partie III, *moderare* implique ici l'idée plus large de conduite, d'orientation, de mise en ordre et de régulation, tout en évoquant la modération réfléchie et la juste mesure ; c'est pourquoi nous avons opté pour DIRIGER (aujourd'hui la langue technocratique et économiste dirait : « gérer ». Spinoza utilise d'ailleurs le verbe *gerere*, se comporter, se conduire, en *Éthique* II, 49, Scol., et en *Éthique* III, Déf. des Affects, 48, Explic., *gerere morem, vivre selon son propre désir*). « Maîtriser » ferait confusion avec dominer ou réprimer ou réduire.

Ce texte semble affirmer notre incapacité à diriger vraiment notre affectivité ; mais c'est qu'il décrit la conscience ordinaire, antérieurement à son entrée dans l'itinéraire libérateur qui est tout l'objet de l'*Éthique*. Les Parties IV et V montreront au contraire comment l'homme libre peut instaurer en lui-même cette direction des affects, indépendamment de toute croyance en l'immortalité (V, 41, Scol. : « *S'ils croyaient... que l'Esprit périt avec le Corps... ils reviendraient à leur spontanéité, voulant tout diriger [moderari] selon leurs désirs sensuels [libidine]* »).

Spinoza reprendra cette idée de sensualité tout à la fin de l'*Éthique* (V, 42). Ainsi, c'est la sensualité (et plus précisément les désirs sexuels passifs, *libidines*) qui est à la fin de l'*Éthique* l'objet d'une direction rationnelle (*moderari*, V, 41, Scol.) et d'une répression (*coercetur*, V, 42, Scol.). Le Désir (*cupiditas*) n'aura pas été supprimé ou refoulé, mais éclairé, transmuté et orienté par le pouvoir même de la joie philosophique (*beatitudo*).

Il était donc important, dès cette Partie III, d'instaurer une cohérence et de traduire *moderari* dans la perspective de la Partie V, et toujours par le même terme DIRIGER (en III, 2, Scol., et V, 41, Scol.). C'est la joie qui dirige, c'est-à-dire éclaire, maîtrise et ORIENTE le Désir, comme un auge.

Remarquons d'ailleurs, dans ce Scol. de la Proposition 2, III, la présence rapprochée des termes : *ducere* (conduire), *Mentis directio* (sous la direction de l'Esprit), *appetitus moderari*. C'est bien au sens de DIRIGER et non pas « maîtriser, réduire, modérer » qu'est employé *moderari*.

16. Ce Scolie, opérant la critique du dualisme anthropologique, semble conclure à une condamnation de la liberté au nom du déterminisme. En réalité, seul est critiqué le libre arbitre dans sa conception cartésienne et volontariste. Toute la suite de l'*Éthique* établit les conditions et les contenus de la liberté véritable : la Partie IV se termine sur une description de l'homme libre, et la Partie V est

l'analyse de la liberté-béatitude comme autonomie active et comme joie d'être. Cf. n. 15, Partie III.

17. *Moderari*. Cf. n. 15 de la Partie III.

18. *Contrariis affectibus conflictantur* (cf. *conflictare*, se heurter, combattre). Il convenait de rendre simultanément l'idée de conflit entre forces contraires, et le fait que le sujet principal de l'idée (et de la phrase) est non pas l'une de ces forces (ou les deux) mais l'individu lui-même comme lieu du conflit. Caillois choisit le terme « partagés » (entre des sentiments contraires) et Appuhn « dominés » (par des affections contraires). Ces deux solutions sont plausibles, mais elles laissent échapper l'idée de combat, de heurt, non pas entre les affects contraires, mais CONTRE le sujet de ces affects, l'individu lui-même. « Partagé » suggère une délibération hésitante et intellectuelle, alors que le sujet, ici, est passif et non réfléchi, *ne sait ce qu'il veut* ; et « dominé » laisse supposer un verbe latin qui n'existe nulle part dans la phrase (comme *dominari* ou *imperare*), et un résultat (la soumission du sujet) qui est loin d'être acquis puisque ce sujet *ne sait ce qu'il veut* (cf. *fluctuatio animi*, III, 17, Scol.). En outre, le *conflictantur* décrit un processus, un mouvement douloureux et déchiré, et non pas un simple état de servitude. Il nous a semblé que le terme français TOURMENTÉ exprimait bien cette torture et cette passivité de l'esprit déchiré PAR des affects contraires qui le heurtent et le poussent vers des directions opposées. Ce terme, *conflictantur*, annonce au loin, en V, 42, Scol., *agitur* ; en cette dernière page de l'*Éthique*, c'est l'ignorant qui est AGITÉ de mille façons par les causes extérieures (comme les flots sont *agités, tourmentés* par la tempête). C'est par la conscience adéquate de Dieu, du monde et de lui-même que l'individu cessera d'être tourmenté par ses passions, et agité, ballotté, par les forces extérieures. Mais déjà, en III, 59, Scol., Spinoza utilise cette métaphore de la tempête et des vents contraires pour décrire l'affectivité passive : « *Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis AGITARI, NOSQUE perinde UT MARIS UNDÆ a CONTRARIIS VENTIS AGITATÆ, FLUCTUARI, nostri eventus atque fati inscios* » (« Nous sommes agités de multiples façons par les causes extérieures, et... tels les flots agités par des vents contraires, nous sommes ballottés en tous sens, ignorants de notre avenir et de notre destin »). Cf. n. 73 de cette Partie III.

19. La libre décision n'est qu'une apparence pour Spinoza. Elle n'est qu'imagination et mémoire. Pourtant, il convient de noter dès maintenant que la possibilité de la liberté véritable est sauvegardée, puisque la décision (*decretum*) est l'affirmation qu'enveloppe une idée ;

cette affirmation sera la source éventuelle de la connaissance et de la causalité adéquate, c'est-à-dire de l'activité comme autonomie et indépendance (cf. d'ailleurs la Prop. 3 qui suit immédiatement notre présent Scol. : elle définira les ACTIONS, les actes de l'esprit). Ce sont les Parties IV et V qui développeront cette possibilité, cette implication positive de l'idée de libre décret. Il reste que pour Spinoza la décision n'est certainement pas un acte de la volonté puisqu'il n'existe pas de faculté de vouloir mais seulement les affirmations et les négations impliquées par les idées en tant que telles (III, 49).

20. *Passiones, de passio*. Cf. n. 1 de cette Partie III.

21. Appuhn, à la suite de Gebhardt, rétablit : *ut*, « comme ».

22. *Nulla res, nisi...* Nous avons choisi une désignation affirmative du sujet (une chose) pour éviter l'usage du « sinon », ainsi que la formule « nulle chose », guère habituelle en français et un peu recherchée. En outre, Spinoza fait porter la véritable négation sur l'idée d'une possible destruction spontanée des êtres : ils ne sont jamais détruits que par des forces extérieures. En eux-mêmes, ils sont plénitude affirmative. Cette idée, fondamentale pour l'optimisme et l'eudémonisme spinozistes, est en outre la préparation logique de la définition du *Conatus* qui sera développée dans les Propositions suivantes de III, 6 à III, 9.

23. *Certo et determinato modo*. Cf. *Éthique* II, Préface, n. 1 et n. 75 de la Partie II. Notons aussi que cette Proposition 6 fonde toute la « psychologie » et l'éthique affirmative de Spinoza. L'existence est effectif désir d'être.

24. *Potentia sive conatus*. Nous avons déjà rencontré le *sive*. Le *OU* spinoziste ne désigne pas une équivalence objective statique (Spinoza emploie alors *vel*) mais une équivalence dynamique, une équivalence éclairante et par conséquent préférentielle dans l'ordre démonstratif. Ici, voici l'idée de Spinoza : la puissance de toute chose, ou, mieux dit après nos Explications, nos Démonstrations et nos Définitions, le *conatus*. On le voit : c'est ce mouvement d'identification après éclaircissement démonstratif que nous exprimons en traduisant souvent le *sive* par C'EST-À-DIRE. Ainsi s'éclaire cette Proposition 7 : la puissance d'exister et d'agir, c'est-à-dire le *conatus* défini à la Proposition 6 de cette Partie III, est l'essence même de la chose considérée, son essence effective et actuelle. L'implication est d'une importance considérable : le *conatus* (et par conséquent le désir) n'est pas une puissance ou une essence cachée, inconsciente

et ineffective, mais l'actualité même de l'individu singulier comme action.

25. La pensée confuse n'exclut donc pas la conscience. Les affects passifs impliquent des idées confuses et obscures : mais ils se déploient dans la conscience. Cf. n. 54 de la Partie II, et n. 26 de cette Partie III.

26. Spinoza se réfère ici non à la structure psychique elle-même mais aux définitions qu'on en peut donner, c'est-à-dire aux perspectives prises par un observateur sur l'esprit humain. Le Scolie n'affirme donc pas qu'il existe un inconscient (l'appétit) et une conscience (le désir, comme conscience de l'appétit) ; il affirme que l'effort (*conatus*) qui constitue l'individu humain dans sa totalité (Corps et Esprit) peut être décrit et défini soit en référence à l'Esprit seul (et on l'appelle « volonté »), soit en référence à l'Esprit et au Corps (et on l'appelle « appétit »). Parce que l'appétit désigne l'effort et du Corps et de l'Esprit (cf. le présent Scolie), il implique la CONSCIENCE : cf. le texte même de la présente Proposition 9. Mais la coutume veut que, si l'on songe plus à l'Esprit qu'à l'unité Corps-Esprit, on utilise le terme désir : « *cupiditas... referatur quatenus* ». C'est donc par commodité que Spinoza définit le Désir comme l'appétit avec la conscience de lui-même ; car, dans les définitions et analyses précédentes (Scol. et Prop.), le concept d'appétit IMPLIQUE DÉJÀ la conscience (mais non pas forcément l'idée claire, la claire conscience). Il n'existe pas, dans l'anthropologie spinoziste, d'appétit qui ne serait pas conscient de lui-même, c'est-à-dire un *conatus* du Corps dont il n'y aurait pas d'idée dans l'Esprit. En fait, et Spinoza le dit dans le texte même de cette Proposition 9, il n'y a pas de différence d'objet entre le désir et l'appétit. Remarquons en outre qu'il n'y a pas de différence entre l'IDÉE et la CONSCIENCE, et que Spinoza utilise explicitement l'adjectif *consciens* (cf. *Éth.* I, App. ; *Éth.* III, Déf. 3 ; *Éth.* III, 9 et sa Dém. ; III, 30 et Dém. ; III, Déf. génér. des Affects ; cf. également notre index).

27. *Appetere*. La traduction par « appéter » est archaïque, fausement classique, à la fois pompeuse et inélégante. Le terme latin implique l'idée d'un mouvement d'appropriation, le mouvement du désir vers son objet : la poursuite, précisément. Spinoza dit d'ailleurs : « Nous tendons vers lui » (III, 28, Dém.).

28. C'est ici que s'opère explicitement la révolution éthique impliquée par le spinozisme : la valeur des objets du désir leur vient du désir même, loin que l'individu soit attiré par une valeur objective

ou par un Bien objectif et transcendant. C'est l'individu, l'homme de désir, qui est premier, et non pas l'objet, transcendant ou immanent. Spinoza procède ici à une véritable conversion du regard philosophique, à une inversion du sens du mouvement qui relie l'individu et l'objet qu'il désire : le dynamisme va désormais du sujet vers l'objet, et non de l'objet vers le sujet. Spinoza renverse donc non seulement les valeurs anciennes, mais le sens même (direction et signification) de l'instauration des valeurs et des biens.

C'est à la lumière de ce Scolie qu'il conviendra de lire les Parties IV et V de l'*Éthique* ; c'est le Désir qui est le véritable commencement de l'éthique, et aussi de la politique (cf. les définitions du droit de nature et du droit civil dans le *Traité théologico-politique* et dans le *Traité politique*).

29. *Titillatio*. « Chatouillement » nous paraît archaïque et faible eu égard à sa définition (*Joie rapportée simultanément à l'Esprit et au Corps*), à son équivalent (*vel Hilaritatis*), ou à son contraire (*dolor*). « Excitation » serait préférable à « Chatouillement », mais ce sont les termes PLAISIR et DOULEUR qui forment un couple antithétique homogène, et non pas les termes *Excitation* et *Douleur*. Or, l'idée de contraire est ici décisive, et Spinoza l'étudie à la fin même de ce Scolie.

30. Spinoza distingue donc TROIS affects primitifs : le Désir, la Joie, la Tristesse. Mais il est possible de contester ce nombre. Ces trois affects ne se situent pas au même niveau ; le Désir est essentiel et fondamental, comme la Définition des Affects (à la fin de la Partie III) l'affirmera explicitement : le Désir est l'essence de l'homme. Il est donc la base et la condition des deux autres affects dits primitifs, puisque Joie et Tristesse ne sont qu'accroissement ou réduction de la puissance d'agir et d'exister posée par le Désir. Nous dirions volontiers que Joie et Tristesse sont des modalités du Désir : il n'existe que Désir-joie, Désir-tristesse ou Désir-joie-tristesse (*Fluctuatio animi* ; *Éth.* III, 17, Scol.). C'est-à-dire : une instance (et essence) existentielle, le Désir, et deux Affects primitifs, la Tristesse et la Joie.

31. Nous retenons la leçon de l'édition Van Vloten et Land. Appuhn, avec Gebhardt, renvoie à *Éthique* II, 8, ce qui ne nous paraît pas justifié. Car Spinoza n'explique pas ici les idées des objets inexistants (comme en II, 8), mais les idées et les images qui, en nous, empêchent l'affirmation d'une existence (comme en II, 17).

32. *Imaginari conatur*. L'analyse du Désir comme puissance d'affirmation existentielle, c'est-à-dire comme effort vers l'action et

l'existence, conduit très vite Spinoza à mettre en évidence le rôle de l'imagination : elle sera la source de toutes les idées confuses, obscures et tronquées. Mais ce qui importe d'être dit d'abord, c'est que, pour Spinoza, l'imagination résulte d'un EFFORT, d'un dynamisme orienté par le souci d'accroître la puissance d'agir. Cet effort n'est certes pas le fruit d'un « décret », mais il n'en reste pas moins qu'il surgit comme dynamisme de l'individu. C'est pourquoi il pourra être repris et réorienté par la conscience (cf. les Parties IV et V) qui aura à passer de l'inadéquation à l'adéquation. Elle en aura le pouvoir puisque l'imagination est un effort, donc un pouvoir, et qu'elle peut ainsi s'élever au niveau d'une activité adéquate (cf. II, 17, Scol. : l'imagination peut être une vertu et par conséquent une liberté). Le dynamisme (réorientable) de l'imagination n'est pas la seule condition de possibilité de la libération : il faut lui ajouter ce fait fondamental que l'affect est une idée, c'est-à-dire une conscience. Or on peut passer de la conscience (idées inadéquates) à la connaissance (idées adéquates).

33. Il faudra se souvenir de cette belle définition de l'Amour en abordant la lecture de la Partie V. D'autre part, on peut remarquer que l'Amour et la Haine sont les modalités concrètes fondamentales de la Joie et de la Tristesse, c'est-à-dire les deux formes du Désir. Nous dirions : les deux catégories affectives fondamentales, si le terme catégorie n'était traditionnellement lié au kantisme. Il faudrait plutôt évoquer l'emploi de ce terme par Ernst Bloch dans *Le Principe Espérance*.

34. *Duobus affectibus simul affecta semel fuit*. Il n'est possible de rendre le rythme et le sens exact de la phrase latine qu'en tenant compte de la différence entre *affectus* et *affectio* (cf. *Éth.* III, titre, n. 1), et de l'importance du terme « simultanéité » dans le vocabulaire de Spinoza (*Éth.* III, 2, Scol., n. 2).

35. Spinoza, avant tous les philosophes empiriques ou idéalistes du XVIII^e siècle, et avant la psychanalyse elle-même, déploie en cette Partie III une analyse des ASSOCIATIONS et des IDENTIFICATIONS imaginatives ; sa doctrine anthropologique et éthique consiste à situer ces mouvements à la source de l'aliénation affective.

Ici, nous avons traduit *res* et *objectus* par le même terme OBJET. C'est que la « chose » qui deviendra objet d'amour ou de haine est ici, dans l'esprit de Spinoza, un individu humain. Or, si la langue psychologique et psychanalytique parle volontiers d'OBJET pour désigner le corrélat ou le destinataire d'un amour, elle n'utilise jamais

en ce cas le terme « chose », que récuserait aussi la langue philosophique.

36. Spinoza décrit déjà l'ambivalence des Affects passifs, issus de l'imagination. Il l'appelle dans le Scolie de cette Proposition : *fluctuatio animi*.

37. *Constitutio*.

38. Nous ne sommes pas seulement en présence d'une structure formelle d'inversion symétrique des Affects, mais encore d'un contenu qualitatif signifiant. C'est ce contenu vécu et significatif qui sous-tend et fait vivre la structure de l'affectivité ici décrite, celle des Affects contraires chez deux sujets pris dans une relation affective aliénée.

39. *Animi conflictus*.

40. Envie et Jalousie sont parmi les obstacles les plus graves à la liberté et à la joie véritables.

41. *Affirmare conamur* (cf. Part. III, n. 1).

Spinoza met en évidence et décrit une sorte de logique de l'imagination affective, en tant que *conatus*, effort vers... Ce sont des MOTIVATIONS qui s'enchaînent et non des causes mécaniques aveugles et absurdes ; le déroulement des passivités repose donc sur les implications logiques et imaginatives du mouvement de l'affectivité, et non sur un enchaînement d'événements sans contenu ni signification. Spinoza dit en somme : PUISQUE nous nous efforçons de persévérer dans l'existence, ALORS nous nous efforçons (trop souvent dans l'obscurité) d'imaginer, et d'affirmer ce qui, etc.

La « causalité » psychologique souvent évoquée à propos de cette Partie III de l'*Éthique* est en réalité une logique de l'implication intentionnelle et affective, une logique affective de l'imagination. Remarquons d'ailleurs que Spinoza utilise parfois l'expression : *causa, sive ratio* (*Éthique* I, 11, 2^e Dém.). On peut ici évoquer la phénoménologie.

42. ... *sentiat*... Spinoza emploie le verbe *sentire* dans le sens de : prononcer un jugement de valeur, émettre une opinion. Il en va ainsi tout au long de l'*Éthique*. C'est pourquoi nous avons exclu la traduction d'*affectus* par sentiment (cf. *Éthique* III, titre, n. 1). C'est pourquoi aussi nous avons exclu « FAIRE cas » ou « AVOIR une opinion », pour traduire ici « *sentire* » : nous avons voulu exprimer l'activité même du jugement d'opinion par le verbe ESTIMER.

43. Notons encore l'importance des affects contraires dans l'analyse spinoziste (cf. Part. III, 23, ainsi que la n. 38).

44. *Affectuum imitatio*. Spinoza évoque et analyse avant la psychologie freudienne, le phénomène de l'IDENTIFICATION AFFECTIVE, et il en fait également un principe d'élucidation et de compréhension. Il est authentique précurseur de la modernité.

45. *Miseria*. Mais l'idée n'est en rien pascalienne ; *miseria* signifie malheur, adversité, ou inquiétude, et, ici, plus précisément une souffrance actuelle et déterminée.

46. *Id destruere appetemus* : nous poursuivons sa destruction, nous nous efforçons de le détruire. Appuhn, qui avait traduit *appetere* par « appéter » (cf. III, 9, Scol.) ne reprend pas sa traduction et écrit : « nous aurons l'appétit de le détruire », ce qui est maladroit, mais meilleur que : « nous appéterons sa destruction », qui aurait été cohérent dans la traduction d'Appuhn.

47. *Sive*. Le « ou » est ici une identification d'explicitation, de développement et, par conséquent, un éclaircissement qui marque une progression. Comme il n'y a pas de faculté de vouloir dans le spinozisme (cf. *Éthique* II, 48, Scol.), c'est le second terme qui exprime exactement la pensée de Spinoza : il s'agit d'un appétit, et non pas d'une volonté. Le « ou » est donc, comme en mathématique, un enrichissement discursif, une progression.

48. *Contra* (cf. III, 33, ainsi que la n. 53).

49. Van Vloten et Land, comme Gebhardt, écrivent : *externæ*. Appuhn rétablit à bon droit : *internæ*.

50. Spinoza analyse et dégage ici l'origine du dogmatisme et de l'impérialisme, c'est-à-dire le fondement et la source affective de la guerre de tous contre tous. Il faut évoquer Hobbes pour lequel l'origine de la guerre est la convoitise et la gloire. Mais tandis que le philosophe anglais propose une solution simplement empirique et politique (la monarchie issue d'un Pacte), Spinoza proposera deux solutions : d'abord la libération philosophique, et ensuite la Démocratie, issue du Pacte social. C'est *ingenio* que nous traduisons ici par *constitution* et ailleurs par *personnalité individuelle* (*Éth.* IV, App. 17).

51. *Gaudere*, se réjouir.

52. *Res*, chose. Nous traduisons par *objet* chaque fois que *res* désigne le corrélat ou l'objet d'un mouvement du désir : l'objet d'amour ou de haine. Cf. n. 35 de cette Partie III.

53. *Contra*, contrairement, en sens inverse. En aucun cas : *aussi, à son tour*. Spinoza explique ici le désir de réciprocité, que nous traduisons par « *en retour* ». (Cf. III, 49, Scol. : « ... *se invicem prosequi...* », « *éprouvent les uns pour les autres* ». Et aussi : III, 31 : « ... *si id quod amamus cum aversi imaginamur, vel contra...* », « *si nous imaginons qu'autrui a en aversion ce que nous aimons, ou, inversement, qu'il aime ce que nous haïssons...* »)

54. Spinoza procède ici à l'élucidation critique de la jalousie, phénomène central de la passivité affective. La philosophie met simultanément en évidence le contenu affectif ambivalent et (cf. la Proposition elle-même) la présence de trois consciences.

55. *Reciprocus*. Cf. III, 33, et la n. 53 sur *contra*, ainsi que III, 49 (*se invicem, les uns pour les autres*). L'idée de réciprocité (nous dirions, plus exactement, avant les Parties IV et V, de RÉVERSIBILITÉ) est centrale dans toute cette analyse de la relation des consciences animées par l'imagination.

56. L'Amour et la Haine sont les modalités concrètes de la Joie ou de la Tristesse : c'est donc toujours dans la relation à l'autre que se déploient les formes ascendantes ou descendantes du Désir, l'effort pour être.

57. *Benefacere*, bien agir (à l'égard d'autrui) et non faire du bien (ni même faire le bien).

58. *Desiderium*. La suite du Scolie montre que, ici, Spinoza identifie exactement *desiderium* et *cupiditas* comme mouvement d'existence vers l'objet, et comme source de la valeur de cet objet (cf. *Éthique* III, 9, avec son Scol.).

59. *Sive*, ou. Il s'agit du « ou » explicatif, qui utilise une démonstration ou une définition antérieure pour faire progresser la présente démonstration et déployer ainsi une EXPLICITATION. Ici, Appuhn a donc raison de traduire *sive* par AUTREMENT DIT ce qu'il n'ose faire dans la Partie IV, Préf., à propos du *Deus sive Natura*.

60. Appuhn ne traduit pas CONTRA. Cf. III, 33, et la n. 53, ainsi que III, 35, et la n. 55.

61. *Contra*. Cf. note précéd. (III, 40, Scol.).

62. *Deleri*, de *deleo*, j'efface. C'est la haine du sujet considéré, c'est-à-dire en première personne, qui est effacée par l'amour, EN CE MÊME SUJET, pour l'objet de sa haine ancienne.

63. Cf. note précéd. (III, 43, n. 62). C'est toujours dans le sujet considéré que sa propre haine peut être totalement vaincue par l'amour neuf, en lui. L'implication réciproque est évidente : en l'autre aussi, sa haine pour nous peut être totalement vaincue par son propre amour pour nous. Dans les deux cas, le mouvement initiateur est la prise de conscience et donc l'idée que l'autre (que nous haïssions) nous aime. C'est, en nous, l'amour de l'autre (issu de l'autre, puis tourné vers lui) qui induit le renversement de notre haine en amour (Dém. de III, 43).

64. Il s'agit d'une analyse et d'une critique du « racisme », c'est-à-dire de la haine à l'égard d'un groupe social donné, quel que soit ce groupe (économique, national, etc.). Spinoza anticipe et fonde la lutte pour la tolérance (bien que ce concept du XVIII^e siècle soit, à notre sens, faible et condescendant) et pour l'égalité et la démocratie. Il met en évidence le rôle du NOM DU GROUPE SOCIAL (*sub nomine universali*) dans la genèse imaginative de la haine. En outre, il pose et situe le concept de classe.

La brièveté de la démonstration est aussi importante que la longueur et la précision du théorème.

65. *Destruï, de destruo* : détruire.

66. *Coercetur... sed non tollitur*.

67. *Luxuria*. On traduit ordinairement par gourmandise, compte tenu de la suite du Scolie. Nous préférons INTEMPÉRANCE qui, aujourd'hui, est plus fort et plus grave que gourmandise (tout en désignant les excès de table) et qui, en outre, évoque l'abondance, la luxuriance et l'absence de limite signifiées par le terme latin. Spinoza, dans le même Scolie, oppose d'ailleurs *Luxuria* à *Temperantia*. Nous avons réservé le terme français Luxure pour *Libido*.

68. *Libido*. La suite du Scolie montre qu'il s'agit bien de la sexualité. La traduction courante par lubricité nous semble inadéquate en raison de ses connotations « bestiales », alors que le texte étudie des affects passifs qui sont de l'ordre de l'esprit aliéné. Nous avons préféré LUXURE qui signifie l'intempérance sexuelle, tout en évoquant l'un des « sept péchés capitaux » (leur sens véritable étant d'ailleurs élucidé et démystifié par Spinoza, pour lequel il n'y a dans la Nature ni vice, ni péché (cf. *Éthique III*, préface)).

69. *Seu*. Ou bien (et non pas, ici, « c'est-à-dire »).

70. Spinoza utilise deux termes : *discrepat* (s'écarte, se distingue), *differt* (diffère).

À la différence des autres traducteurs, Lacan (qui place cette Proposition 57 en exergue de sa thèse sur la paranoïa) tente de traduire différemment ces deux termes par DISCORDANCE et par DIFFÉRENCE. Mais en explicitant le sens qu'il donne à ces termes, Lacan se situe dans une perspective clinique et dans un vocabulaire spécialisé. Or, pour Spinoza, la singularité des affects de même nom, chez des individus différents, est un fait rationnel et universel dont l'analyse commence en III, 51, avec son Scolie. La présente Proposition 57 relie la différence des affects de même nom chez deux individus à la différence de leurs essences : mais il fallait marquer la spécificité des deux différences, l'une étant donnée dans le champ d'UN MÊME affect (DISTINGUÉ, coloré par chaque individu) et l'autre étant donnée dans la relation de DEUX ESSENCES DIFFÉRENTES. D'où la nécessité d'exprimer par deux termes distincts, comme Spinoza, ces deux modalités de la différence. Cf. notre article « Spinoza en exergue de Lacan » (in *Littoral*, 1982, n° 3/4).

71. *Differe.*

72. *Sive.* Il s'agit du OU d'identification démonstrative, marquant une progression discursive. Nous rencontrons cet emploi tout au long de l'*Éthique*. Ici, Caillois traduit par « autrement dit » et Appuhn par « c'est-à-dire ». C'est cette traduction du *sive* qui nous paraît la plus adéquate à la démarche spinoziste dans son ensemble. Il est remarquable que les traducteurs ressentent bien cette équivalence du SIVE et du C'EST-À-DIRE, mais renoncent à la manifester dans l'ontologie de la Partie I. Notons que la Démonstration ici s'appuie sur l'identification rigoureuse entre le *Conatus* et la *Cupiditas*, entre l'Effort pour être et le Désir.

73. Spinoza identifie rigoureusement : fluctuations de l'âme (au début du paragraphe) et conflits de l'âme (*animi conflictus*) que nous traduisons par conflit intérieur.

Et c'est à propos de cette identification que Spinoza utilise la métaphore des vents *contraires* qui agitent la mer. Le verbe *conflictare*, si souvent employé par Spinoza à l'occasion des passions, comporte donc à la fois l'idée de choc violent et de forces conflictuelles (cf. *Éth.* III, 2, Scol. ; 40, Corol. 1 ; ainsi que notre n. 18 de cette Partie III).

Signalons à ce propos la dernière phrase de l'Explication de la Définition des Affects, 1 : « ... *tous les efforts ... qui, fort souvent, sont tellement opposés les uns aux autres, que l'homme est tiré dans tous les sens et ne sait pas vers où se tourner* » (*diversimode trahatur*).

74. Cette Définition est évidemment fondamentale. Pour Spinoza l'homme est un être de Désir parce qu'il est corps et esprit. Et le Désir est cela qui rend compte des actions.

Notons en outre, dans cette Définition, la portée totalisatrice du concept de Désir (destiné à comprendre ensemble toutes les formes du *Conatus*) et l'insistance avec laquelle Spinoza souhaite intégrer à ce concept le fait de la conscience (cf. n. 25, 26 et 74 de la Partie III et l'Explication de cette Déf. 1).

Le Désir et l'affectivité sont l'essence de l'homme, mais aussi sa tâche réflexive puisque cette Partie III, comme CONNAISSANCE de l'Affectivité, est un instrument rationnel pour accéder à la félicité, ce bien désiré par le Désir, mais trop souvent dans la confusion et l'imaginaire. Spinoza est à la fois un philosophe de l'existence et un philosophe de la vie éthique. C'est ce qui apparaîtra mieux encore dans la suite de l'itinéraire, c'est-à-dire les Parties IV et V.

75. *Impetus*. C'est l'existence de ce terme qui interdit de traduire *affectus* ou *appetitus* ou *cupiditas* par PULSION.

76. *Affectus primitivos seu primarios* (cf. III, 11, Scol., ainsi que la n. 30).

77. Spinoza distingue l'essence et la propriété, comme le contenu constitutif et la conséquence pratique. Cette essence de l'Amour le pose donc comme un acte et rendra possibles le dépassement de l'aliénation et la description, par ailleurs, de « l'Amour intellectuel de Dieu ». L'analyse de l'essence de l'amour est ici quasi phénoménologique.

78. *Devotio*. Mais « dévotion » impliquerait un sens religieux qui est absent ici.

79. *Adesse*.

80. *Gaudium*.

81. Spinoza construit son propre langage puisqu'il se propose d'expliquer d'une façon neuve les choses elles-mêmes et non les mots qui les désignent ordinairement. Cette doctrine (concernant le langage) est la clef de la compréhension non seulement de la Partie III, mais encore des Parties I et V de l'*Éthique*. L'importance de cette doctrine est d'autant plus grande que Spinoza ne l'évoque volontairement qu'UNE SEULE FOIS. (Notons que Leo Strauss met en évidence la même méthode chez Spinoza et chez Maïmonide dans *La Persécution et l'art d'écrire* (Glencoe, Illinois, 1952 ; tr. fr. Éditions de

l'éclat, 2004). Cf. la suite de l'Explication : « *qu'il suffise d'en être averti une seule fois* », « *quod semel monuisse sufficiat* ».

82. *Sentire*. Juger. Cf. le titre de la Partie III et la n. 1 concernant *Affectus* (qu'il n'est pas possible de traduire par SENTIMENT).

83. *Acquiescentia in se ipso*. Nous aurions pu traduire par « le repos en soi-même », ou « l'accord avec soi-même », mais il fallait évoquer simultanément la présence à soi, la joie et le pouvoir d'agir.

84. La critique morale et sociale, chez Spinoza, repose sur sa doctrine des Affects, et, inversement, c'est la perspicacité de cette critique sociale qui rend possible la mise en place de cette doctrine qui est le nouveau fondement de l'éthique.

85. Tout comme La Rochefoucauld, Spinoza fait la critique de l'Amour de soi ; mais il n'en fait pas une essence indépassable et omniprésente. L'amour de soi n'est une passion et donc une aliénation que dans la forme de l'Orgueil, c'est-à-dire comme Satisfaction de soi fondée sur une auto-appréciation erronée et outrancière.

Notons que cette « Explication » justifie la traduction d'*Acquiescentia in se ipso* par « satisfaction de soi » (et non par « satisfaction intérieure », trop exclusivement spirituelle).

86. Spinoza dénonce à la fois l'orgueil et le mépris de soi comme deux formes de la connaissance inadéquate de soi-même ou deux formes de l'imagination passive. Une connaissance vraie et une attitude ferme n'exclurent pas mais au contraire impliqueront une appréciation positive et affirmative de soi-même, c'est-à-dire un éloge de la Joie.

87. Notons la finesse et la rigueur des analyses spinozistes. Le MÉPRIS DE SOI n'est qu'une conséquence (une « propriété ») de l'Humilité, comme l'Orgueil est une conséquence de la Satisfaction de soi. C'est pourquoi Spinoza oppose terme à terme l'Orgueil et le Mépris de soi, comme il oppose la Satisfaction de soi et l'Humilité. C'est qu'il distingue constamment l'ESSENCE (contenu et sens) et la CONSÉQUENCE (conduite, comportement social). Ce sont les « essences » qu'il faut connaître pour passer d'abord de la passivité à l'activité et changer ensuite le comportement social.

88. Spinoza conteste qu'il existe une véritable humilité. Les humbles sont des orgueilleux. On le voit, Spinoza prend au sérieux cette ambivalence des Affects qu'il a su déceler au moment même où il fondait l'anthropologie moderne. Cf. *Éthique* III, 17, Scol.

89. *Ingeneratur.*

90. Cf. la définition de la cruauté en III, 41, Scol. du Corollaire. Comme dans ce texte, il convient ici de rapporter la Cruauté à la relation ambivalente de deux individus : « *Si la Haine a prévalu, on s'efforcera de faire subir un mal à celui qui nous aime ; cet Affect s'appelle la Cruauté* », disait Spinoza en III, 41, Scol. Ici dans la Définition 38, il convient également d'exprimer le fait qu'il s'agit d'une relation d'amour (encore passif et passionnel) entre deux consciences. C'est pourquoi nous nous rallions à l'hypothèse de Baensch qui propose de lire : INCITAMUR, fidèle en cela au propos de Spinoza qui est de décrire et définir les affects vécus en première personne par un individu, et non les Affects qu'on pourrait attribuer à un tiers (comme le suggère la traduction d'Appuhn ou de Caillois).

91. On notera la fréquence et la variété des analyses de Spinoza concernant l'indécision, l'ambivalence, l'hésitation, le flottement (cf. III, Déf. des Aff. 1, Explic. ; III, 47 ; III, 38, III, 31 ; III, 23 ; III, 17 ; III, 16 ; III, 2, Scol. ; et aussi V, 42, Scol.).

92. *Libido.* Cf. III, 56, Scol., et la n. 68.

93. Cf. Définition des Affects 42, Explication, et la n. 91.

94. L'anthropologie spinoziste décrit donc, par essence et par priorité, l'esprit, c'est-à-dire la conscience. La doctrine des Affects est comme une description rationnelle de l'irrationnel, une sorte de PHÉNOMÉNOLOGIE RATIONNELLE DE L'AFFECTIVITÉ.

95. *Animi Pathema.* D'*animus* (le cœur, la personnalité, l'affectivité) et non pas d'*anima* (l'âme substantielle distincte du corps, dans la tradition scolastique et cartésienne). En outre, *PATHEMA* est un néologisme d'origine grecque, introduit par Spinoza dans le latin philosophique du XVII^e siècle. Il indique bien la passivité de l'affect, lorsqu'il découle d'idées confuses ou imaginaires.

96. *Affectum seu passionem animi.* Spinoza se propose explicitement de définir l'affect en tant que passion (ou pathème) ; c'est pourquoi il utilise le *SEU* pour identifier *passio* et *affectus*, c'est-à-dire, on s'en souvient : passion et affect PASSIF. L'attention se porte ici sur PASSION (et non sur le problème du rapport entre affect actif et affect passif). Cela est possible quant au sens, puisque Spinoza étudie principalement les affects passifs avant d'étudier la libération qui les transformera et les rendra actifs ; cela est également possible quant au lexique et aux concepts, puisque *affectus* et *passio* ont été nettement distingués et par Spinoza et par notre traduction.

Remarquons enfin qu'il s'agit d'*animus* et non d'*anima* : *passionem animi*.

97. Spinoza décrit une FORCE D'EXISTER qui, en chacun de ses moments, est l'affirmation d'une intensité et d'une qualité d'être qui se donnent directement à elles-mêmes comme puissance d'exister de tel ou tel niveau, sans que l'esprit ait à effectuer aucune comparaison interne entre ses états à travers le temps. En paraphrasant Spinoza lui-même, nous dirions volontiers que pour lui la puissance d'exister est son propre critère, *index sui*, comme la vérité ou comme la lumière.

98. À propos de l'implication entre existence et perfection, il convient d'évoquer ce que disait Spinoza de la perfection existentielle de Dieu, c'est-à-dire du monde (*Ethique* I, 33, Scol. 2, et notre n. 66).

99. La Définition générale des Affects comporte en effet deux moments : d'abord l'ESSENCE de la passion (liée à l'affirmation d'une puissance existentielle corporelle), ensuite les EFFETS dynamiques de cette passion (comme enchaînement quasi nécessaire des motivations et des visées). Comme à propos de l'amour, Spinoza distinguait avec rigueur l'essence et la propriété, il distingue ici avec la même rigueur l'essence de la passion et l'essence de son fondement, le Désir. Car le Désir (qui est aussi l'essence de l'homme dans la Définition des Affects) est l'origine et la source (comme effort pour être) de toutes les dynamiques affectives dans lesquelles se déploient les effets de la passion. On le voit, ESSENCE de l'homme (le Désir), FONDEMENT de la passion (le Désir) et CONTENU des passions (les différentes formes de l'affectivité) se comprennent tous par une affirmation existentielle dont la visée est la puissance d'être et dont le sens est la perfection.

Et c'est en cela que consiste ce qu'on pourrait appeler la révolution spinoziste : le Désir n'est jamais, par lui-même, source de servitude, de mal, ou de souffrance. Il n'est ni un péché, ni une chute, ni une finitude négative et coupable. Il est au contraire affirmation existentielle dont la visée est la joie et la perfection.

NOTES DE LA PARTIE IV

1. La Partie IV se présente comme une étude des sources de la servitude affective. En réalité, elle est d'abord une étude de la servitude, et ensuite une étude de la liberté, comportant ainsi deux grandes sections.

On peut d'ailleurs conduire l'analyse plus loin et distinguer les sections suivantes : 1 / la perfection (Préface) ; 2 / la servitude (Prop. 1-18) ; 3 / la vertu et l'activité (19-28) ; 4 / la sociabilité (29-37 et 73) ; 5 / l'éthique concrète (38-58) ; 6 / l'homme libre (59-73) ; 7 / l'exposé doctrinal synthétique (les trente-deux « chapitres » de l'Appendice de la Partie IV).

2. *Servitudo*. Le choix de ce terme est d'une portée considérable. Par lui, Spinoza définit et situe la problématique de la morale, ou plutôt de la nouvelle philosophie éthique : elle ne se réfère pas au « bien » et au « mal » dans leur acception traditionnelle, mais à la liberté et à la servitude. Déjà dans le *Court Traité* (II, xxvi : « De la vraie liberté », § 9, note), Spinoza écrit : « *L'esclavage d'une chose est le fait qu'elle est soumise à une cause extérieure ; au contraire, sa liberté consiste non à y être soumise, mais à en être affranchie* » ; la métaphore politique de l'esclavage est également utilisée dans la Lettre 43 à Jacob Osten pour désigner la vie morale appuyée sur la crainte des sanctions ; le *TTP* parle, au chapitre XVII, de l'insupportable oppression des Égyptiens, évoquant ainsi la *maison de servitude*, expression si fréquente dans le texte biblique. Bien entendu, Spinoza conteste l'interprétation religieuse et spiritualiste de la servitude, telle qu'on la trouve dans l'ouvrage de Luther : *De servo arbitrio* (où le chrétien est serf tant qu'il ne jouit pas de la grâce de Dieu).

3. *Præfari* : dire d'abord, en commençant. La réflexion sur la perfection est le préliminaire indispensable et fondateur.

4. *Præferre* : préférer.

5. *Exemplar* : modèle. Spinoza (qui va citer plus loin la Partie I, Prop. 16, ainsi que l'Appendice de cette Partie I) critique à la fois une conception transcendante du Modèle (ou Paradigme) et une conception finaliste (et donc aussi paradigmatique) de la Nature. La Perfection n'est pas un Être idéal, ni une finalité transcendante : elle est identique à la réalité, comme le rappelle Spinoza en citant la Définition 6 de la Partie II.

Ce serait pourtant un contresens de rabattre tout le projet

spinoziste sur l'effectivité empirique comme le font les interprètes matérialistes du spinozisme. En effet, toute la dynamique de l'*Éthique*, aussi bien dans le mouvement qui va de la Partie I à la Partie V, que dans le mouvement plus spécifique qui va de la Partie IV à la Partie V, suppose la pensée d'un modèle et l'effort de construction et de réalisation de ce modèle. Comment concilier la critique d'une Perfection transcendante et l'exigence d'un dépassement de la vie empirique ? C'est une autre conception du Modèle qui permet de résoudre cet apparent paradoxe : Spinoza en effet introduit dès le *Traité de la Réforme de l'Entendement* (§§ 12 à 16 ; § 25) l'idée d'une « *nature humaine plus forte* » que la nôtre, l'idée d'une « *perfection humaine suprême* », ainsi que la référence à l'indispensable connaissance de notre nature « *que nous voulons rendre parfaite* ». La perfection dont il s'agit est donc immanente à la Nature et au monde puisqu'il s'agit de la nature humaine, et elle est en même temps une fin et une visée puisqu'il s'agit d'agencer toute la connaissance de la nature et de l'homme afin de rendre possible cette construction (dynamique et réalisante) de la plus haute nature humaine.

Dans le *Court Traité* (II, IV, 7), Spinoza s'exprime d'ailleurs fort clairement : « *Je dois donc concevoir un homme parfait si je veux dire quoi que ce soit sur le bien et le mal de l'homme.* »

6. Spinoza réalise dans l'*Éthique* le programme annoncé dans le *TRE*. Le « *modèle de la nature humaine* » (*exemplar humanæ naturæ*), expression reprise deux fois, est bien le nouveau concept de la perfection qui fonde l'éthique spinoziste, ainsi que sa définition du bien : les hommes sont plus ou moins parfaits selon qu'ils se rapprochent plus ou moins d'un modèle de la perfection humaine ; mais ce modèle n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, pleinement et effectivement réalisée.

Remarquons par ailleurs que Spinoza fut très impressionné par le suicide d'Uriel Da Costa, ce Juif portugais, anciennement marrane (« nouveau chrétien »), récemment immigré en Hollande et converti au judaïsme ; il était considéré comme hérétique par la Synagogue (il niait l'immortalité de l'âme) et fut condamné à la flagellation : c'est après l'exécution de la sentence qu'il se suicida. Or Uriel Da Costa avait écrit une sorte de biographie explicative qui s'intitulait, en latin : *Exemplar humanæ vitæ* (*Un modèle de vie humaine*). Da Costa ne voulait pas s'y faire briller mais décrire seulement ses souffrances et ses visées, toutes orientées par la poursuite d'une forme exemplaire d'existence, exemplaire par son humanité, par son authenticité et aussi par sa singularité exceptionnelle.

7. L'excellence d'une vie dépend de son contenu, de sa qualité, de son sens ou (comme dit Spinoza) de son essence : elle est donc indépendante de la durée empirique et du temps. Et la puissance d'exister peut être toujours aussi intense et même s'accroître indéfiniment, l'individu passant à une perfection supérieure : mais son essence d'homme ne change pas (comme le précisent les lignes précédentes).

La doctrine de la perfection est donc bien un immanentisme, et cet immanentisme est un dynamisme. Il ne cesse jamais, en outre, d'être un humanisme rigoureux, exigeant et optimiste : pour Spinoza, il ne s'agit à aucun moment de créer un surhomme.

8. Il s'agit de cela qui est RÉELLEMENT utile (nous dirions : authentiquement), c'est-à-dire de cela qui, accroissant notre puissance d'exister, nous rapproche toujours plus de la perfection humaine.

9. Les affects contraires sont l'une des sources principales de la servitude.

10. De même que la *perfection* est la réalité pleine et achevée d'une essence effective (comme chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Liv. I, VII et X), la vertu est la puissance même d'exister, c'est-à-dire l'existence humaine comme autonomie effective, c'est-à-dire liberté. La vertu n'est pas le respect des normes ou du devoir (comme chez Platon ou Kant) mais la réalisation effective et véritable (c'est-à-dire authentique) de la puissance d'exister, c'est-à-dire du *Conatus*. Spinoza renvoie donc à bon droit à la Partie III de l'*Éthique* : c'est l'anthropologie qui fonde l'éthique, et pourtant celle-ci ne se réduit pas à un empirisme. Vertu et perfection, chez Spinoza, ont un sens plein, mais c'est un tout autre sens que celui qui est reçu dans la tradition spiritualiste qui va de Platon à Kant.

Ainsi *perfection* et *vertu* se rejoignent-elles en ce qu'elles expriment toutes deux non pas l'ordre de la moralité, mais la plénitude et l'activité existentielles : seules ces déterminations sont critères d'excellence éthique.

11. C'est le seul axiome de cette Partie IV. Il exprime l'une des deux sources de la passivité (et donc de la servitude) : la force objective des êtres de la Nature, extérieurs à notre être. L'autre source de la passivité est l'ignorance et l'inadéquation. Tout l'objet de la première partie de cette Partie IV est de déterminer le rôle exact de la connaissance dans la lutte contre ces deux sources de la servitude.

12. La connaissance peut sembler inefficace contre l'imagination : Spinoza montre qu'en réalité il n'en est rien. Ce qui subsiste d'une image, après la critique rationnelle, comporte sa propre positivité, sa propre validité.

Il reste qu'il s'agit d'une imagination : l'optimisme de Spinoza repose sur la lucidité, et il montre ici que la pure connaissance est impuissante contre l'imagination. Ainsi, le dynamisme de l'*Éthique* n'est en rien un intellectualisme. Chaque degré de la démarche spinoziste nous le confirme. C'est la Proposition 7 de cette Partie qui définira la véritable source de notre force contre la servitude : le *Conatus* lui-même.

13. Cf. l'Axiome de cette Partie IV et la n. 11. La démonstration de cette Proposition 4 établit que la finitude de l'homme n'a pas une signification religieuse ou « métaphysique », qu'elle n'est en rien un vice ou un péché (cf. Préface de la Partie III) : elle est le simple fait logique et naturel que l'homme n'est pas Dieu, c'est-à-dire infini et cause de soi. Le Corollaire est en réalité la finalité de cette analyse : Spinoza montre à la fois que l'homme ne peut échapper aux passions en raison de ses limites, et qu'il n'est soumis aux passions que par ces limites, et non par une déchéance métaphysique et peccative.

Souvenons-nous que le *TTP* (qui prépare l'analyse réflexive de l'*Éthique* en contestant la portée religieuse, fondatrice et divine des Écritures) identifie les décrets de Dieu (ainsi que les Commandements ou Lois) aux lois mêmes de la Nature (*TTP*, IV : « De la loi divine »).

14. Spinoza rend compte de l'incapacité du seul entendement (et plus loin, de la seule « volonté ») à lutter contre les passions, c'est-à-dire les affects passifs : c'est que les affects ont pour cause les affections du Corps. Mais, dans le même temps, Spinoza détermine la seule force qui, en nous, soit en mesure de combattre la passion : ce sont précisément les affects eux-mêmes. L'analyse, par le Corollaire, va d'ailleurs plus loin : c'est seulement par l'*idée* d'une affection du Corps (c'est la définition de l'affect) qu'un affect peut être réprimé ou supprimé. C'est donc au niveau même de la conscience que se joue ou la passivité, ou l'activité de l'individu. Ainsi, c'est sur la nature même de l'affect (il implique la conscience) que s'appuiera la lutte contre la servitude, c'est dans l'affect même que l'individu puisera la force indispensable à la lutte contre la passivité.

15. Cette Proposition 8 est la critique explicite de la conception traditionnelle de la morale. Pour Spinoza, il n'existe pas de

connaissance du bien et du mal parce qu'il n'existe pas de réalité objective qui puisse constituer le bien ou le mal (cf. *Éthique* III, 9, Scol. : c'est le Désir qui constitue le Désirable).

En outre, la pseudo-connaissance du bien et du mal n'est en réalité qu'un affect : la connaissance est une idée, mais, ici, l'idée de l'affection du Corps, c'est-à-dire de l'affect lui-même. Ainsi la pseudo-connaissance morale n'est rien d'autre que la conscience même, en tant qu'elle est conscience de Joie ou de Tristesse.

On comprend mieux, ainsi, l'essentiel de l'éthique spinoziste : elle repose sur l'anthropologie du Désir, et identifie le bien et la Joie, le mal et la Tristesse.

Il convient de rapprocher cette Proposition 8 de la Proposition 68 : « *Si les hommes naissaient libres, et tant qu'ils seraient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal.* » C'est-à-dire qu'ils poursuivraient l'utile véritable, la Joie et la béatitude, mais sans s'appuyer sur les conceptualisations fallacieuses de la morale. Le spinozisme se situe *par-delà le bien et le mal*, définis traditionnellement, et cela bien avant Nietzsche.

16. Les Propositions 9 et 10 déterminent les sources imaginatives de la passivité, relativement à l'ordre du temps. Il s'agit du temps empirique.

17. Ce Scolie explicite et critique la faiblesse des attachements affectifs lorsqu'ils sont fondés sur la seule imagination (ici, celle du temps lointain). En même temps, il laisse entendre que l'attachement véritable et non lié au temps repose sur une connaissance réflexive : c'est ce qui sera établi à partir de la Proposition 23.

18. Dans l'ordre de l'affectivité passive, c'est la plus ou moins grande prégnance de l'image qui détermine l'intensité plus ou moins grande de l'affect. Tout se passe comme si l'entendement (c'est-à-dire l'activité réflexive de connaissance) laissait être l'imagination, laissait l'imagination livrée à elle-même. L'analyse de la force asservissante des passions (Prop. 8 à 13) est donc également l'analyse de la logique interne de l'imagination, l'étude critique des forces et des faiblesses de l'imagination lorsqu'elle est à la fois livrée à elle-même et méconnue dans son essence. L'apparente « mécanique » affective, telle qu'elle est dévoilée par Spinoza, est donc en réalité riche de potentialités et d'ouvertures, c'est-à-dire de points d'ancrage possible pour une instauration de la liberté. Critique de l'imagination et instauration de la réflexion sont toujours possibles, eu égard aux structures mêmes de l'affectivité passive.

19. Cf. la note 15. Ici, Spinoza insiste sur l'aspect positif et dynamique de sa théorie du « bien » et du « mal ». Même si ces concepts ne sont que des affects, ils peuvent, à ce titre, comporter une énergie libératrice. Sans s'égarer dans l'intellectualisme, Spinoza met en évidence le pouvoir libérateur d'une connaissance : il faut que cette connaissance soit une conscience d'affect, c'est-à-dire une forme du désir. C'est cette conscience affective qui rendra possible la critique de l'imagination, tout en lui conférant une efficacité réelle.

Ce n'est donc pas par des raisons morales mais par une motivation existentielle que l'individu est en mesure de diriger sa vie affective.

20. L'efficacité d'un affect fondé sur la connaissance est réelle, et elle exprime l'essence de l'individu. Spinoza le réaffirme tout en rappelant que notre essence peut être surpassée en puissance par d'autres objets de la Nature. La lucidité n'est pas un obstacle à la progression de la conscience, mais l'appel à la recherche de nouvelles forces : il faudra passer de la gestion de l'affectivité à l'instauration d'une connaissance et d'une existence philosophiques, toutes deux appuyées sur une motivation qui est de l'ordre du Désir.

21. ... *omni Libidinis generi cedat*. Dans la Partie III, nous traduisons *libido* par *luxure*. Ici, le sens du mot est plus étendu, l'extension du concept plus vaste. C'est pourquoi nous disons : *sensualité* (peu éloigné de luxure, d'ailleurs).

C'est la prégnance empirique, c'est-à-dire perceptive et imaginative, qui rend compte de la force des affects passifs (cf. la Dém. de cette Prop. 17, ainsi que notre n. 18). En évoquant, dans le présent Scolie, Ovide (*Métamorphoses* VII, 20) et l'Ecclésiaste (1, 18), Spinoza attribue à bon droit à ces textes le souci de critiquer la passivité passionnelle et non pas la recherche de la connaissance. (Notons entre parenthèses que Spinoza ne « passe [pas] sous silence » une phrase de l'Ecclésiaste, mais cite au contraire le texte même dont un traducteur déplore l'absence. Voir par ailleurs la traduction de la Bible par André Chouraqui, *Qohèlèt*, 1, 18, p. 1351.) Bien au contraire, Spinoza réitère souvent la distinction qu'il fait entre l'ignorance et la connaissance, accordant une supériorité décisive à cette dernière dans l'accès à la béatitude (*Éthique*, V, 42, Scol., c'est-à-dire la dernière page de l'*Éthique* ; et aussi *Éthique* IV, 28, ainsi que nos n. 31 et 71 sur le pseudo-salut des ignorants).

22. Spinoza énonce explicitement la conséquence des analyses précédentes centrées sur la critique de la notion traditionnelle de morale, sur la critique de l'intellectualisme et des libérations illusoirs qu'il préconise, sur la critique enfin de l'imagination. Voici cette

conséquence : la servitude n'a pas pour origine le Désir, mais certaines formes imaginatives du Désir ; la libération ne consistera donc pas à lutter contre le Désir, mais à le connaître et à le diriger ; la force affective indispensable à cette libération sera issue du Désir lui-même, quand il est un désir de la Joie : c'est cette dernière conséquence qui fait l'objet de la Proposition 18.

23. Spinoza termine, avec la Proposition 18, l'analyse des causes de la passivité, c'est-à-dire de la servitude, qui trouve ici une nouvelle définition : elle est la déraison. L'éthique de la liberté consistera d'abord à suivre les « commandements » (*dictamina*) de la Raison, c'est-à-dire les exigences de l'intelligence, et non les décrets divins, ou les commandements de la Loi. Ces exigences de la Raison, Spinoza va d'abord les exposer synthétiquement dans ce Scolie qui décrit la vertu spinoziste, vertu dont le sens et la nature seront démontrés dans les Propositions suivantes (de 19 à 28). Cf. la note 1 de cette Partie IV.

Notons l'utilisation du verbe *sentire* pour exprimer non un sentiment affectif, mais l'affirmation d'un jugement et d'un système de jugements (cf. notre n. 1 de la Partie III).

24. Ce sont ces trois conséquences (fondement de la vertu ; autonomie et, pour ainsi dire, autodestination de la vertu ; éthique de la vie et sociabilité) qui vont constituer la seconde section de la Partie IV, section dont ce Scolie de la Proposition 18 est en somme la préface.

25. *Pietas* et *Impietas*. Les termes latins peuvent recevoir une signification ambivalente, mais non pas les termes français correspondants. Or, il s'agit ici, dans cette Partie IV, des seuls principes de la relation avec soi-même et avec autrui, dans une société de droit. Il convient donc de retenir les termes français de *moralité* et d'*immoralité*, qui expriment en effet la pensée de l'auteur. D'ailleurs, Spinoza justifie son analyse préliminaire en s'adressant explicitement à ceux-là mêmes qui considèrent que le nouveau fondement de l'éthique (le principe de la conservation de l'existence ou recherche de l'utile propre) met en danger cela qu'ils appellent la *Pietas* ; derrière l'aspect dévot de ce terme, ce qui, en fait, est en question, c'est la *Moralité* (ou, dirions-nous, l'ordre social, les mœurs et les normes). Les adversaires de Spinoza, en tant qu'ils le considèrent comme un athée (c'est-à-dire, au XVII^e siècle, comme un anarchiste immoraliste), pensent que le monisme de la substance met en danger les mœurs et la religion. Spinoza répond ici (comme dans la si importante Lettre 43 à Jacob Osten sur Lambert de Velthuysen) que le

nouveau fondement de la vertu ne renverse pas la moralité puisqu'il rend possible la vie rationnelle, la sociabilité et (à la fin de la Partie IV et dans la Partie V) la béatitude.

On le voit, ce Scolie rationnel et serein a intégré toutes les polémiques dont le spinozisme a fait l'objet du vivant de son auteur : les contemporains de Spinoza avaient bien perçu le lien entre l'ontologie moniste et ses conséquences éthiques et politiques, et ils ont su mettre l'accent sur ce lien, c'est-à-dire sur la portée éthique du spinozisme. En fait, ils ont compris très vite, avant même de la connaître en son intégralité, la puissance subversive de cette doctrine.

26. Parce que la « vertu » est la puissance d'exister et que son fondement est l'effort même pour exister, essentiel à tout être, Spinoza s'oppose résolument à toutes les complaisances à l'égard de la mort et du suicide : ils sont toujours d'origine extérieure et ne disent en rien ni l'essence ni l'excellence d'un être. Cf. *Éthique* III, Prop. 5, 6 et 7 (sur le *Conatus* et la signification affirmative de chaque essence) ; et *Éthique* IV, 67 (qui définit la sagesse comme une méditation non de la mort mais de la vie). Le spinozisme nous semble être la meilleure lumière à opposer aux philosophies de la nuit, du brouillard et de la mort.

27. Spinoza reprend explicitement les formules d'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* : être heureux (*beatum esse*), εὐδαιμονεῖν ; bien agir (*bene agere*), εὐπράττειν ; bien vivre (*bene vivere*), εὖ ζῆν.

Pourtant la doctrine dépasse l'aristotélisme puisque Spinoza pose au fondement de ces trois désirs (qui sont en effet *l'essence de l'homme*) l'effort fondamental pour persévérer dans l'être, cet effort étant désormais saisi comme l'existence en acte (*actu existere*). Par là, Spinoza met l'accent sur l'effectivité de l'existence individuelle, et situe par conséquent la problématique de la joie (*beatum esse*) dans le cadre d'une vie humaine, antérieurement à la mort, et en dehors de la problématique de la mort. Le fondement de la vertu est l'essence de la vertu : c'est le désir de vivre.

Mais de même que le spinozisme s'oppose aux philosophies de la mort, il s'oppose à la philosophie pessimiste du vouloir-vivre. L'effort pour vivre n'est pas l'origine du « mal » (comme chez Schopenhauer) mais le fondement et l'essence du véritable bien.

28. *Fundamentum*. Le *Conatus* est à la fois l'origine existentielle de la vertu véritable (puissance d'être) et le fondement logique et gnoséologique de la réflexion éthique. C'est à ce titre qu'il permet de comprendre que la « vertu » est sa propre finalité : elle ne se justifie par rien d'autre qu'elle-même.

Spinoza analyse ici la justification positive et réflexive de la critique négative qu'il avait opérée de la morale, dans l'Appendice de la Partie I : les notions morales, présentées par la tradition comme ayant une origine située hors d'elles (en Dieu, conçu comme un Père, un Monarque ou un Juge), ne sont en fait que des abstractions conventionnelles et des êtres d'imagination. Ici, dans la Partie IV, Spinoza analyse le fondement et le sens véritables de la vertu : il en dégage l'autonomie absolue. Appuyée sur elle-même (le *Conatus*), elle n'est destinée qu'à elle-même (la vie). De même qu'elle ne résulte pas d'un ordre transcendant (Appendice de la Partie I), elle n'est pas motivée ou finalisée par l'attente d'une sanction, mérite ou récompense : cf. *Éthique* V, 42 : « *La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même.* »

29. *Ex eo quod intelligit*. Roland Caillois transcrit le *quod en quo* par erreur. Charles Appuhn substitue « connaissance » à « compréhension ».

Or il s'agit bien de l'ACTIVITÉ de compréhension. Ici, Spinoza approfondit l'analyse de la « vertu » : le « bien-vivre » et l'« être-heureux » doivent impliquer l'autonomie et l'activité, celles-ci ne pouvant résulter que de la connaissance et des idées adéquates, qui seules sont des actes. À la fin de la Démonstration de la Proposition 28, Spinoza distingue les deux termes *intelligere* et *cognoscere* (comprendre et connaître) pour les identifier en fait du point de vue du sens. Mais « *comprendre* » nous a paru plus évidemment actif. Tout ce groupe de Propositions (de 23 à 28) analyse le second fondement de la vertu : non plus le *désir* (d'exister) mais l'effort pour comprendre, c'est-à-dire la raison et la *réflexion*. (Cf. Misrahi, *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*.)

30. En analysant le fondement gnoséologique et réflexif de la vertu, Spinoza opère une synthèse : mettant en évidence le fait que l'essence de l'homme (que le *Conatus* s'efforce de maintenir à l'existence) est l'effort même vers l'autonomie (Prop. 25), c'est-à-dire la connaissance et la réflexion, il réunit les deux fondements de la vertu (Rationalité et Utile propre, Réflexion et Désir) en un seul. C'est pourquoi la formule même du Corollaire de la Proposition 22 (cf. notre n. 28) : « *L'effort pour se conserver soi-même est LE PREMIER ET L'UNIQUE FONDEMENT de la vertu* », est reprise ici (Prop. 26, Dém.) : « *Cet effort pour comprendre est le PREMIER ET L'UNIQUE FONDEMENT de la vertu.* » Remarquons la progression suggérée par Spinoza : l'effort pour exister, dévoilant mieux son essence, devient l'effort pour comprendre.

Spinoza montre donc que la véritable recherche de l'utile (désir), c'est-à-dire la recherche de l'« utile propre » (personnel et authentique) n'est pas séparable de la recherche de la connaissance (réflexion). Les deux fondements n'en font qu'un : ce qui est le plus authentiquement utile au désir, c'est la connaissance. C'est exactement ce que la Proposition suivante (Prop. 27) explicitera et démontrera.

31. *Deum intelligere, seu cognoscere*. Cf. notre n. 29.

Cette Proposition 28 achève ce que nous avons appelé la troisième section de la Partie IV (cf. n. 1). Une lecture tronquée, littérale et abstraite (séparant cette Proposition de l'ensemble du texte de l'*Éthique* qui la précède) pourrait laisser croire que Spinoza voulait retrouver simplement la tradition spiritualiste et religieuse : la suprême vertu (morale) résiderait dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire se confondrait avec la piété (cf. notre n. 25) et la religion.

Il est clair que là n'est pas le sens de cette Proposition 28. Spinoza rappelle (en forme de Démonstration) que Dieu est l'Être absolument infini (c'est-à-dire la Nature, et non pas une Personne) et que la motivation de cette connaissance de l'Être n'est pas de louer Dieu ni de chanter sa gloire (en même temps que l'on abaisse l'humanité), mais d'accéder, par la connaissance active, à l'utilité suprême de l'Esprit (donc à sa liberté) ; et cet accès à la pleine activité de l'Esprit s'opère aussi par l'excellence de l'objet de sa connaissance (*TRE*, § 38). Le choix de « Dieu » comme objet suprême de la connaissance humaine est donc un moyen non de chanter le Dieu des religions, mais d'ouvrir à l'homme le chemin de sa pleine réalisation. Et comme cet objet (« l'idée de l'Être le plus parfait », *TRE*, § 38 et 42) n'est rien d'autre que la Nature (*Éthique* IV, 4, Dém.), la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la connaissance « réflexive » selon la « norme de l'idée de l'Être le plus parfait », n'est rien d'autre que la connaissance réflexive du tout de l'être comme moyen de la félicité (Préface de la Partie IV) : IL S'AGIT EN FAIT DE LA PHILOSOPHIE.

Déjà dans le *Court Traité* (II, XVIII, 9), Spinoza affirmait que « suivre les lois de la nature... est le véritable service de Dieu ».

C'est donc la connaissance philosophique qui révèle, en même temps qu'elle la réalise, l'essence de la vertu : seule la philosophie, mettant en œuvre la plus haute activité de l'Esprit, réalise véritablement l'essence même du Désir, et permet seule d'accéder au salut.

Cette philosophie, comme connaissance du tout et de la relation des êtres singuliers à ce tout, va désormais se déployer en deux temps ou deux étapes : d'abord la fin de la Partie IV (Prop. 29 à 73) qui va concerner les conséquences de cette philosophie sur la manière

d'être la plus extrême du sujet, c'est-à-dire sa béatitude, et ensuite la Partie V, qui dira le sens de cette béatitude.

Ajoutons que seule cette philosophie (comme connaissance de Dieu, c'est-à-dire de la Nature et de l'Être) peut nous permettre d'accéder valablement au « salut ». Spinoza pose le problème du salut des ignorants à la fin du chapitre XV du *TTP* : pour eux les Écritures sont une consolation, et il ne leur est demandé que d'OBÉIR. Mais Spinoza laisse bien entendre qu'il ne s'agit pas d'un salut authentique puisqu'il résulte d'une démarche non libre et non rationnelle. Le véritable salut (à notre avis il n'y en a pas d'autre chez Spinoza) ne saurait résulter que de la connaissance rationnelle de l'Être (par le troisième genre de connaissance) et ne saurait être atteint que par la philosophie. Et c'est bien le sens de l'*Éthique* : Spinoza s'adresse aux philosophes, tout en montrant que la connaissance philosophique est la possibilité de tous et s'appuie sur les structures universelles de l'esprit humain. Il maintient constamment la différence entre le philosophe et l'ignorant, mais en affirmant en même temps que tout homme peut s'élever à la connaissance philosophique et par conséquent accéder au salut véritable.

Nous reviendrons sur cette question à propos du Scolie d'*Éthique* V, 36, dans lequel Spinoza emploie le terme de Béatitude, pour éclairer celui de Salut (*Salus*). Voir également notre n. 37, à propos des vertus religieuses comme propédeutique au salut véritable.

32. C'est ce principe, selon lequel ne peut contribuer à la joie d'un sujet que ce qui lui est semblable, qui va constituer le fondement de la sociabilité positive et rationnelle établie et décrite dans les Propositions 30 à 37.

33. C'est sur le principe de l'utilité réciproque et joyeuse des êtres semblables que Spinoza fonde puis décrit la sociabilité et sa valeur : ainsi, la sociabilité (et plus précisément l'amitié et la coopération pratique et civile) n'est justifiée par aucun principe transcendant (identité des créatures divines), par aucun principe religieux (aimer le Christ en l'autre), par aucun principe « moral » (aimer de pitié l'autre qui, dans sa finitude, est comme nous-même), ni enfin par aucun principe « métaphysique » (aimer de pitié l'autre qui, derrière le voile de l'illusion, serait en fait nous-même).

Cette sociabilité, d'origine immanente et eudémoniste, est d'autre part pleinement positive : elle s'appuie sur la positivité effective et existante des similitudes, et non sur l'équivalence négative et vide des êtres privés des mêmes choses. C'est pourquoi (Prop. suivantes : 33 et 34) le fondement de cette sociabilité est la réflexion et non la

passion : celle-ci est principe de différenciation et d'hostilité, non de similitude et de complémentarité.

34. ... *sibi invicem damno sint* : ils sont sources de mal, réciproquement, pour eux-mêmes.

35. Le conflit ne naît pas de l'amour pour un même objet : cet amour est positivité et similitude chez les deux sujets qui aiment un tiers ou une autre réalité. Le conflit naît de la différence des attitudes affectives en chacun à l'égard de l'objet : celui-ci, parce qu'il répond à l'amour de A, est pour A source de joie, et parce qu'il ne répond pas à l'amour de B est pour lui source de tristesse. A et B tombent alors, entre eux, dans les dialectiques de la passivité décrites dans la Partie III. Ce sont ces attitudes et (dans l'ordre de l'inadéquation) ces imaginations qui constituent les essences distinctes, différentes, des divers sujets considérés (cf. *Éthique* III, 57 et notre note sur *discrepare* et *differe*).

36. L'appel à la vie rationnelle n'est pas fondé sur le principe d'on ne sait quelle dignité, ou mérite, ou supériorité morale de l'Esprit. Il est fondé sur l'utilité véritable, c'est-à-dire la fécondité de la vie rationnelle dans l'ordre de la joie et de l'existence pour chaque individu. C'est en tant qu'elle est « bonne », c'est-à-dire *utile à la joie*, que l'action rationnelle est caractéristique de la « vertu » et de la valeur.

37. Dans cette formulation, citée si souvent et à bon droit, s'exprime l'essence de l'éthique rationaliste de Spinoza : elle s'appuie sur l'utilité immanente et véritable, et elle définit ainsi un fondement existentiel (antérieur à la raison) pour une éthique intelligente de la générosité et de l'ouverture (cf. notre n. précéd. 36, et aussi *Éthique* III, 59, Scol. ; IV, 46 ; IV, 73, Scol. ; V, 10, Scol. ; V, 41, Scol.).

38. Ce second Corollaire poursuit l'explication de ce que l'on pourrait appeler l'utilitarisme existentiel et rationnel de Spinoza (et dont le principe est énoncé et établi par la Prop. 35). Le spinozisme conteste à l'avance les morales du sentiment (Rousseau, Schopenhauer), l'utilitarisme empirique (Bentham, Stuart Mill), ainsi que les morales « altruistes » (Stuart Mill, Auguste Comte) purement empiriques et matérialistes en fait. L'« utilité » que chacun a à poursuivre n'est pas un bien matériel mais l'« utile vrai » (action adéquate et joie) ; cette poursuite n'est pas un devoir mais une lucidité réflexive ; et l'utilité qui en résulte pour autrui n'est pas fondée sur un sacrifice ou la recherche d'un mérite, mais sur le désir intelligent d'un accroissement commun des forces.

39. ... *luculentis testimoniis*.

40. *Hominem homini Deum esse*. Spinoza s'oppose explicitement à la formule de Hobbes selon laquelle l'homme, dans l'état de nature, est un loup pour l'homme. Mais la phrase de Spinoza se réfère aussi à un proverbe hollandais.

Notons que, à la différence de Hobbes, Spinoza ne fonde pas la sociabilité sur un Pacte autoritaire par lequel chacun (pour dépasser la violence) abandonnerait son droit entre les mains d'un monarque. Le Pacte social, chez Spinoza, est démocratique (cf. *Éthique* IV, 73, et surtout *TTP*, chap. XVI) et cela, bien antérieurement à Rousseau qui, sur ce point, ne reconnaît guère sa dette (cf. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*).

Notons surtout que ce Scolie, ainsi que le Corollaire II qu'il commente et la Proposition 35 qui les commande, fondent la sociabilité rationnelle ANTÉRIEUREMENT À L'ANALYSE POLITIQUE (*Éthique* IV, 73) et sur des principes qui sont eux aussi antérieurs à la violence politique que le Pacte doit permettre de dépasser. En effet, cette violence politique (qui découle du droit de nature appuyé sur le désir présocial, *TTP*, chap. XVI ; *TP*, chap. II) repose elle-même sur une base antérieure qui est la passion et l'imagination (*Éthique* IV, 33 et 34, qui ouvrent les analyses actuelles de la Prop. 35 avec ses Corollaires et son Scolie).

Ainsi, c'est sur une analyse philosophique (ontologique et anthropologique) que Spinoza fonde sa critique du conflit et non sur l'analyse politique ; celle-ci est une conséquence de celle-là, sans en être d'ailleurs l'aboutissement (cf. notre Introduction au *Traité politique* : « Éthique philosophique et théorie de l'État », Gallimard, coll. « Idées », 1978).

Dans cette analyse philosophique du conflit passionnel et de l'accord rationnel entre les individus, Spinoza déploie, nous l'avons souvent remarqué, une éthique humaniste de l'immanence : la « vertu » est puissance de vie, rationalité et concorde, pour des motifs et des raisons qui sont du seul domaine du *Conatus* et de sa réflexivité, c'est-à-dire du seul domaine existentiel humain. C'est précisément ce qu'atteste la formulation spinoziste du prix qu'il attache à l'amitié et à la sociabilité : il utilise une métaphore proverbiale (« l'homme est un Dieu pour l'homme ») qui implique dans sa littéralité, dans son sens, et dans le lieu où elle est utilisée, une nouvelle contestation discrète des fondements religieux de la sociabilité. On s'en convaincra d'autant plus aisément qu'il écrit, à propos des passions : « *Les passions mauvaises... sont elles-mêmes l'enfer véritable.* » Cette phrase et l'affirmation de notre Scolie de la Proposition 35 se font écho :

l'« *enfer* » réside en fait dans nos passions (comme passivité, non comme désir), tandis que le paradis peut bien être affirmé de l'autre homme qui, s'il est dans l'activité de la raison, est pour nous comme un « *Dieu* ».

Comme à son accoutumée, Spinoza reprend les termes traditionnels et, après en avoir fait des métaphores, il en révèle le sens véritable et profond.

41. Plus haut, Spinoza rapporte la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » ; il songe à ce que nous appelons la sociabilité et dénonce avant la lettre l'éloge rousseauiste de la vie dite naturelle : Rousseau serait l'un de ces « Mélancoliques » évoqués par Spinoza, en même temps que tous ceux qui méprisent la nature humaine et ne souhaitent qu'humilier l'homme (cf. le si important Scol. de la Prop. 45 de la Partie IV, ainsi que la Préface de la Partie III).

On le voit, la retraite spinoziste (comme on a dit parfois) n'est en rien comparable à une vie érémitique ou conventuelle : c'est une relative solitude de travail et de réflexion, et non une fuite et une condamnation implicite de la vie sociale. Spinoza s'oppose, avant la lettre, autant à Rousseau (qui condamne tout l'univers) qu'à Kant (qui condamne toute existence à l'inachèvement et fait de la raison une forme vide).

42. « ... *qui virtutem sectantur...* » : ceux qui s'inspirent des leçons de la vertu, ceux qui s'inspirent de son modèle, ceux qui la poursuivent et souhaitent la réaliser. Nous aurions traduit par *partisans de la vertu*, si ce terme n'avait pas une connotation partisane et violente, c'est-à-dire sectaire (comme dans « *sectantur* », pourrait-on croire à tort). La traduction par « *suivants de la vertu* » est faible, et à peine correcte dans la langue française ; la traduction par « *pratiquent la vertu* » est un glissement de sens et un appauvrissement du sens de « *sector* », « *je suis un fidèle de...* ». D'ailleurs, Spinoza utilise « *sectandum* » au sens de : à *rechercher* (*Éth.* V, 10, Scol.), à propos du bon usage de la gloire. Il convient de bien distinguer *sectari*, être partisan de..., et *sequi*, suivre.

Par ailleurs, nous traduisons « *gaudere* » par « *s'en réjouir* », au sens fort de : en jouir dans la joie, vivre l'ACTION d'éprouver de la joie dans et par une activité. La traduction par « *en jouir* » eût été faible malgré l'apparence ; comme est faible la traduction courante par « *en tirer de la joie* », « *y trouver de la joie* », périphrases qui noient la force du *gaudere* latin : prendre activement de la joie à... L'anglais dit fort bien : *to enjoy*.

Cette Proposition 36 de la Partie IV met en évidence le dépassement des causes (imaginatives et passionnelles) des conflits : parce que les biens empiriques et empiriquement désirés ne sont pas partageables (cf. *Éth.* III, 35, avec son Scolie, qui forment une analyse critique de la jalousie), c'est un bien commun à tous et dont tous peuvent jouir pleinement qui constitue l'objet de la suprême vertu. Ce bien est la connaissance de Dieu (cf. *Éth.* IV, 28, ainsi que la présente Prop. 36).

On peut s'étonner que Spinoza n'envisage, comme bien commun, que la philosophie (car cette connaissance de Dieu est la philosophie même ; cf. notre n. 31), et qu'il n'envisage pas, en outre, des biens qui seraient désirés et possédés par un seul, le désir de ces biens étant par ailleurs l'essence (et le bien) de tous. Nous reviendrons sur ce problème à propos de la Partie V et de l'amour intellectuel de Dieu.

43. L'essence de l'homme est constituée À LA FOIS par la RAISON et par la JOUISSANCE JOYEUSE de ce bien suprême qu'est la connaissance adéquate de l'Être.

44. Non seulement la connaissance de l'Être peut être un bien commun, mais encore le sage DÉSIRE qu'il en soit ainsi, et que tous les autres jouissent de ce bien et s'en réjouissent. Ici encore, Spinoza donne à la générosité un fondement réflexif et ontologique (cf. nos n. 37 et 40).

Cette Proposition contient en outre la critique implicite de l'ÉLECTION (et donc de l'élitisme) ; dans le *TTP*, chap. III, « De la vocation des Hébreux », Spinoza écrit : « *La vraie félicité et la béatitude ne consistent pour chacun que dans la jouissance du bien, et non dans cette gloire d'être le seul à en jouir* » (*TTP*, chap. III, p. 707, Bibl. de la Pléiade, dans notre traduction). Là réside sans doute l'une des sources de la haine des Juifs pieux à l'égard de Spinoza.

45. Cette seconde Démonstration de cette Proposition 37 semble faire intervenir l'émulation et l'imitation des passions ; en fait, il n'en est rien : Spinoza élève au contraire à un niveau rationnel et positif la perception de l'identité de la visée, en l'autre et en nous-même. Cette perception conforte notre propre visée (la connaissance philosophique de l'Être) par la compréhension de sa valeur objective (elle est celle de l'autre et de tous).

46. Cf. notre n. 42.

47. Spinoza distingue clairement *Religio* et *Pietas* ; la définition de ce dernier terme (vie sous la conduite de la Raison) autorise qu'on

le traduise par *Moralité* (cf. notre n. 25, à propos d'*Éthique* IV, 18, Scol.).

48. L'*Honestas* désigne donc la même chose que la *Generositas* (*Éthique* III, 59, Scol.), à savoir : l'instauration rationnelle de l'amitié et de la coopération. Elle n'est pas une qualité occulte.

Cet aspect de la sociabilité est primordial puisque Spinoza montre qu'il est le FONDAMENT de la société civile (il anticipe IV, 73, mais rappelle IV, 35, Scol. : « *L'homme est un Dieu pour l'homme* ») ; le fondement du Pacte social est donc ANTÉRIEUR à la seule recherche du dépassement de la violence (cf. notre n. 40).

49. C'est cette vertu véritable (*vera virtus*) qui est l'objet de la Partie IV, et notamment des Propositions 18 à 37. En outre, elle s'oppose à l'impuissance et non au vice, elle est force d'existence et non pureté religieuse. La vraie problématique de l'*Éthique* est celle non du « bien » et du « mal », mais de la servitude et de la liberté (cf. notre n. 2 sur *Servitudo*, dans le titre d'*Éthique* IV).

50. Tandis que le Scolie I de la Proposition 37 concluait les démonstrations sur la vertu véritable par une définition du fondement réflexif de la sociabilité et de la vie morale, ce Scolie II complète la fondation de la sociabilité par une doctrine du Pacte social : la nécessité de son instauration découle des passions elles-mêmes et des conflits dont elles sont la source. Il convient de remarquer que c'est au cours d'une analyse qui fonde l'éthique sociale (dans cette Partie IV de l'*Éthique*) que Spinoza rencontre, situe et définit le problème politique. On peut donc lier très étroitement l'analyse de la Moralité et l'analyse du Pacte fondateur des sociétés : dans les deux cas, il s'agit de passer de la vie spontanée (passions, droit de nature) à la vie réfléchie (« vertu », société civile) ; dans les deux cas, le progrès s'obtient par des affects plus forts (désirs de la joie, crainte des sanctions sociales). (Sur le Pacte, cf. les textes déjà cités : *Éthique* IV, 73 ; *TTP*, chap. XVI ; *TP*, chap. II.) Mais si, pour Spinoza, la morale traditionnelle découle en fait de l'organisation sociale et culturelle (religieuse) de la société, la nouvelle éthique rationnelle et existentielle ne repose que sur elle-même et sur un désir de sociabilité qui est ANTÉRIEUR au Pacte et à l'organisation sociale, puisqu'il les fonde.

En même temps, il convient de remarquer que l'analyse du Pacte (ici) et l'évocation de la vie selon une législation sociale (IV, 73) couronnent la Partie IV, mais non pas l'*Éthique* elle-même : la doctrine de la béatitude, développée dans la Partie V, se situe au-delà de l'ordre politique et moral. La démocratie politique est une

condition indispensable d'une éthique de la liberté, elle n'est pas la condition suffisante d'une éthique de la liberté et du bonheur (cf. notre « Éthique philosophique et théorie de l'État », *op. cit.* ; ainsi que notre article « Le droit et la liberté politique chez Spinoza », in *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, sous la direction de V. Nikiprowetsky, PUF, 1958).

51. Le Scolie, poursuivant son analyse du Pacte, rejoint la critique de la moralité traditionnelle qui tient pour objectives les notions de faute et de mérite, de juste et d'injuste. Il y a donc une cohérence rigoureuse entre une théorie critique du moralisme, et une théorie conventionnelle et réflexive de la société civile. On pourrait voir là une anticipation préhégléienne, si Spinoza n'accordait pas à chaque société sa pleine autonomie, et s'il ne situait pas le lieu de la béatitude au-delà de l'ordre politique. Le substantiel pour Spinoza est l'Être et l'amour de l'Être, et non pas (comme pour Hegel) la culture et l'État ; il reste que la morale rationnelle n'a de sens que dans une société de droit.

52. La propriété n'a donc qu'un fondement civil et conventionnel. Mais ce fondement est le consentement, l'accord de tous (*ex communi consensus*). Cette expression est répétée plusieurs fois dans ce Scolie, car le fondement du Pacte est le *consensus omnium*, l'accord de tous par la médiation de la règle majoritaire et démocratique (cf. *TTP* et *TP*, *op. cit.*).

53. Les notions morales traditionnelles n'expriment donc aucune propriété objective ni de la Nature, ni de l'Esprit. Ainsi la fin de ce Scolie II renvoie implicitement à l'Appendice de la Partie I, comme le faisait explicitement le début de ce même Scolie.

Au terme de cette analyse de la sociabilité, il convient de se souvenir que Spinoza a su fonder une éthique réflexive de la générosité et de la recherche de l'utile propre : le conventionnalisme politique (la philosophie du Pacte) RÉSULTE du rationalisme existentiel, il n'en est pas la source (cf. notre n. 50). Et ce rationalisme existentiel n'est pas lui-même conventionnel ou arbitraire : il est fondé sur l'être et sur la nature même de l'esprit humain et du Désir.

54. ... *pluribus modis*... Nous traduisons par *modalités* et non par *manières*, afin d'évoquer explicitement les « modes » finis, sans identifier « modes » et « modalités ». On respecte ainsi l'unicité du terme latin : *modus*.

Cette Proposition 38 ouvre l'analyse de l'éthique concrète qui inspire la vie personnelle et l'attitude du philosophe (Prop. 38 à 58).

Cette analyse consiste en la détermination de la valeur positive (ce qui est « utile » et « bon ») ou négative (ce qui est « nuisible » ou « mauvais ») des différentes attitudes pratiques possibles. Cette éthique repose d'abord sur une critique implicite de l'ascétisme et du spiritualisme : c'est l'épanouissement des aptitudes du corps qui rendra possible l'épanouissement de l'être. Après avoir exposé les contenus d'une sociabilité ouverte, l'humanisme spinoziste en appelle à un déploiement intégral de l'être individuel qui n'est plus désormais scindé en deux êtres, l'un spirituel et l'autre matériel.

On remarquera que l'*Éthique* n'est ni un Journal, ni une Confession, ni une Autobiographie : Spinoza, philosophe malade et solitaire, offre à ses lecteurs et à ses auditeurs une philosophie de l'épanouissement intégral et de la sociabilité.

55. C'est la destruction du Corps (et la destruction en général) qui est le mal véritable. Ici, Spinoza définit la nature et le rôle de la SANTÉ (cf. notre n. précéd.). Le début du Scolie suivant annonce que la Partie IV mettra en relation le Corps et la Sagesse (cf. *Éthique* V, 39).

56. C'est l'identité personnelle et la mémoire qui expriment l'identité et la vie d'un corps. Sans cette identité (permanence des relations entre les parties et le tout ; cf. les Lemmes de la Partie II, après la Prop. 13) on est en droit de parler de la mort effective du Corps individuel ; les fonctions dites vitales ne permettent pas, à elles seules, de définir l'identité d'un Corps individuel.

Le poète espagnol évoqué plus haut est Gongora, devenu amnésique un an avant sa mort (1627). Les « superstitieux » évoqués ici font songer à Hugo Boxel, un correspondant de Spinoza qui croyait aux spectres et aux apparitions, et auquel Spinoza consent à répondre par une critique rigoureuse et sévère (Lettres 51 à 56, et notamment 52 et 54).

57. C'est la rationalité de l'action qui fonde la valeur de la sociabilité, et non l'inverse (à la différence de la pensée hégélienne, ou sociologique moderne, qui fonde la validité d'une action sur sa sociabilité et sa conformité aux normes ; cf. nos n. 50 et 53).

58. Cette Proposition formule d'une façon laconique le *jugement de valeur* le plus important de la Partie IV, puisqu'il fonde toute l'éthique spinoziste (en IV et V) et qu'il s'appuie sur la *réalité* ontologique et anthropologique des trois parties précédentes. Tout le spinozisme est l'instauration de la validité de la joie et la détermination des moyens et des voies qui conduisent à la joie véritable : le

philosophe recherche « la plénitude de toute joie et de toute satisfaction » (*Court Traité*, II, VII : « De la Joie et de la Tristesse », § 3).

59. *Gaieté* et *Mélancolie* se réfèrent à l'intégralité du Corps, en tant que sa puissance d'être est accrue ou réduite. La *Mélancolie* est absolument mauvaise, ainsi que l'*angoisse* évoquée dans le *Court Traité*, II, XIX : « De notre félicité », § 11 (et encore définie en termes cartésiens, mais dans la perspective de ces mouvements contraires de l'âme qui formeront, dans l'*Éthique*, la *fluctuatio animi*). Tout le spinozisme est un combat contre la *Mélancolie* et l'*Angoisse*, dans lesquelles, depuis Kierkegaard, certaines philosophies croient trouver le fondement de la valeur et de la liberté (cf. Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse* ; Heidegger, *L'Être et le Temps* ; Sartre, *L'Être et le Néant*).

60. La traduction de *Titillatio* par *Plaisir* (cf. *Éthique* III, 11, Scol.) est confirmée par la présente proposition : parce que *Titillatio* s'oppose à *Dolor*, il s'agit bien du plaisir.

La douleur, la souffrance ne sont jamais bonnes par elles-mêmes : le spinozisme s'oppose et à l'ascétisme et au dolorisme ; mais il ne craint pas de reconnaître la validité, c'est-à-dire l'efficacité de certaines douleurs dans l'instauration d'une joie globale concernant l'ensemble de l'individu. Spinoza décrit ainsi les conditions d'un CHOIX RATIONNEL à l'égard des douleurs et des peines ; nous ne sommes pas en présence d'un empirisme hédoniste (comme chez Bentham dans son *Arithmétique des Plaisirs*) puisque la visée est celle du « vrai bien » et de la félicité. Mais le spinozisme exige que tous les faits et tous les problèmes soient d'abord envisagés, et ensuite intégrés à la vision d'ensemble.

61. C'est en tant qu'il est un Plaisir que l'Amour peut avoir de l'excès ; c'est donc en tant qu'il est une passion partielle ou affect passif partiel.

Mais si la source de la joie (l'objet de l'Amour) concerne la totalité de l'individu qui aime, il n'est pas concevable que l'Amour puisse avoir de l'excès, puisque la perfection est l'ACCROISSEMENT de la puissance d'exister et non un état.

Spinoza opère seulement la critique de l'amour-passion, cet amour empirique qui serait de l'ordre de la connaissance du premier genre. À propos de l'être infini, Spinoza écrit : « *Seul l'amour ... est illimité, c'est-à-dire que plus il s'accroît plus il devient excellent puisqu'il se porte vers un objet qui est infini et qui lui permet de toujours s'accroître* » (CT, XIV, IV). Il nous semble que ce que dit Spinoza de l'amour de Dieu peut être appliqué à ce qu'on pourrait appeler un

amour philosophique intégral, amour qui intégrerait le Désir et la Réflexion.

62. Certes la Gaieté, cette allégresse intégrale, est rare : mais la béatitude ne l'est pas moins (*Éthique* V, 42, Scol.). Ce qui importe c'est qu'elle soit possible et réelle : elle l'est.

Nous traduisons (comme dans la Partie III) *conflictentur* par : qui soit *tourmenté* (au singulier). *Conflictare* signifie en effet frapper, heurter, et non pas seulement être divisé, déchiré (cf. *Éthique* III, Scol., et notre n. 18 ; cf. également III, 59, Scol., et la n. 73).

Ce que combat ici Spinoza, c'est la passion aveuglante et exclusive de toute pensée et de tout équilibre (cf. *Éthique* IV, 6), ce que la psychologie populaire appellerait une « fixation » et dont Spinoza exprime bien la permanence par l'emploi du verbe *adhære* (cf. *Éthique* IV, 6).

63. La passion passive est un véritable délire pathologique, mais il en va de même de la superstition religieuse (cf. l'Appendice de la Partie I) ou culturelle (cf. notre n. 56). Seul l'amour réfléchi cesse d'être une passion pour devenir une action (cf. *Éthique* V).

64. *Torva et tristis superstitio delectari prohibet...* Tous les affects négatifs (que nous appellerions attitudes, passions, sentiments négatifs) sont condamnés parce que destructeurs. Au contraire (et c'est l'objet de cet important Scolie), il convient d'exalter les sentiments de joie et de réjouissance, c'est-à-dire, en fait, la jouissance de l'existence et du monde. Ici s'exprime l'inspiration fondamentale du spinozisme. Il est remarquable que cette inspiration, critique à l'égard de l'ascétisme et du puritanisme austère, ne s'ouvre en aucune façon sur une exaltation du dérèglement de la volonté de puissance ou de la violence. Le spinozisme sait unir la rationalité de la connaissance et la jouissance de l'existence, puisqu'il met en évidence la relation de fondement à conséquence, relation qui existe entre la raison réfléchissante et la plénitude de la joie. C'est par un appauvrissement et une trahison du spinozisme qu'on peut établir un lien entre le désir comme poursuite de la joie et le désir comme vouloir-vivre (Schopenhauer) ou comme volonté de puissance (Nietzsche). Le spinozisme est également aux antipodes de l'exaltation anarchiste et solitaire du Moi, telle qu'on la trouve chez Stirner. Mais Spinoza saura définir un juste et généreux amour de soi (cf. *Éthique* IV, 20, et IV, 52).

Tout ce Scolie est une critique du christianisme ascétique, et notamment du calvinisme si marqué par les notions de vice, de péché et de finitude (impuissance). Cf. la Préface de la Partie III et les

notes qui s'y rapportent. La formule de Spinoza (« *Tel est mon principe et telle ma conviction* ») utilisée au début du Scolie est une citation de Térence (*Adelphes*, V, 68 : « *mea hæc est ratio, sic animum induxi meum* »). Spinoza se réfère souvent à ce poète latin (cf. *Éthique* IV, 17, Scol.).

65. Spinoza décrit ici un véritable programme pour la jouissance concrète du monde. Ce programme (qui est une conception ou un plan de vie, *vivendi institutum*) nomme quelques-unes des conséquences concrètes et pratiques (*communi praxi convenit*) d'une philosophie de la joie. En même temps, il évoque la vie équilibrée, riche et somptueuse qui pouvait être celle de la Hollande du XVII^e siècle, notamment celle des cités flamandes.

66. Condamnant la réversibilité vengeresse des passions, et se réclamant de l'amour et de la générosité (Dém. de la Prop. 46), Spinoza rencontre le lien étroit entre Amour et Réflexion (cf. notre n. 61). Ce Scolie exprime avec une force particulière l'attitude spinoziste (aussi réelle que célèbre) et qui est faite de sagesse, de générosité et de force sereine, toutes soutenues par une forme élevée de l'amour.

67. La critique de l'Espoir et du Désespoir ne résulte pas d'on ne sait quelle lucidité sur les choses de la vie. Cette pseudo-lucidité masquerait en fait une philosophie tragique du désespoir, et serait fort peu spinoziste. Au contraire, Spinoza critique le contenu passionnel de l'espoir et du désespoir, et par conséquent leur part d'ignorance et le peu de consistance de la joie qui les accompagne.

En outre, il présente les conditions d'une maîtrise du temps empirique et passionnel, préparant ainsi la vie selon l'éternité qui est en fait le hors-temps.

68. Spinoza dénonce ici les dialectiques passives de la flatterie et de l'orgueil. La générosité, l'amitié, l'amour reposent, lorsqu'ils sont vrais, sur le jugement et la connaissance les plus rigoureux à l'égard de soi-même et d'autrui. Dans l'ignorance (l'« inconscience »), la flatterie crée l'orgueil.

69. Il est remarquable que la maxime fondamentale du spinozisme (*bene agere et lætari*), ou plutôt son expression la plus synthétique et lapidaire, soit prononcée à l'occasion d'une critique de la Pitié. Ainsi, le spinozisme s'oppose explicitement au christianisme ainsi qu'au bouddhisme, à Schopenhauer et à toutes les morales dites du sentiment, et ce lien entre bien agir et être dans la joie est essentiel au spinozisme : il s'oppose à toute « morale » et à toute « conscience

morale » traditionnelle. Mais il s'oppose également au Calliclès du *Gorgias* et à Nietzsche, puisque, à la fin de ce même Scolie, Spinoza dénonce l'inhumanité de ceux qui ne seraient inspirés ni par la Pitié ni par la Raison : ils seraient comme des bêtes (« *homini dissimilis* »), ce qui, à notre avis, décrit à l'avance la philosophie nietzschéenne de la cruauté.

Ce à quoi Spinoza en appelle, c'est à une aide apportée à autrui afin de le libérer de sa souffrance (« *a miseria liberare* », dit-il dans la Dém. de la Prop. 50), et cela, par une motivation rationnelle, c'est-à-dire active et réfléchie (responsable, dirions-nous aussi aujourd'hui). C'est l'essence même de la GÉNÉROSITÉ.

Dans cette critique de la pitié, il faut rapprocher la critique de l'humilité (Prop. 53) et celle du repentir (Prop. 54). Pitié, humilité, repentir constituent les attitudes caractéristiques de la religiosité juive et chrétienne : ces attitudes sont passionnelles, passives, et elles reposent sur une ontologie superstitieuse (cf. Appendice de la Partie I et *Éthique* III) et sur une connaissance imaginative du premier genre. L'éthique spinoziste, ferme et réflexive, généreuse et sereine, n'en comporte pas moins une signification et une portée polémiques. Elle est simultanément une critique et un programme.

70. *Acquiescentia in se ipso*. *Acquiescere* signifie aussi bien *se reposer* que *se plaire à*, et *consentir à*... Nous avons pensé traduire l'expression entière par : *le repos en soi-même* ou *l'accord avec soi-même*. Mais ces expressions, en français, restent ou apparemment obscures et étranges (le repos en soi-même), ou apparemment banales (l'accord avec soi-même). C'est pourquoi, après avoir exclu les autres traductions possibles (le « contentement de soi » évoque trop la vanité ; la « satisfaction intérieure » évoque trop la spiritualité), nous avons retenu : *satisfaction de soi*. (Remarquons qu'un traducteur dit : *satisfaction intérieure* dans le corps de la Prop. 52 de la Partie IV ; mais il dit : *satisfaction de soi-même* dans une note relative au chap. 32 de cette Partie IV : *Éthique*, trad. de Roland Cailliois, Éd. Gallimard, Bibl. de la Pléiade.) L'idée de satisfaction exprime bien la plénitude « en repos » ; le pronom réfléchi exprime bien l'adhésion du sujet à lui-même. Or, cette adhésion tranquille à soi-même exprime exactement la sagesse spinoziste : l'individu éclairé ne se surestime pas et ne se sous-estime pas (il se considère adéquatement, dit la Démonstration) ; il est au-delà de l'humilité (Prop. 53) ; et, en outre, sa sérénité réflexive est une joie (Prop. 50, Scol.) ; enfin et surtout, l'objet et la cause de cette satisfaction de l'individu est bien LUI-MÊME, elle naît du fait « *qu'un homme se considère lui-même et sa puissance d'agir* » (Dém. de cette Prop. 52). Sans narcissisme

passionnel, ni égoïsme aveugle, l'homme éclairé (c'est-à-dire en fait le philosophe) est en mesure de dépasser le négativisme de la religion (le Moi est haïssable, dit Pascal) et l'inflation anarchiste (seul vaut le Moi de l'égoïste, dit Stirner) pour instaurer une joie active dont la source et l'objet est la propre activité réflexive du sujet. *L'acquiescentia in se ipso* fait écho au *bene agere et lætari* : pour le philosophe, générosité, joie et réjouissance de soi sont étroitement liées. Nous sommes ici au cœur véritable du spinozisme (cf. notre n. 69). Et il y est question de la joie qui est extrême et la plus haute : *summa est*. Il s'agit du « vrai bien » dont le *TRE* annonçait la recherche et la définition (*TRE*, § 1).

71. Ce Scolie reprend l'ensemble de la réflexion spinoziste sur le repentir (Prop. 54), l'humilité (Prop. 53), l'Espoir et la Crainte (Prop. 47), auxquels il faudrait ajouter la Pitié (Prop. 50) ; Spinoza y réaffirme sa doctrine avec force (cf. notre n. 69, à la Prop. 50) : tous ne pouvant d'emblée adopter le chemin de la raison pour accéder à la Joie et à la Satisfaction, il convient d'accorder une certaine valeur à l'autre chemin, la voie religieuse traditionnelle, qui s'adresse au plus grand nombre. Il s'agit précisément de ces vertus, énoncées plus haut (et que le philosophe récuse) ; elles sont admissibles, dit Spinoza, en tant que propédeutique, car, par elles, on peut accéder à ce chemin de la raison, alors que, sans elles, on reste hors de l'humanité (cf. *Éthique* IV, 50, Scol. ; et notre n. 69). En outre, on peut, par ces vertus, établir union et discipline dans un groupe social qui autrement resterait à l'état de foule et, n'éprouvant pas de crainte, répandrait la terreur (*Terret vulgus, nisi metuat*). Spinoza attribue aux Prophètes, à bon droit, l'instauration de ces vertus comme ciment social (cf. n. 84 et 86).

Il reste que Spinoza est très ferme et très clair : cette voie passionnelle et empirique n'est qu'un pis-aller et, aux yeux de la philosophie, elle reste un véritable « péché » : « *S'il faut pécher, il vaut mieux que ce soit dans ce sens* » (« *quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum* »). Il s'agit bien d'un « péché » qui exclut l'ignorant du salut, puisque seule la voie rationnelle permet de vivre libre et de jouir de la vie des bienheureux (« *ut liberi sint, et beatorum vita fruuntur* »). Il n'existe donc pas (malgré les affirmations de certains commentateurs) de salut véritable pour les ignorants : les vertus traditionnelles (certes précieuses, à ce titre) ne sont à leur égard qu'un principe politique d'ordre, et une simple médiation pour accéder à la seule voie de la vie bienheureuse : la Raison et la philosophie du « *bene agere et lætari* » (cf. notre n. 31 sur le salut des

ignorants, et notre n. 69 sur le « *bien agir et être dans la joie* » ; cf. également le Scol. de la Prop. 58).

72. Cf. note 70 sur l'*acquiescentia in se ipso*.

73. La véritable vertu, pour Spinoza, est la joyeuse rationalité qui seule exprime et instaure la force intérieure d'exister. Il est donc important de déterminer avec précision l'antithèse négative : elle réside essentiellement dans ce nœud passionnel extrême qu'est la dialectique de l'humilité et de l'orgueil.

74. Ce Scolie est une admirable et très moderne critique de l'Orgueil (critique d'ailleurs réitérée). Là réside le véritable « péché », l'origine ultime de tout conflit intérieur et extérieur, de toute passivité interne et externe, de toute passion et de tout délire. Seule la voie philosophique permet un authentique dépassement de ces attitudes « psychiques » (comme nous dirions aujourd'hui) et fausement vertueuses.

Spinoza, dans cet important Scolie, condamne à la fois les humiliés et les orgueilleux, les flatteurs et les censeurs. Il opère une véritable critique psychologique et éthique de la société empirique, en même temps qu'une sorte de généalogie critique du moralisme puritain dans lequel le censeur condamne tous les autres afin de se convaincre orgueilleusement de sa puissance sous l'apparence de l'impuissance et de l'humilité. Mais cette étude de psychologie de la « morale » n'est pas destinée à humilier (Spinoza le précise plus loin et se réfère à la Préface de la Partie III), mais à comprendre, afin d'instaurer une tout autre modalité d'existence. Par l'analyse de l'*ambivalence* du jugement sur soi, chez l'individu passionné, Spinoza travaille à l'instauration d'une autre relation avec soi-même (cf. notre n. 70), c'est-à-dire d'une autre inscription du sujet de l'éthique, dans son rapport à lui-même, aux autres et à l'être.

75. Ici se termine la section consacrée à l'analyse de l'éthique concrète et, plus précisément, à l'évaluation de la positivité et de la négativité des affects (Prop. 38 à 58). Spinoza se propose maintenant d'évaluer éthiquement les désirs (dans la perspective philosophique).

En fait, il va procéder à l'analyse des forces du Désir qui permettent d'accéder à la liberté ; la Proposition suivante (Prop. 59) ouvre et fonde toute la description de l'« *homme libre* », qui s'étendra jusqu'à la dernière Proposition d'*Éthique* IV.

76. Il ne s'agit pas de renoncer à nos désirs et à nos actions, mais de les accomplir dans une perspective active et réfléchie et non pas passive : pour ce faire, il convient d'abord d'*associer* autrement les

images et les actes, c'est-à-dire de préparer le passage à la réflexion par une pédagogie de l'imagination (et non par une catharsis ascétique).

77. *Valetudo*. C'est bien de la santé qu'il s'agissait à la Proposition 39 (cf. n. 55), même si le terme n'avait pas été prononcé.

78. Après avoir montré (à la Prop. 44) que l'amour et le désir peuvent avoir de l'excès (s'ils sont passifs et inadéquats), Spinoza met en relief cette Proposition 61 qui introduit toutes les analyses du désir rationnel et insiste sur le fait que celui-ci ne saurait avoir d'excès : ainsi, l'accroissement de l'être et de la puissance d'être, c'est-à-dire de la perfection, peut être désormais infini (indéfini, en toute rigueur lexicale).

79. Libéré du temps empirique et de la prégnance perceptive des images, l'individu peut désirer le futur ou le présent avec la même intensité : c'est qu'il est motivé par la connaissance essentielle (et rationnelle) qu'il a de l'objet désiré. Cette connaissance fonde hors temps la puissance du désir.

80. Ici est condamnée toute morale fondée sur les sanctions, c'est-à-dire la crainte ; ces morales induisent des conduites d'esclaves et non d'hommes libres (cf. notre n. 1 sur la servitude et l'esclavage, ainsi que la Lettre 43 à J. Osten, où morale de la crainte et esclavage sont identifiés).

Plus précisément, Spinoza rattache à la *Superstition* (c'est-à-dire au fanatisme religieux et moraliste) ces morales de la crainte, et décèle en elles une démarche qui est celle du ressentiment, et qui ne produit que le malheur (*miseri*). Le Corollaire suivant (de cette même Prop. 63) insistera au contraire sur ce fait fondamental : pour l'adepte de la vertu, c'est-à-dire de la vraie joie, le bien est *positivement* et directement poursuivi pour lui-même (et non pas *négativement*, en raison d'une autre cause que la « vertu » même, c'est-à-dire d'une façon aliénée ou hétéronome). Le Scolie suivant éclairant cette même idée sur l'exemple du médicament amer et du mets apprécié, de la maladie et de la santé, révèle à nouveau l'importance du problème de la santé dans la réflexion spinoziste, ainsi que la discrétion et la pudeur avec laquelle est conduite cette réflexion sur la maladie et sur la mort.

81. Recherchant la joie pour elle-même et selon une motivation réfléchie, l'Esprit humain totalement adéquat n'aurait aucune passion et donc aucune idée fautive comme celle du mal ; il continuerait de poursuivre le bien (la joie) pour lui-même, et n'aurait plus à se

référer au mal (cf. *TTP*, chap. IV, *in fine*, à propos de la parabole du premier homme ; cf. aussi la Prop. 68 de la Partie IV de l'*Éthique*). Le Sage est situé par-delà le « bien » et le « mal » traditionnels, et agit cependant toujours d'une façon positive et généreuse. La « morale » n'est plus pour lui une voie vers le bonheur (cf. *Éthique* IV, 8, où Spinoza démontre que la connaissance du « bien » et du « mal » n'est qu'affectivité ; cf. également *Éthique* IV, 68 sur l'homme libre qui ne forme aucun concept de bien et de mal).

82. Dans les deux Propositions précédentes (65 et 66), Spinoza établit une véritable structure logique des possibilités de l'action, en examinant les combinaisons possibles de quatre facteurs : le « bien », le « mal », le présent, le futur. Bien et mal n'étant que comparatifs, il s'agit d'examiner en somme, par une comparaison, celui de tous les choix possibles qui confèrera la plus grande jouissance d'être, compte tenu du temps ; c'est la considération du futur qui incite à choisir éventuellement un mal plutôt qu'un bien : le principe général de ce rationalisme existentiel et eudémoniste consistant à choisir ce qui est le meilleur, ce qui est (dirions-nous) PRÉFÉRABLE, compte tenu de l'« utilité » maximale sur un laps de temps empirique donné (Spinoza écrit d'ailleurs : *appetemus... præ, nous poursuivrons plutôt ; Appuhn traduit par : nous préférons*).

Ajoutons deux remarques. 1° Ce qui est dit préférable, ici, n'est qu'UN « bien » et non LE bien suprême, qui, étant hors temps, n'implique plus ces calculs raisonnables et utilitaires. Le préférable absolu n'est comparable à aucune autre fin, il les surpasse toutes. 2° Dans une lecture rapide, le tableau des possibilités d'action se présente comme une analyse anthropologique de l'action telle qu'elle se déroule nécessairement dans la pratique, selon les lois de l'affectivité. En fait, il s'agit de tout autre chose : l'intention est d'éclairer par l'analyse rationnelle les motivations des actions qui, à l'avenir, constitueront l'éthique philosophique analysée et proposée dans cette Partie IV. En effet, Spinoza décrit EXPLICITEMENT l'action effectuée sous la conduite de la raison (*ex rationis ductu*), et son analyse a pour sens de décrire UN CHOIX, de le préconiser et de le justifier : c'est un véritable programme d'action et d'attitude pour l'adepte de la vertu. Cf., par exemple, les Propositions 35 et 46 qui, utilisant les verbes au présent, ont pourtant une signification programmatique d'avenir, par rapport à la vie spontanée et passionnelle ; c'est ce présent-avenir qui permet d'accéder à l'intemporel concret. Spinoza utilise d'ailleurs ici le futur : *appetemus, neglegemus*, et, on l'a vu, Appuhn propose à bon droit de traduire « *præ... appetemus* » par « *nous préférons* ». Nous n'avons pas retenu cette traduction parce que Spinoza

n'emploie qu'une préposition (*præ*) et parce que préférer se dit très précisément en latin : *malo* (*je préfère*, contraction de *magis volo*). Spinoza utilise d'ailleurs lui-même ce terme : « ... ont préféré vivre parmi les bêtes » (*maluerunt*) (*Éthique* IV, chap. 13).

83. Ce Scolie scande et marque bien la composition de cette Partie IV : Propositions 1 à 18, analyse de la servitude ; Propositions 19 à 73, analyse de la liberté, c'est-à-dire de l'éthique concrète. Mais la toute dernière section, que Spinoza annonce explicitement, forme un tout, et se constitue comme la synthèse de cette éthique ET comme la description de l'homme libre, *homo liber* (dernières Propositions d'*Éthique* IV : de 67 à 73).

Remarquons en outre l'utilisation du terme *servus* : elle est explicite et clairement mise en évidence dans un Scolie charnière. Ainsi, se confirme l'utilisation de la métaphore politique dans les analyses éthiques de la Partie IV et de son titre, ainsi que la critique latente de Luther (puisque, pour Spinoza, c'est dans l'immanence de ce monde-ci et de cette vie que l'homme peut passer de l'état de serf à l'état d'homme libre). Cf. notre n. 2 de cette Partie IV, sur *servitudo*.

84. La Démonstration n'est pas moins importante que la Proposition elle-même ; elle fonde la préoccupation préférentielle de la vie (contre le souci de la mort) sur la « vertu », c'est-à-dire la force intérieure et l'authenticité qui nous font poursuivre réflexivement le bien pour lui-même (ici : la vie) et non par crainte ou par opinion. Cf. *TTP*, chap. IV (dans notre traduction, *op. cit.*, p. 732, Paris, 1954).

Cette Proposition 67, qui ouvre la description de l'« homme libre » par la définition de « sa sagesse » (*ejus sapientia*), et qui définit l'objet de cette sagesse comme *méditation* non de la mort mais de la vie, est non pas une opinion, mais l'expression et le résultat les plus importants de la philosophie de Spinoza.

Le choix du terme *meditatio*, lié antithétiquement à l'idée de la mort, évoque implicitement le christianisme auquel Spinoza s'oppose. (Cf., p. ex., *L'Imitation de Jésus-Christ* qui comporte une *Meditatio mortis* (I, 23, titre) et une constante exhortation à se souvenir de la mort : « *memento semper finis*. » On sait maintenant que l'auteur de *L'Imitation de Jésus-Christ* est Thomas Hemerken a Kempis, un moine du monastère de Zwolle.)

Un autre terme est important : c'est *Sapientia*. Il est rarement utilisé par Spinoza, mais un de ses dérivés l'est souvent, et en des textes cruciaux : *sapiens*, le sage, qui, par exemple, est employé dans la dernière page de l'*Éthique* (*Éthique* V, 42, Scol.). On peut faire l'hypothèse que cette Proposition 67, sur la sagesse et la vie, fait

discrètement allusion aux livres bibliques appelés *sapientiaux* (Proverbes de Salomon, cités par Spinoza dans le *TTP* à propos de la « vraie vie de l'esprit » ; Ecclésiaste, cité par Spinoza en *Éthique* IV, 17 ; l'Ecclésiastique ou Sagesse de Ben Sira ; Sagesse dite de Salomon). Notons que le texte le plus proche d'une exaltation de la vie au nom de la sagesse est Proverbes, chap. 4 et 9 ; à ce propos, il n'est pas indifférent de savoir que le titre véritable des Proverbes de Salomon est : Exemples de Salomon (*Mishléi Shlomo*) ; cf. la traduction d'André Chouraqui (*La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985). *Mishléi* signifie : manière d'être digne d'être présentée comme modèle. C'est à ces Proverbes (de Salomon) que Spinoza se réfère le plus souvent. Cf. également notre n. 6 sur l'idée de modèle et de perfection et sur le *Exemplar humanæ vitæ* d'Uriel Da Costa.

Ces références bibliques permettent de situer l'horizon entier de la réflexion de Spinoza ; elles ne signifient pas que Spinoza aurait conservé une religiosité cachée ; nourri d'une culture juive dont il sait reconnaître le prix et la fécondité, il n'en dénonce pas moins l'idée absurde d'élection (cf. *Éthique* IV, 37) ; à propos du roi Salomon, connu pour sa sagesse, il écrit : « ... ce roi prudent [et sage] n'eût pas eu moins de grâces à rendre à Dieu pour un si grand bienfait, alors même que Dieu lui aurait annoncé son intention de donner à tous une sagesse égale » (*TTP*, chap. III, p. 708, dans notre traduction, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1954). Dans l'*Éthique*, la Proposition 37 de la Partie IV implique une critique de l'élection.

Ce que Spinoza apprécie chez Salomon c'est le lien qui est établi entre la sagesse (ou entendement) et la « vie vraie » ; il cite Salomon : « La loi du sage est source de vie » (Prov., 13, 14), in *TTP*, chap. IV, p. 733. Dans ce même chapitre IV, Spinoza écrit : « ... cet auteur qui parle par la vertu de la lumière naturelle... je pense à Salomon, dont les Livres sacrés célèbrent non le don prophétique et la piété, mais la prudence et la sagesse » (*op. cit.*, p. 732).

Il est remarquable que toute la fin du chapitre IV du *TTP* soit consacrée aux Proverbes de Salomon et à leur définition de la sagesse (source de joie, elle est seule la vie, c'est-à-dire la vraie vie). Remarquable aussi est le fait que les Prophètes soient évoqués en IV, 54, Scol.

85. Parce que la liberté est la vie du désir rationnellement conduit, et qu'en elle le fondement de l'action est le désir réfléchi et non l'affectivité passive, l'homme libre ne se réfère pas au bien ni au mal, il n'en forme même pas l'idée : on l'a vu, il est situé par-delà le bien et le mal, mais inscrit dans la vie et l'intelligence (cf. *Éthique* IV, 8 ; IV, 64, ainsi que son Corol., et notre n. 81).

Dans la Proposition, Spinoza utilise le conditionnel (« *si les hommes naissaient libres...* ») ; mais l'accent se porte sur la *naissance* de l'homme, comme être libre : Spinoza rejette certes cette hypothèse, mais pour mieux mettre en évidence le fait que la liberté (au sens spinoziste) est le fruit d'un effort et d'un travail de l'esprit. L'itinéraire spinoziste décrit un *passage*, celui de la servitude à la liberté, c'est-à-dire de l'ignorance à la connaissance et à la sagesse. Dans le tout dernier paragraphe du chapitre IV du *TTP*, Spinoza se réfère à Paul (Épître aux Romains, I, 20) pour montrer que, dans l'accomplissement du mal, l'ignorance n'est pas une justification, et que ceux qui se refusent à la connaissance (et donc à la sagesse et à la « vertu ») sont sans excuse.

Ainsi, les hommes, qui certes peuvent *devenir libres*, ne le sont pas de naissance. Spinoza éclaire le sens de son affirmation par une référence au mythe du péché originel, et, plus exactement, du premier homme, Adam.

Notons tout d'abord qu'il s'agit aux yeux de Spinoza d'une *parabole* et non d'un récit (cf. *TTP*, chap. IV, où Spinoza prenait déjà le support de ce texte de la Genèse, pour éclairer sa pensée qui est la même que dans l'*Éthique*).

Quel est le sens de cette parabole ? Pour Spinoza, l'interdit jeté sur le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal signifie que le premier homme (né libre) ne connaissait ni le bien ni le mal, et que Dieu, par l'interdit, ordonnait à Adam de faire le bien *pour le bien même*, et non en référence au mal, c'est-à-dire négativement (c'est l'idée exprimée déjà en *Éthique* IV, 64, Corol. : si l'Esprit humain n'avait que des idées adéquates, il ne formerait aucun concept de mal). En outre, Spinoza insiste sur cette conséquence de la transgression : l'homme craindrait plus la mort qu'il n'aimerait la vie (cf. la Prop. 68 de la Partie IV ; et le Scol. de la Prop. 18 de cette même Partie).

Ce Scolie implique donc : *a* / une interprétation simplement allégorique du mythe du péché originel ; *b* / une interprétation neuve, plus proche du texte : ce qui est interdit n'est pas le péché de chair, mais la référence négative au mal, et donc à la dialectique bien-mal, issue d'une pseudo-connaissance ; *c* / cette connaissance morale (purement passionnelle) est inadéquate, et c'est elle qui exprime notre servitude, loin d'être l'expression de notre liberté et de notre choix du mal (Kierkegaard, Kant).

Indépendamment de ce mythe, d'ailleurs, Spinoza récuse l'idée de péché originel : il n'y a pas de vice dans la Nature (*Éthique* III, Préface) ; les censeurs humilient l'humanité par orgueil et goût du

pouvoir (*Éthique* I, Appendice ; *TTP*, Préface) ; le libre arbitre n'existe pas ; quand la liberté existe, ce n'est ni avant le stade de la connaissance morale, ni au cours de ce stade comme choix moral, mais AU-DELÀ de ce stade, comme vie et autonomie rationnellement construites sur et par la sagesse (cf. n. précéd. 84). Ce Scolie reprend donc aussi l'idée d'*Éthique* IV, 68 : l'homme libre agit directement et positivement pour le bien, non par crainte du mal, il poursuit la vie et réfléchit sur la vie même et non sur la mort. Dans la présente Proposition 68 sont donc étroitement imbriqués quelques thèmes fondamentaux de l'éthique spinoziste : *a* / la liberté est une conquête ; *b* / le bien, c'est-à-dire la liberté et la joie, repose sur la réflexion ; *c* / le bien, c'est-à-dire la vraie vie (connaissance, liberté, joie), est accompli et recherché directement pour lui-même et non par crainte du mal (mort, sanctions).

C'est le sage (l'homme libre) qui décide lui-même de son action, par la seule motivation de l'intelligence et du désir de la vie et de la joie.

86. L'expression « Esprit du Christ » ne signifie en rien que Spinoza reconnaît la « divinité » du Christ ou exprimerait une religiosité chrétienne cachée : d'une part, il reprend l'expression *spiritu Christi* des Écritures elles-mêmes (*TTP*, chap. I^{er} : « De la prophétie ») ; d'autre part, il critique une conception réaliste et charnelle de la « divinité » du Christ (*ibid.*, p. 681 de l'édition de la Pléiade des *Œuvres complètes* de Spinoza, 1954, ainsi que la Lettre 73 à Oldenburg) ; enfin et surtout, il identifie exactement et explicitement cet « esprit du Christ » à l'« idée de Dieu » (... *hoc est Dei idea*). Or, l'« idée de Dieu » est infinie (cf. *Éthique* I, 21, Dém.), elle correspond à la conscience de l'Être dans l'Être même comme attribut de la Pensée, et elle est elle-même identifiée à la Sagesse de Dieu (*TTP*, chap. I^{er}, *op. cit.*) désignée comme *Fils éternel de Dieu* ou « *sagesse éternelle de Dieu qui s'est manifestée en toute chose, surtout dans l'esprit humain, et plus particulièrement en Jésus-Christ* » (Lettre 73, *op. cit.*, p. 1339). On peut donc dire, pour résumer, que l'« esprit du Christ » désigne la sagesse exprimée dans toutes choses (et désignée comme « Idée de Dieu », « Fils éternel de Dieu », c'est-à-dire mode infini immédiat : Lettre 64 à Schuller, *Court Traité* II, VIII, 3 ; et *Éthique* I, 22 et 23). Cette sagesse existe donc en tout homme.

Mais Spinoza rend particulièrement hommage à la personne morale du Christ : celui-ci représente, aux yeux de Spinoza, la moralité dont la source est intérieure, et la motivation simplement inter-individuelle, par opposition à la vertu comme obéissance à la Loi, obéissance dont la motivation est la sauvegarde de l'État. Par la

médiation d'une admiration humaine pour le Christ (cette admiration fait partie intégrante du spinozisme, comme l'admiration rationnelle pour Salomon, cf. n. 84), Spinoza éclaire sa doctrine selon laquelle l'éthique véritable n'est pas d'origine extérieure (tradition, obéissance, crainte) mais d'origine intérieure, et elle trouve sa source « dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire dans la pensée humaine » (*TTP*, chap. XII : « Le véritable statut de la loi divine »).

Cette doctrine (comme le montre la dernière phrase du Scolie) se réfère à la connaissance de l'Être comme fondement de la vraie liberté, et elle est exclusive de toute élection (cf. n. 44). Il s'agit donc d'une doctrine que Spinoza lui-même désigne comme universaliste (« *Ces questions s'intègrent à l'éthique universelle* », *TTP*, chap. IV, fin du 3^e §).

Ici, il est utile de se souvenir de la position de Spinoza sur le judaïsme et le christianisme, telle qu'elle se dégage de l'ensemble du *TTP* portant sur le Pentateuque et sur les Évangiles, et des textes portant sur le Christ (*Lettre 73* ; *Éth.* IV, 68, Scol.). Pour Spinoza, le judaïsme (tous les textes attribués, au XVII^e siècle, à Moïse) est une législation pour un État, enrichie d'un appel simplement moral à la justice et à la charité ; il n'a donc de validité que pour un État juif. Le christianisme, de son côté, n'est que la poursuite de cette même exhortation simplement morale (et non appuyée sur une connaissance philosophique de l'Être) ; cette exhortation à la justice et à la charité a une portée désormais universelle, puisque, au temps du Christ, comme au temps de Spinoza, l'État des Hébreux avait disparu, détruit par les Romains.

Spinoza, judéo-chrétien par son origine culturelle, philosophe universaliste par choix, se pose explicitement, dans l'ordre politique, comme citoyen des Provinces-Unies et respectueux de leurs lois (*TTP*, fin de la Préface, et, dans les mêmes termes repris une seconde fois, fin du chapitre XX qui est le dernier de ce *TTP*). Cf. notes 71 sur les Prophètes ; 84 sur Salomon et sur la sagesse, et 85 sur le péché originel et le récit de Moïse.

87. Libéré à la fois de l'opinion (ce que pensent, ou plutôt croient les autres) et des idées fausses (les opinions et croyances sur les « vertus » superstitieuses, c'est-à-dire rigoristes, abstraites et purement traditionnelles), l'homme libre se caractérise par l'autonomie de ses actions, la Fermeté intérieure (force et générosité), et donc l'indifférence au « pour-autrui » (dirait-on aujourd'hui). C'est pourquoi il peut (comme Aristote, plus sage que Socrate) refuser le combat inégal, ou ne pas affronter les périls et les risques. La sagesse n'est pas la non-violence et elle n'est pas non plus le goût du martyre.

On peut évoquer Aristote (*Éthique à Nicomaque*) et sa doctrine de la juste mesure (« le juste milieu ») : celle-ci n'est pas médiocrité moyenne, mais stade extrême et difficile, aussi extrême et difficile que l'« adéquation » spinoziste.

Dans ce groupe de Propositions sur l'« homme libre » (de 67 à 73), Spinoza décrit positivement un style d'action et de vie, en même temps qu'il combat négativement les préjugés « moraux ».

88. Cette démonstration est un véritable manifeste. Il englobe tous les thèmes de l'éthique spinoziste, et il en déduit très fortement une critique de la dialectique asservissante de la gratitude. Car, sur le plan passionnel, les dons et contre-dons sont de l'ordre du calcul et de la captation, sinon même de la violence (cf. le Scol. de cette même Prop. 70). Cette dialectique nous la nommerions : « réversibilité », par opposition à la réciprocité. C'est à une telle réciprocité véritable et positive que songe Spinoza en évoquant le « lien d'amitié » que l'homme libre s'efforce toujours d'établir ; cette amitié est aussi le contenu de la *générosité* (Scol. de la Prop. 59 de la Partie III, qui porte sur l'activité et la joie).

Ici, le spinozisme anticipe la critique hégélienne de la domination et de la servitude, en même temps que les analyses psychologiques contemporaines, inspirées par Hegel. Mais, comme à l'accoutumée, Spinoza n'oublie pas la *juste mesure* (le refus d'offenser l'autre), c'est-à-dire quelque chose comme ce que nous appellerions la délicatesse (qui est aussi un extrême, cf. n. 87).

89. Cette Proposition répond à la précédente : le refus des dons et des sentiments captateurs prépare l'instauration d'un échange authentique et d'une véritable gratitude, c'est-à-dire d'une libre reconnaissance réciproque : *se invicem gratissimi sunt*.

Et cette attitude est caractéristique des seuls hommes libres, c'est-à-dire des esprits indépendants et rationnels, soucieux de la vraie joie, et non des dialectiques sociales. Les dialectiques sociales et passionnelles induisent toutes servitude et souffrance (Tristesse), elles sont toutes le propre de l'« ignorant » (*ignaros*, Prop. précéd. 70). Spinoza réitère donc avec force le lien qu'il établit entre l'éthique véritable et la philosophie réflexive : seule la philosophie peut fonder l'éthique, car seule elle permet l'instauration de l'« homme libre ».

90. La condamnation spinoziste de la déloyauté, de la ruse (*malo dolo*) et de la perfidie (*perfidia*, dans le Scol.) est nette, radicale et sans équivoque. Elle l'est également dans la Lettre 43 à Jacob Osten, dans laquelle Spinoza répond aux accusations d'athéisme (défini comme morale libertine). Cf. nos n. 7, 13, 29, 35 de la Partie I

(relatives à l'athéisme et aux problèmes du langage). Ajoutons quelques remarques : non seulement la société serait rendue impossible si l'on devait accepter le mensonge et les contrats de mauvaise foi (comme le dit le Scol.), mais encore serait niée la liberté de l'homme libre.

Cette défense sans équivoque de la loyauté et de la sincérité implique donc que le lecteur accorde sa pleine confiance au discours spinoziste : elle n'implique pas que le lecteur trahisse ce discours, et lui fasse dire autre chose que ce qu'il dit. Car la condamnation spinoziste de la superstition moralisatrice et religieuse reste entière (cf. *Éthique* IV, 57, Scol.) ; entière sa critique des Écritures et du dualisme ontologique, entier son combat contre l'opinion, la tradition et les passions passives. L'affirmation de la loyauté spinoziste ne saurait autoriser une lecture de mauvaise foi qui verrait dans l'*Éthique* la défense d'une nouvelle religiosité et la simple purification d'un Dieu traditionnel. La loyauté de Spinoza appelle la loyauté du lecteur ; et celui-ci ne peut se borner à lire ce qu'il veut lire dans le texte de Spinoza, mais doit se résoudre à lire exactement TOUT ce que dit Spinoza et CELA MÊME qu'il dit. C'est que la loyauté spinoziste consiste aussi à donner TOUTES LES CLÉS de l'interprétation de son œuvre, c'est-à-dire tous les principes d'interprétation de sa langue et de son vocabulaire. Rappelons à cet égard trois faits. D'abord la devise de Spinoza est CAUTE, *méfie-toi*. Ensuite, Spinoza exprime clairement sa méfiance à l'égard des esprits non mûrs et non philosophes (Lettre 9 à S. de Vries sur Casearius ; fin de la très remarquable et très vive préface du *TTP*). Enfin, Spinoza fait une critique constante du langage afin qu'on ne confonde pas les mots (signes) et les choses (cf. le *TRE*, § 19 ; *Éthique* II, 40, avec les deux Scol. ; l'Appendice d'*Éthique* I) et qu'on ne définisse pas les concepts par association d'images (connaissance traditionnelle, par « oui-dire ») ; dans cette perspective il recommande expressément de ne donner aux concepts qu'il emploie que le sens inscrit dans la définition qu'il en propose lui-même (*Éthique* III, Déf. des Affects 20, Explication). Là réside la clé principale de la lecture de l'*Éthique*, qu'il faut interpréter par ELLE-MÊME, à la façon dont Spinoza interprète les Écritures (cf. *TTP*, chap. VII : « De l'interprétation de l'Écriture »).

91. C'est par libre décision rationnelle et démontrable que l'homme libre se conforme aux lois civiles de son pays, et choisit la vie sociale et non la solitude anarchique. En fondant rationnellement la sociabilité (*Éthique* IV, 35, avec ses Corol. et son Scol., ainsi que nos notes), puis, à la suite, le pacte social (*Éthique* IV, 37, Scol. II), Spinoza décrivait les fondements et les conséquences sociales

(interrelationnelles, puis politiques) de la « vertu ». Ici, en *Éthique* IV, 73, il dégage la signification philosophique de cette sociabilité éthique : elle exprime la liberté même de l'homme.

Mais Spinoza va encore plus loin, et justifie ce que nous appellerions aujourd'hui l'engagement du philosophe : Spinoza préconise que l'homme libre défende activement les lois de la Cité, et cela non pour la Cité elle-même, mais pour la plus grande liberté de l'homme libre (le « *citoyen* » d'*Éthique* IV, 37, Scol. 2).

Ainsi, le plan politique permettant l'usage du terme de liberté en son sens courant, on doit relier la liberté du philosophe à la lutte pour la liberté politique dans sa signification la plus rigoureuse, c'est-à-dire démocratique (cf. la critique de la monarchie autoritaire, fondée sur la crainte superstitieuse, dans la Préface du *TTP* ; la défense indirecte de la démocratie dans les projets de constitution monarchique et aristocratique du *TP* ; et enfin la défense et la fondation directes de la démocratie dans *TTP*, chap. XVI, et dans *TP*, chap. XI, inachevé). En fait, SPINOZA EST LE FONDATEUR, EN EUROPE, ET D'UNE PHILOSOPHIE DU BONHEUR, ET D'UNE PHILOSOPHIE DE LA DÉMOCRATIE ; mais notre Proposition 73, la dernière de la Partie IV, met clairement en évidence l'ordre des concepts : c'est l'individu, comme homme libre, qui est la finalité fondamentale de la philosophie, et c'est dans cette perspective (sa propre finalité) qu'il doit choisir la Cité et, pour elle, un régime démocratique. La politique démocratique et la défense de l'État démocratique sont les MOYENS de cette fin ultime qu'est la félicité des individus.

92. Par ce Scolie, Spinoza insiste sur la signification philosophique et éthique de ses analyses et de sa description de l'homme libre. Il dégage le noyau ou la signification ultime de l'*attitude* de l'homme libre : elle réside dans la *Force d'âme*, c'est-à-dire la Générosité, et la Fermeté (cette *Force d'âme*, *Fortitudo*, est parfois traduite par *Courage* ; cf. Wolfson, *op. cit.*, II, p. 257, citant Sénèque, *Epistolæ Morales*, Ep. 85).

C'est ce courage intérieur, cette force d'âme, qui permet de se libérer des préjugés et des passions mauvaises en accédant à la connaissance des choses « *telles qu'elles sont en elles-mêmes* » ; c'est par conséquent cette force intérieure, comme affect positif, qui permet seule l'instauration de la liberté véritable, et qui permet la réalisation de la sagesse, c'est-à-dire de l'existence philosophique elle-même : Spinoza (après *Éthique* IV, 50, Scol.) n'hésite pas à dire une seconde fois, à réitérer le principe essentiel de son éthique : « *bien agir et être dans la joie* » (cf. notre n. 69).

93. *Summa capita*, chapitres disant les choses suprêmes, les plus importantes.

Ces « chapitres » sont à la fois un résumé synthétique des points les plus décisifs de l'éthique de Spinoza, un synopsis qui permet une sorte de saisie intuitive des résultats de la Partie IV (*uno aspectu, d'un seul regard*), et enfin une analyse certes découpée en chapitres, mais écrite comme un exposé logique continu, agencé selon un autre ordre que les démonstrations : selon un ordre plus concret et existentiel, apparemment plus facile à lire (puisque les démonstrations n'y figurent pas), mais exigeant en fait une aussi grande attention de la part du lecteur, eu égard à la densité de ce véritable petit traité du bonheur.

On trouvera dans d'autres passages de l'œuvre de Spinoza des pages entières qui résument et annoncent la doctrine de l'*Éthique*, en allant à l'essentiel (*Éthique* IV, 18, Scol. ; *TTP*, l'ensemble de la Préface ; le chap. III, 2^e et 3^e § ; chap. IV, 1^{er} § ; *TP*, chap. II, l'ensemble des paragraphes 1 à 24, explicitement relié à l'*Éthique* par Spinoza).

94. La traduction hollandaise de Glazemaker dit : *vraie vie*. Le *TTP*, chap. IV, 7^e §, dit : *vie vraie*. Il s'agit de la vie véritable, atteinte par l'esprit. Appuhn retient : *vita rationalis, vie rationnelle* ; mais la phrase semble alors tautologique.

95. *Libido*. Cf. traduction et notes concernant ce terme (*Éthique* III, Déf. des Affects, 48, et son Explication). Cf. le chapitre 19 du présent Appendice.

96. Le texte de 1677 dit : « *Unius... viri FACULTAS INGENII limitatior est...* » (c'est nous qui soulignons). Appuhn et certains éditeurs suppriment *ingenii*, sans tenir compte de l'expression latine classique : *facultates ingenii* (les ressources du talent, de la personne). Mais cette suppression confère au terme *facultas* une signification scolastique et traditionnelle qu'il n'a pas dans le texte. En fait, le sens classique de l'expression *facultas ingenii* rejoint notre traduction d'*ingenii* par *constitution* ou *spontanéité*. Ici, en traduisant par *les forces de la personnalité*, nous voulons exprimer à la fois le sens concret et classique de *facultas* (sans rapport avec les « facultés de l'âme ») et le sens concret de *ingenii* : c'est l'aspect de la personne individuelle, affective et singulière, qui établit des relations d'amitié avec autrui (« ... *limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia jungere* »). C'est, semble-t-il, une lecture cartésienne de *facultas* qui a empêché de lire et de comprendre le texte entier « *Unius... viri facultas ingenii...* ».

97. Ce sont les idées de RÉCIPROCITÉ (*si utriusque viri scilicet et fæmine*), d'INTÉGRALITÉ (non seulement le corps, et sa beauté, mais l'esprit de l'autre et sa liberté) et de PHILOSOPHIE ou sagesse (*sapientia*) qui se dégagent fortement de cette réflexion sur le mariage. Celle-ci permet peut-être, sinon de comprendre, du moins d'atténuer l'antiféminisme de Spinoza, antiféminisme certes essentiellement politique, mais incompatible avec l'ensemble de la doctrine. C'est le seul préjugé spinoziste ; ce chapitre 20 permet peut-être de mieux le contester par le texte même de Spinoza. À propos du mariage, qui est une institution politique, il faut noter qu'il serait inutile si les hommes vivaient « *au pays d'Utopie, ou au siècle poétique de l'Âge d'Or, c'est-à-dire au lieu et au temps où le besoin [des institutions] ne se faisait pas sentir* » (TTP, chap. I^{er}, § 1).

98. « ... *divitiarum modum... moderantur...* » Ailleurs nous avons traduit *moderare* par *diriger* (les affects), en évoquant pourtant à la note 15 de la Partie III le verbe français « gérer » dans son acception moderne. Ici l'idée de gestion économique (hors profit) est explicitement celle de Spinoza et appelle la traduction de *moderare* par *gérer*.

99. L'expression est aristotélicienne, sa signification ne l'est pas (cf. *Éthique à Nicomaque*, X). C'est la Partie V de l'*Éthique* de Spinoza qui analysera la nature véritable de l'ÉTERNITÉ et de la SATISFACTION, c'est-à-dire de la béatitude (cf. notre n. 70 sur *acquiescere* et sur *acquiescentia in se ipso*, et aussi *Éthique* IV, 52).

100. « ... *cum ordine totius Naturæ convenit.* » « *L'ordre de la Nature entière* » fait écho au mode infini médiateur : « *facies totius universi* » (cf. n. 53 et 57 de la Partie I). Le sage connaît l'ordre entier de la nature (*Éthique* I) et il s'y accorde (ici, *Éthique* IV, chap. 32). En *Éthique* V, il s'en réjouira plus explicitement parce qu'il aura accédé non seulement à la jouissance de la vie, mais encore à la jouissance de l'être en son éternité.

NOTES DE LA PARTIE V

1. Trois tâches sont assignées à la Partie V : *a* / étude du pouvoir libérateur de la Raison ; *b* / identification de la Liberté et de la Béatitude ; *c* / hiérarchisation des deux formes de vie, selon la sagesse ou selon l'ignorance.

À la fin de cette Partie, en V, 36, Scol., la synthèse et l'identification s'étendent au concept de *salut* : *Salus, seu Beatitudo, seu Libertas*, ces trois termes étant métaphorisés par le terme *Gloire (Gloria)*. Tous ces termes sont à comprendre dans leur contexte spinoziste.

2. C'est le programme annoncé par le *TRE*, et partiellement réalisé dans cet ouvrage en ce qui concerne la réforme et la purification de l'entendement. Notons que, en fait, *Intellectus* (entendement) est identique à *Ratio* (raison) ; ces termes expriment l'activité la plus haute de la *Mens humana* (l'Esprit humain), c'est-à-dire le plus haut pouvoir de l'Esprit. Quant à l'essence même de cet esprit, on se souvient que celui-ci n'est rien d'autre qu'*idea corporis* (l'idée du corps). Cf. *Éthique* II, Prop. 11 à 13 ; et *Éthique* IV, 26, Dém., où Spinoza identifie le *conatus* humain, l'essence de la Raison et l'essence de l'Esprit.

3. La *puissance* de l'esprit est la *potentia* et son *pouvoir d'action* est l'*imperium* : Spinoza utilise les deux termes pour affiner son analyse. À aucun moment n'intervient l'idée de « faculté » puisque l'esprit est activité plus ou moins grande et actualité constante.

En outre, l'*imperium* s'exerce comme coercition (*coercendum*) et comme direction et régulation (*moderandum*). *Moderare* signifie diriger aussi bien que modérer. Cf. n. 15 de la Partie III. La métaphore politique (qui justifierait la traduction par *gouverner*) n'intervient pas. D'ailleurs, Spinoza utilise explicitement « *gubernare* » à la fin de l'Appendice de la Partie I, p. 130.

4. À la différence de Pascal, Spinoza ne reproche pas aux stoïciens leur orgueil, mais leur manque d'objectivité dans l'analyse des faits, leur irréalisme.

5. Toute la suite de la Préface va être consacrée à la critique de Descartes. Cette critique porte sur deux points fondamentaux, étroitement liés : la théorie de la volonté, la théorie de l'union de l'âme et du corps. Pour Spinoza, une critique de la conception traditionnelle de l'âme porte à la fois sur le dualisme (conséquence du substantialisme réaliste) et sur le libre arbitre tout-puissant

(conséquence d'une théorie de la volonté comme faculté et comme faculté de l'âme).

6. C'est le lien entre une volition et un mouvement qui constitue la difficulté et la confusion les plus graves du dualisme. Cf., en *Éthique* II, la théorie de l'esprit comme idée du corps.

7. La critique spinoziste du cartésianisme est extrême et rigoureuse ; elle considère Descartes comme le dernier philosophe scolastique dans la mesure où la philosophie spinoziste de l'unité de l'homme est en fait la démarche initiale qui ouvre la voie à toute la modernité.

8. La doctrine de l'identité ontologique des attributs et de leur contemporanéité avait donc, dès la Partie II, une signification éthique : la spécificité des régions « Pensée » et « Étendue » implique l'impossibilité d'une action de la pseudo-volonté sur un corps simplement mécanique ; le volontarisme dualiste de Descartes était donc déjà condamné par Spinoza. La conséquence éthique de cette critique est précisément l'objet de cette Partie V : il s'agit pour Spinoza de montrer que la restructuration de l'existence humaine, loin d'être l'objet d'une décision arbitraire et volontaire, ne saurait être que le fruit de la connaissance rationnelle, c'est-à-dire de la philosophie.

9. En *Éthique* II, 48 et 49 (ainsi que leurs Scolies).

10. En *Éthique* IV, 24.

11. *Remedia*. C'est le même terme qui est employé au début du *TRE* (§ 57) lorsque Spinoza analyse l'enjeu existentiel de la question éthique. Et certes les passions (c'est-à-dire seulement les affects passifs) sont comme une maladie qu'il y a lieu de guérir par des remèdes adéquats. Il y a là plus qu'une métaphore puisque Spinoza utilise explicitement le terme de *délire* (*delirium*) à propos des passions (et notamment de l'Orgueil, en *Éthique* III, 26, Scol.) et à propos de la superstition religieuse (dans l'Appendice de la Partie I).

Il reste que ces délires sont de l'ordre de la normalité puisque « tous ont [confusément] l'expérience » de ces remèdes aux passions. C'est pourquoi la Partie V de l'*Éthique* se présente (en sa partie libératrice) plus comme la constitution d'une catharsis véritable (opposée à la pseudo-catharsis volontaire) que comme l'énumération de recettes thérapeutiques. La philosophie n'est pas la médecine de l'âme, elle est la reconstruction de l'esprit.

On se souvient que cette tâche fut déjà annoncée et commencée dès la Préface de la Partie II.

12. *In eodem subjecto*. Il s'agit certes du support quelconque d'une action. Mais la suite de l'analyse montre qu'il s'agit principalement du sujet humain. Sans commencer par le Cogito, la philosophie spinoziste n'en est pas moins une philosophie du sujet, celui-ci étant à la fois sujet réflexif (*idea ideæ*) et sujet de son corps comme conscience (*idea corporis*) et comme désir (*conatus*). Cf. n. 7 et 74 de la Partie III, et aussi *Éthique* II, 21, Scol., *Éthique* III, 9, Scol.

13. Le principe spinoziste de l'identité ontologique des attributs implique la réversibilité dans la lecture des deux régions formant l'identité : si les idées ont le même ordre et enchaînement que les mouvements du corps, on peut dire inversement que l'ordre et l'enchaînement des mouvements du corps sont les mêmes que ceux des idées. Ce principe méthodologique est destiné à donner le primat à l'ordre des idées, sans qu'intervienne la pseudo-action d'une volonté.

14. Il est remarquable que, ayant à traiter des passions, Spinoza évoque simplement l'Amour et la Haine : c'est qu'ils sont en effet les formes générales (ou l'essence) de tous les Affects. Joie et Tristesse QUALIFIENT tous les affects, mais Amour et Haine en disent le sens et le contenu puisqu'ils définissent les deux formes possibles du rapport du Désir à son objet.

15. C'est l'une des conceptions fondamentales du spinozisme : les affects impliquent un rapport à l'objet, et ce rapport EST D'ABORD une connaissance, c'est-à-dire une idée (qu'elle soit claire ou confuse).

Déjà le *Court Traité* (II, II et III) montrait que les passions découlent toujours d'une forme de la connaissance (ouï-dire ; opinion ; ou connaissance vraie).

Toute la philosophie spinoziste implique que l'Amour et la Haine sont des formes de la conscience (en tant que connaissance définissant l'objet d'un désir) et non des mécanismes affectifs d'origine corporelle. Ce primat de la connaissance est la justification du principe méthodologique énoncé à la Proposition 1. Cf. n. 13.

16. Cette Proposition est centrale ; elle est la clé de voûte du processus entier de libération. Elle ne consiste pas à affirmer que la connaissance peut *supprimer* une passion en la neutralisant ou en la combattant, comme Descartes et les stoïciens croyaient que la volonté a le pouvoir de le faire. Cette Proposition définit au contraire une tout autre démarche : il s'agit de supprimer ce que l'affect a de passif, et non pas de combattre ou de supprimer cet affect ; celui-ci

subsiste comme affect, mais il a acquis, par la connaissance adéquate, un statut d'activité. Il a été transmuté et non pas supprimé. La référence à *Éthique* III confirme que la connaissance est seule source d'activité y compris dans l'ordre des affects, et la référence à *Éthique* II, 21, Scol., confirme que l'Esprit est toujours conscience et peut donc toujours devenir conscience de soi (*idea ideæ*) et, par suite, connaissance adéquate. Ainsi se confirme la doctrine spinoziste de la libération : tous les instruments de cette libération sont déjà contenus dans la structure même de l'esprit. Et cette libération n'est pas suppression d'affect (cf. *Éthique* IV, 7) mais passage d'un même affect de l'état passif à l'état actif.

17. C'est l'entière intelligibilité des affections du Corps qui rend possible une connaissance adéquate des affects. Cette intelligibilité n'est certes pas donnée dans la conscience immédiate (cf. *Éthique* II, 28), mais elle peut s'acquérir par la connaissance, et cette connaissance est toujours possible.

18. La philosophie spinoziste n'est pas un élitisme. La conscience de soi est inscrite en tout individu, et la compréhension de sa propre affectivité est une possibilité donnée à tous. La voie philosophique est à la fois difficile et universellement réalisable.

19. Comme l'individu (corps et esprit), le Désir est une réalité unitaire : c'est le même désir qui se fait ou actif ou passif, selon qu'il s'élève ou non à la connaissance de soi. La libération des passions est cette transmutation du désir qui passe de la passivité à l'activité, et non pas un refoulement de ce désir. La distinction essentielle est celle du désir actif et de la passion aliénée (dépendant d'autres causes que le sujet lui-même), et non pas, comme chez Kant, celle de l'affectivité (toujours aliénée) et de la raison.

20. Ce Scolie exprime ce qu'on pourrait appeler une innovation subversive : le Désir peut être une Vertu, c'est-à-dire une force, une liberté et une connaissance (loin d'être passivité, mécanisme ou vice). L'autre innovation consiste en ce fait que cette subversion des conceptions traditionnelles du désir repose sur la subversion des conceptions traditionnelles de l'Être.

21. La connaissance est donc bien le seul et parfait remède de la passivité : mais elle ne consiste pas à se détourner du désir et à l'éteindre (comme chez Schopenhauer), elle consiste à transmuter ce désir, à le libérer de l'intérieur. Là réside le véritable pouvoir d'autonomie.

22. Il s'agit donc ici des affects passifs, issus de l'imagination. De cette Proposition 5 jusqu'à la Proposition 10, Spinoza étudie les conditions dans lesquelles les affects sont les plus autonomes : leur objet doit être situé par la connaissance dans le contexte global de la situation et du monde, c'est-à-dire relié rationnellement à la nécessité et à l'intemporalité.

À propos de cette Proposition 5, on peut former une hypothèse : ici s'exprime implicitement la critique de l'amour singulier, c'est-à-dire la critique de l'amour empirique dont l'objet est à la fois imaginaire en son essence et empirique quant à sa réalité singulière. Ce qui semble être critiqué par Spinoza est donc l'amour empirique qui est resté prisonnier de l'ignorance imaginative et de la connaissance inadéquate. Si cette hypothèse est recevable, le sens de la Partie V de l'*Éthique* consiste à décrire l'itinéraire qui conduit le Désir depuis les objets empiriques (ambitions, amours) jusqu'à l'objet ontologique (amour intellectuel de « Dieu »). Il y a lieu de passer de l'amour des êtres à l'amour de l'être.

23. C'est ce principe méthodologique, central et fondamental pour l'entreprise de libération, qui était visé dès la Proposition 1 : parce qu'il y a identité entre l'ordre des idées et l'ordre des mouvements du corps, il est possible d'affirmer l'intelligibilité de ces mouvements. Et puisque les propositions intermédiaires ont établi que l'activité et la liberté ne sauraient être établies que par la connaissance des affects, il est aisé de conclure : dégager l'ordre rationnel des affections du Corps est non seulement possible (Prop. 1) mais souhaitable (Prop. 2 à 9), puisque seule cette connaissance nous rend autonomes. C'est pourquoi (présente Prop. 10) il faut insister sur ce pouvoir que nous avons d'instaurer une intelligibilité dans la connaissance de notre corps, c'est-à-dire dans nos affects.

24. Le sujet implicite de la phrase est l'expression précédente : *les affects mauvais* (c'est-à-dire ceux qui nous empêchent de penser et de comprendre). Le sens est celui-ci : une plus grande force est requise de la part des affects mauvais, pour qu'ils soient en mesure de réprimer tous ces autres affects que nous aurons su ordonner et enchaîner (c'est-à-dire comprendre) selon un ordre vrai. Ainsi, nos affects vrais seront plus puissants, plus résistants, face aux affects mauvais qui tenteraient de s'opposer à notre puissance véritable. En d'autres termes : nous serons toujours plus libres et plus forts dans notre affectivité comprise que dans cette part de notre affectivité où nous sommes peu conscients. La vraie force est située dans l'affectivité pensée et consciente et non pas hors de toute affectivité.

25. Avant d'accéder à la « *connaissance parfaite de nos affects* », il y a lieu de construire un système rationnel de principes d'existence (c'est en fait l'éthique individuelle et sociale de la Partie IV de l'*Éthique*) et d'appliquer ce système à tous les événements de la vie, d'une façon si continue qu'il en résulte une sorte d'éducation de la mémoire et de l'imagination.

Le lien d'identité entre les principes (« idées ») et les actions (« affections du Corps ») est si universel qu'une éthique peut se construire avant même que l'intelligibilité totale n'ait été atteinte. Le sujet instaure donc progressivement sa vie libérée : la connaissance rationnelle des principes éthiques permet d'instaurer une connaissance d'abord partielle de l'affectivité ; cette connaissance permet l'instauration d'une vie encore empiriquement et partiellement libérée ; et, progressivement, comme en une spirale ascendante, s'instaure une vie toujours plus appuyée sur une intelligibilité croissante des affects, et par conséquent sur une liberté réflexive toujours plus grande.

L'éducateur du sujet est ici le sujet rationnel lui-même agissant progressivement sur sa mémoire, son imagination et son désir, par l'accroissement incessant de sa connaissance et de sa joie.

26. La mise en ordre rationnelle de nos pensées et de nos images (c'est-à-dire la détermination de nos actions par les principes de la Partie IV, tous référés ici à la Générosité et à la Force d'âme) doit toujours être subordonnée à sa finalité concrète la plus profonde et la plus universelle : la recherche de la Joie. L'éthique qui s'inscrit progressivement dans la vie du sujet d'une façon à la fois empirique et rationnelle a pour finalité la joie lorsqu'elle est active.

27. La joie visée par l'éthique de la Liberté résulte aussi d'une connaissance vraie des affects. Cette connaissance vraie est en même temps une appréhension du sens véritable, c'est-à-dire du sens positif, d'une finalité ou d'une situation. La critique de la Tristesse ici (à propos de la recherche de la gloire ou de la relation amoureuse) consiste à dénoncer le parti pris de la Tristesse vindicative, dans des activités qui, restituées à leur sens véritable, se révéleraient comme source de joie et d'« utilité véritable ». Spinoza dénonce le ressentiment et la vitupération contre les femmes ou contre l'humanité, parce que ces attitudes sont fausses (mensongères et de mauvaise foi), appuyées qu'elles sont sur une morale triste et sur une connaissance erronée de l'affectivité. Le choix d'une éthique de la joie est *ipso facto* le choix d'une action fondée sur la connaissance vraie et approfondie des affects.

28. Dans la perspective auto-éducatrice qu'il a esquissée au Scolie précédent, Spinoza approfondit le rôle de l'imagination et sa portée éthique et existentielle. Puisque l'image est prégnante, et puisque le sujet peut organiser l'ordre de ses pensées et de ses actes, il accédera à la plus haute liberté s'il met l'imagination au service du plus haut désir. C'est une forme supérieure de l'amour que Spinoza s'apprête maintenant à décrire et à instaurer (de cette Prop. 11 jusqu'à la Prop. 14).

Certes, la Partie IV étudiait déjà le rôle de l'imagination (*Éthique* IV, Prop. 9 à 13). Mais elle analysait ce rôle comme un fait, et elle concluait à la définition du bien suprême comme étant la *connaissance* de Dieu (*Éthique* IV, 28). Ici, dans la Partie V, Spinoza va plus loin : le rôle de l'imagination n'est pas seulement un fait, mais un *moyen*, explicitement utilisé par le sujet dans la construction de l'éthique finale. En outre, l'étude de l'imagination est dirigée ici vers l'instauration non pas seulement de la connaissance, mais encore et surtout de l'amour de Dieu (*Éthique* V, 14). L'éthique individuelle et sociale de la Partie IV est ici intégrée à une visée plus lointaine : l'instauration de la béatitude elle-même, contenu ultime d'une éthique existentielle.

29. Cette démonstration est aussi brève qu'importante : toute l'affectivité peut être rapportée à Dieu parce qu'elle s'inscrit tout entière dans le système unitaire de la Nature, décrit dans les Parties I et II. C'est donc l'affirmation, en termes techniques, de la signification intrinsèquement ontologique de l'affectivité humaine : mais cette signification ne peut être valablement établie que dans un système moniste et immanentiste qui est précisément celui de l'*Éthique*.

Ajoutons une remarque sur le texte même de la Proposition : *Mens efficere potest* (*l'Esprit peut faire en sorte*). Sans recourir à la volonté ni au volontarisme moralisateur, Spinoza évoque ici une véritable efficacité de l'Esprit : non seulement elle est possible (l'esprit a toujours le pouvoir de s'élever à la réflexion et de relier l'affectivité et l'Être), mais encore elle est souhaitable comme un bien (c'est par cette élévation et cet approfondissement réflexifs que le sujet se mettra en relation avec l'Être, accédant ainsi à la plus haute joie). Cet « *efficere potest* » est le véritable *fiat* gnoseologique qui ouvre enfin les portes de la Joie ontologique. Il peut être utile d'évoquer *Éthique* III, 12 : « *L'Esprit... s'efforce d'imaginer [imaginari conatur] ce qui accroît ou ce qui seconde la puissance d'agir du Corps.* » Là aussi Spinoza évoque une véritable activité, compromise seulement par l'ignorance de la véritable nature de l'imagination (*Éthique* II, 17). Et cette évocation de l'activité imaginative comporte deux

implications : d'une part, l'imagination est une activité effective du désir, et non une faiblesse ou une perversion ; d'autre part, l'imagination est une sorte d'intentionnalité, elle a toujours un but, qui est l'accroissement de la puissance d'exister. Ce sont précisément ces implications (activité, orientation) qui sont portées à leur ultime conséquence dans la présente Proposition : par la réflexion toutes les images peuvent être reliées au tout de l'Être ; c'est-à-dire que toutes les images, et l'imagination elle-même, peuvent réflexivement se référer à l'Être. Comme l'affectivité, l'imagination peut dévoiler par la réflexion sa portée ontologique.

Ces remarques restent valables, même si l'on souligne la signification empiriste de la théorie de l'imagination en *Éthique* II, 17, Scol., puisque l'empirie est le domaine de la Nature Naturée, celle-ci n'étant pas différente de la Nature Naturante, c'est-à-dire de l'Être même (*Éthique* I, 29, Scol. et la note qui s'y rapporte).

30. Puisque tout peut être rapporté à « Dieu » par l'imagination réfléchie (V, 14), et puisque le bien et la vertu suprêmes sont cette connaissance de Dieu (IV, 28) ; puisque, d'autre part, toute connaissance est une joie, on peut interpréter en termes d'amour cette connaissance totalisatrice de l'Être le plus parfait. Comme le dit le *TRE* (§§ 38 à 49), la connaissance de l'Être le plus parfait sera la plus parfaite des connaissances ; mais toute connaissance est une joie ; la connaissance la plus haute s'accompagnera donc de la joie la plus haute. Si l'on se réfère à l'objet de cette connaissance comme à la cause de la joie qu'elle procure, alors on peut parler d'une relation d'amour, pourvu qu'on se situe strictement dans la terminologie spinoziste : selon la Définition 6 des Affects, *l'Amour est une joie accompagnée de l'idée de sa cause*.

Ainsi, la Partie V élève à sa vérité la vertu suprême de la Partie IV, qui était la connaissance de Dieu : cette connaissance est un amour.

On peut faire à ce propos quelques brèves remarques. Tandis que le *TRE* parlait de la *connaissance* de l'Être le plus parfait (cette connaissance étant « l'origine et la source » de la connaissance de la Nature entière, § 42), le *Court Traité* parle de l'amour (*CT*, II, III, 7 ; *CT*, II, v). La doctrine du *CT* implique deux thèses fondamentales ; la première, qui est constante chez Spinoza, montre que l'amour découle toujours d'une connaissance, et qu'il croît en intensité et perfection à la mesure de la perfection et de la magnificence de l'objet connu et, par suite, aimé (*CT*, II, v, 1) ; la seconde, qui subit une transformation en passant du *Court Traité* à l'*Éthique*, montre d'abord que l'amour est « la jouissance d'une chose et l'union avec

elle » (CT, II, v, 4) ; dans l'*Éthique*, Spinoza précise ensuite que le désir d'union est une propriété de l'amour, et non son essence : celle-ci est la joie prise à la considération de l'objet (*Éthique* III, Déf. 6 des Affects ; et *Éthique* V, 15). On peut penser qu'*Éthique* V insiste sur la joie (sans nier d'ailleurs l'union et la jouissance) parce qu'il s'agit de la relation de l'esprit avec la Nature totale, appelée Dieu. Ainsi est écartée, par Spinoza lui-même, une conception mystique de l'*Amor Dei*, tel qu'on le trouvera décrit à partir d'*Éthique* V, 15.

En fait, la question qui est ici posée par le spinozisme n'est pas celle (comme on le croit trop souvent) du mysticisme ; elle est bien plutôt celle de la présence même de ce concept d'amour de Dieu dans une philosophie immanentiste. Pour éclairer ce concept, rappelez seulement quelques points.

1 / L'amour de Dieu est un concept et une valeur présents dans toute la théologie du Moyen Âge, qu'elle soit mystique ou rationaliste, juive, musulmane ou chrétienne (cf. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, 1982 ; Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, 1947 ; *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Vrin, 1957 ; Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Vrin, 1922, et Payot, 1988). On consultera plus particulièrement, et à simple titre d'exemples, trois ouvrages : Al-Gazali (un des premiers mystiques musulmans), *Livre de l'Amour, du Désir ardent, de l'Intimité et du Parfait Contentement* (Vrin, 1986) ; Bahya Ibn Paquda (philosophe juif de langue arabe, ayant vécu à Cordoue, comme Maïmonide et Ibn Roschd dit Averroès), *Les Devoirs du cœur* (Desclée de Brouwer, 1978) ; saint Bonaventure, *Itinéraire de l'âme vers Dieu* (Vrin, 1960 et 1986). Pour la Renaissance, notons seulement Thérèse d'Avila, *Le Livre des Demeures* (désigné au XVII^e siècle comme le *Traité du Château*).

2 / Spinoza, nous l'avons souvent noté, reprend les principaux concepts traditionnels (comme Substance, Dieu, Amour, Béatitude) mais leur donne un sens radicalement neuf, totalement autre. Ici se pose la question rencontrée plus haut : pourquoi ces concepts traditionnels sont-ils présents dans un système aussi moderne et subversif que l'*Éthique*, et pourquoi sont-ils présents avec un sens si radicalement différent de leur ancienne signification ?

Plusieurs réponses sont possibles, entre lesquelles il appartient au lecteur de choisir, comme il nous appartient d'exprimer notre propre choix :

a / Par prudence sociale, Spinoza doit construire un système conceptuel écran qui lui permette à la fois de dire sa pensée en

l'occultant et d'obtenir l'attention du lecteur en évitant toute provocation (le souvenir d'Uriel Da Costa est ici décisif : sa critique directe et apparemment violente de l'immortalité de l'âme et du « pharisaïsme » le conduisit à l'excommunication, au reniement, à l'humiliation, et enfin au suicide sans que les communautés religieuses eussent été en rien éclairées ni enrichies). C'est cette interprétation que nous faisons nôtre. La prudence philosophique, dès lors qu'elle donne toutes les clés d'une doctrine (comme c'est le cas chez Descartes ou chez Spinoza), n'a rien de commun avec la fourberie, le mensonge ou la mauvaise foi. Descartes est loué par tous comme le philosophe au masque. Pourquoi formulerait-on un autre jugement sur le « Juif d'Amsterdam », comme on nommait Spinoza ? Comme pour Henri Gouhier, le spinozisme est pour nous un « athéisme poli », c'est-à-dire un athéisme prudent et non provocateur.

b / Les concepts traditionnels ont en eux-mêmes une signification et une portée véritables, et c'est cette vérité que Spinoza s'efforce d'exprimer et de transcrire en la libérant de son vêtement religieux et théiste ; la vérité profonde de ces concepts mérite d'être exprimée car ils répondent en fait à une problématique fondamentale et décisive, celle de la béatitude et du salut. Spinoza s'efforce de rendre à la philosophie des problèmes et des concepts dont la religion avait cru avoir le monopole. C'est aussi notre sentiment.

c / Les concepts traditionnels conservent chez Spinoza tout leur sens traditionnel, mais ils sont simplement épurés de leur gangue superstitieuse, ritualiste et anthropomorphique ; mais amour veut dire amour, et Dieu veut dire Dieu.

C'est cette interprétation que nous rejetons.

La suite des Propositions de la Partie V (de 15 à 42) permettra de dégager la véritable signification de cet *Amour de Dieu* qui achève et couronne l'itinéraire spinoziste vers la « béatitude ».

À propos de cet Amour de Dieu qui est une connaissance, cf. notre n. 31 de la Partie IV : l'Amour de Dieu est en fait la philosophie même.

31. C'est la réinterprétation d'un thème traditionnel dans la théologie : l'Amour de Dieu doit occuper le fidèle jour et nuit, en toutes ses occupations et en toutes ses pensées (cf. Deutéronome, 6,4 à 6,9, ainsi que G. Vajda, *op. cit.*). Cet Amour est la joie qui résulte de la connaissance de son propre être individuel, en tant qu'elle est reliée à la connaissance du tout de la Nature. Le *Court Traité* dit : « Dieu, ou ce qui, à notre avis, est exactement la même chose, la vérité » (CT, II, v, 5).

32. Parce que Dieu est le système total des idées adéquates et de leurs objets, il est « *la vérité même* » (cf. n. 31) et par conséquent dénué de toute passion. Le corollaire de cette idée en révèle le sens : Dieu n'est pas une personne concrète et individuelle qui pourrait éprouver un amour pour l'humanité ou un homme, ou bien qui pourrait répondre par un sentiment ou une action, à une prière ou à un sentiment humains. Il n'existe donc pas d'amour affectif de Dieu pour l'homme. Par là est exclue toute religiosité fondée sur la prière et la personnification de « Dieu ». Aux yeux de Spinoza, le verset 41, 8 d'Isaïe dans lequel Dieu appelle Abraham son amant, son amoureux, est donc dénué de tout sens littéral et concret.

33. Dans la tradition, c'est un devoir d'aimer Dieu et de ne pas le haïr (blasphémer). Pour Spinoza ces hypothèses sont absurdes : il n'est pas possible de haïr Dieu, c'est-à-dire l'Être (toujours source de joie), et l'« *Amour de Dieu* » n'est ni un devoir, ni un affect adressé à un être singulier et personnel. C'est pourquoi il ne peut se tourner en haine : le Corollaire situe la relation homme-Dieu, en dehors de l'ambivalence passionnelle, c'est-à-dire passive ; et cela sans aucune référence à la « crainte » ni au respect sacré qui forment, dans la tradition, le second volet de l'amour de Dieu, et comme son corrélat obligé, sinon même son expression éventuelle.

34. Spinoza, par la seule rigueur de son système, est donc amené à faire la critique des conceptions empiriques de la religion ; elles la réduisent à n'être qu'un calcul intéressé et la demande liturgique et rituelle, adressée à Dieu, d'un certain nombre d'avantages matériels ou spirituels. Mais il n'y a pas d'autre relation au Dieu monothéiste que cette relation passionnelle et finalement intéressée.

35. Spinoza, ayant opéré la critique d'une conception passionnelle de l'amour de Dieu, peut en combattre l'une des conséquences les plus dramatiques : le sentiment d'élection, qui est en fait du ressort de la jalousie (chez l'élus) et de l'envie (chez le non-élus, l'étranger). Cf. notre note relative à *Éthique* IV, 37, ainsi que le texte de Spinoza, dans *TTP*, chap. III (notre traduction, dans *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade).

36. La première conclusion de ce Scolie (qui scande la première partie d'*Éthique* V) a une portée subversive évidente ; l'Amour de Dieu (pure joie désintéressée de la connaissance du tout de l'Être) est simultanément décrit comme indestructible et comme lié au Corps. La dernière phrase du paragraphe (« *en tant qu'on le rapporte à l'Esprit seul* ») annonce une étude plus approfondie de cet Amour

(Prop. 21 à 42) ; mais celui-ci ne sera susceptible en aucun cas d'exister sans le Corps : c'est ce que montre le début de notre présent Scolie. Cela signifie que, en aucun cas, l'esprit ne saurait (comme dans les traditions monothéistes) se réjouir après la mort de la béatitude infinie issue de la présence de Dieu lui-même. Non seulement Spinoza exclut l'immortalité de l'esprit, mais, en posant l'éternité *post mortem*, il en exclut et la personnalité singulière comme mémoire (*Éthique* V, 23, Scol.), et la personnalité singulière comme amour, c'est-à-dire comme joie et jouissance de l'être aimé (ici même, *Éthique* V, 20, Scol.). La béatitude au sens spinoziste comme la joie d'amour en un sens général supposent l'existence du corps. L'Amour de Dieu est indestructible parce que sa consistance et sa signification lui permettent d'« occuper l'esprit » à l'extrême et jusqu'à la mort (V, 16). Ce que Spinoza annonce n'est donc pas l'étude de l'Amour de Dieu après la mort de l'esprit à son corps, mais l'Amour de Dieu décrit au seul niveau de l'esprit, durant la vie même de l'esprit-corps ; il s'agira d'une véritable phénoménologie de l'amour intellectuel de l'Être, faite indépendamment du lien de l'esprit au corps, c'est-à-dire au seul niveau de l'attribut Pensée.

37. Déjà dans la Partie IV (Prop. 9 à 18), Spinoza étudiait les causes de la puissance comparée des divers affects (à l'égard des choses nécessaires ou contingentes, présentes ou futures, etc.), et annonçait l'éthique rationnelle développée en IV, 18 sqq. Ici, en cette première section de la Partie V, Spinoza reprend la même démarche, mais en la précisant, et en la portant au-delà d'une simple morale rationnelle de la joie et de la générosité : il s'agit maintenant d'une éthique de la béatitude et d'un déploiement de l'expérience la plus « métaphysique » du sujet.

Précisons que les « remèdes », c'est-à-dire les voies de la catharsis véritable, concernent l'esprit « considéré en lui seul » (*in se sola considerata*) : le pouvoir de l'esprit est en lui-même, mais il est exercé par l'individu intégral et unitaire (corps-esprit). Comme pour l'Amour de Dieu, l'étude de la puissance réflexive peut se faire dans l'ordre d'un seul attribut (la Pensée), mais elle implique à l'évidence l'existence d'un individu unitaire esprit-corps et non d'une âme distincte et séparée.

38. *La plus grande partie de l'Esprit* est une métaphore quantitative pour exprimer l'idée que le sage ou l'homme libre ont en eux autant de passivité que l'ignorant ou le passionné, mais plus d'activité qu'eux, et cela par les réalisations, les actions, et les connaissances vraies. Le passionné est plus passif qu'actif, l'homme libre est plus

actif que passif : cela fait de cet homme libre non pas un homme sans passions, mais un homme essentiellement actif.

Cette considération montre combien la philosophie de Spinoza est concrète et peu élitiste, à la fois lucide et optimiste, dynamisante.

39. *Ægritudines et infortunia*. Ces noms (au pluriel) vont être rapportés à l'amour. La traduction par *chagrins* et *infortunes* est dès lors faible et vulgaire, inadéquate à la gravité d'un texte qui va évoquer quatre lignes plus loin l'individu soucieux et angoissé (*sollicitus anxiusve*).

Signalons que, en latin classique, *æger amor* peut désigner l'amour qui tourmente ; l'adjectif *æger* signifiant aussi bien « malade » que « douloureux », et le nom *ægritudo* signifiant douleur aussi bien physique que morale.

40. Dans l'ordre de l'amour, la possession entière de l'objet est impossible ; c'est cette impossibilité qui, selon Spinoza, est la source du malheur et de l'angoisse.

41. ... *vitiis, quæ in communi Amore insunt*.

Le désir de possession totale entraîne toutes les « passions » et la passivité, étudiées dans la Partie III. Ces maux sont inhérents à l'*amour commun* : il y a là une précision d'une portée considérable. C'est, pour Spinoza, l'amour empirique (fondé sur la connaissance du premier genre) qui implique par lui-même ces dialectiques qui mènent à l'angoisse et au malheur. Mais ces « vices » n'appartiennent pas à l'essence de l'amour, qui se définit, on le sait, par la joie prise à la considération de son objet. Il semble donc qu'une possibilité soit ici ouverte pour un amour non commun, un amour réflexif et philosophique, un amour tout autre.

En réalité, Spinoza n'envisage pas d'autre forme supérieure de l'amour que l'amour de Dieu (*Amor Dei intellectualis*, en V, 33).

Ici on peut faire deux remarques critiques. On peut s'étonner d'abord que Spinoza pense que l'esprit peut avoir réellement la possession (*revera compos*) d'un objet infini, comme Dieu. On peut s'étonner ensuite qu'il décrive ici l'amour (divin ou humain) comme impliquant nécessairement un désir de possession, alors qu'il a montré dans les Propositions antérieures que l'amour pour Dieu ne saurait être passionnel et intéressé.

Tout se passe comme si, dans cette Partie V, Spinoza pressentait l'existence d'une forme supérieure de l'amour, mais n'en avait entrevu l'essence qu'à travers le concept d'amour intellectuel de Dieu, celui-ci ne pouvant être rien d'autre dans l'*Éthique* que la philosophie. Spinoza ne semble pas avoir l'idée d'un amour qui serait

humain, et qui cependant ne serait ni commun, ni empirique, ni passionnel.

42. ... *præsentem hanc vitam*. Spinoza annonce la seconde section de la Partie V. Il vient d'étudier la liberté de l'esprit, c'est-à-dire son activité et son « Amour de Dieu » ; il s'agissait de la vie présente.

Traditionnellement, la connaissance et l'amour de Dieu conduisent à l'immortalité de l'âme : Spinoza annonce dans la même perspective l'étude de cela qui, dans l'existence de l'esprit, peut dépasser la vie présente. Or il ne s'agira pas de l'immortalité, mais de l'éternité ; en outre, cette éternité sera, dans la vie présente, un objet d'expérience : « *Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels* », dira le Scolie de V, 23.

Pour toutes ces raisons, on ne doit pas attribuer à l'expression « *cette vie présente* » une signification dualiste et traditionnelle qu'elle n'a pas. Elle désigne le tout de la vie humaine, comme actualité corps-esprit.

43. Nous suivons la leçon de W. Meijer et de Ch. Appuhn, en substituant *Corporis existentiam* à *Corpus*.

44. Il est remarquable que la démonstration de l'éternité de l'esprit se fasse par la démonstration de l'éternité du corps, ou plutôt de son essence. En fait, l'éternité est la vérité et l'essence d'un individu, inscrites dans l'essence de Dieu, c'est-à-dire du tout ; c'est la vérité intemporelle d'un individu, en tant qu'elle est impliquée par l'essence de l'univers entier. Cette vérité exclut toute mémoire, toute personnalité et toute durée : elle est hors temps. Mais le corps est impliqué dans cette éternité.

Ajoutons qu'il s'agit d'une éternité véritable, puisqu'elle est démontrée, et qu'elle rejoint la définition de l'éternité de la Partie I (Déf. 8). C'est pourquoi nous traduisons *sub æternitatis specie* qui apparaît dès la Proposition 22 par *sous l'espèce de l'éternité*, et non, comme Appuhn, par : *avec une sorte d'éternité*, expression qui affaiblit l'idée spinoziste d'éternité. *Specie* peut signifier *apparence*, mais non au cœur d'une démonstration rationnelle et intuitive.

45. Notre éternité fait l'objet d'une intuition, et plus précisément, *d'un acte de l'entendement*, comme le dira la phrase suivante.

L'expérience intuitive et gnoséologique de l'éternité est la compréhension *actuelle* de la portée éternitaire et essentielle de notre être : elle n'est en rien l'intuition présente de la durée indéfinie de notre âme, au-delà de la durée du corps. L'expérience de notre éternité est l'appréhension intuitive et réflexive de la vérité

intemporelle de notre être, comme esprit et corps. Cette expérience est l'appréhension d'une signification définitive de notre être.

Comme existence singulière ayant conscience et mémoire, notre être est lié à l'actualité du corps. Mais la signification essentielle de notre être, notre vérité et notre sens ne dépendent ni du corps ni de la durée.

46. Au cœur même de la Partie V, Spinoza se réfère au *conatus*, c'est-à-dire à l'effort pour persévérer dans l'être ; or le *conatus* est toujours l'essence même d'un être. Si nous rappelons que l'*essence de l'homme est le Désir (Cupiditas)*, selon la « Déf. gén. des Affects », la pensée de Spinoza deviendra claire pour tout lecteur de bonne foi : le plus haut degré du *conatus*, c'est-à-dire du Désir humain, ou, en d'autres termes, le *plus haut désir*, le désir le plus parfait, est le désir de connaître les choses selon le troisième genre de la connaissance, c'est-à-dire selon la science intuitive.

Mais cet effort suprême, ce haut désir sont la vertu suprême. À ce titre ils impliquent le désir d'exister effectivement et intégralement, c'est-à-dire en acte (cf. IV, 21 : « *Personne ne peut désirer [cupere] être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte* »).

Notons aussi que ce « désir » décrit en IV, 21, est nommé en IV, 22 « effort », et posé comme la première des « vertus » : « *On ne peut concevoir aucune vertu qui soit antérieure à celle-là (c'est-à-dire à l'effort pour se conserver)* », (*Éthique IV, 22*).

Pour toutes ces raisons, la Prop. 25 de la Partie V peut être interprétée ainsi, sans risque d'erreur : le suprême effort de l'esprit et sa suprême vertu, c'est-à-dire son désir le plus haut et le plus parfait, est de connaître les choses selon le troisième genre de la connaissance. Ce sur quoi il y a lieu d'insister est la *signification réciproque* : la connaissance du troisième genre, qui nous introduira à l'éternité et à la béatitude, est notre plus haute vertu, c'est-à-dire notre plus haut effort et notre plus parfait désir. Comme la Partie IV, la Partie V, tout orientée soit-elle vers l'éternité, se déploie également dans l'ordre du désir. Mais il s'agit d'un libre désir.

47. *Summa... acquiescentia*. La démonstration relie les trois concepts de *perfection*, de *joie* et de *satisfaction*, et les porte à leur plus haut degré d'intensité. La connaissance des choses par le troisième genre de connaissance n'est donc pas abstraite et formelle, mais qualitative et concrète. Elle est de l'ordre de l'existence.

48. *Conatus seu Cupiditas*. Spinoza identifie explicitement ces deux concepts lorsqu'ils concernent l'homme. Ainsi se confirme (si besoin était) l'identification d'*effort* et de *désir* (cf. n. 46).

Par ailleurs, la Proposition insiste sur l'origine et la naissance de la science intuitive, c'est-à-dire de la philosophie. Celle-ci ainsi que l'attitude qu'elle implique dans l'existence et dans la vie ne peuvent provenir de la forme empirique et traditionnelle de la pensée, mais seulement de sa forme rationnelle. L'ignorant (l'illettré contemporain) ne peut devenir directement philosophe, il doit d'abord passer par la connaissance rationnelle (c'est-à-dire la culture de base, dans ses contenus rationnels et notamment scientifiques). Ni l'ignorance, ni la tradition, ni la foi ne sauraient être le lieu de naissance de la philosophie.

49. Les choses éternelles ne sont pas potentielles mais actuelles. Cette actualité n'est pas empirique et temporelle, mais essentielle et éternelle. Spinoza réaffirme donc clairement l'idée que l'éternité est la vérité, c'est-à-dire la réalité actuelle et intemporelle du tout de l'Être, ainsi que de chacune des essences actuelles qu'il implique, et cela en dehors de l'imagination empirique du temps. Cf. notre n. 44 sur le sens du terme *specie* : espèce réelle et conceptuelle, et non pas « sorte » ou « apparence ».

50. La connaissance intuitive (rationnelle) et éternitaire de soi et de son corps implique la connaissance de Dieu : les Parties I et II de l'*Éthique* procédaient de Dieu à l'esprit individuel, la Partie V procède de l'esprit individuel à Dieu.

Mais ce mouvement vers Dieu est un mouvement vers la connaissance, l'amour et la joie, c'est-à-dire le mouvement même du Désir et par conséquent du sujet individuel allant vers sa propre joie.

51. Tout se passe comme si l'esprit, en son éternité, c'est-à-dire son essence transtemporelle, était la cause de sa propre connaissance des choses par le troisième genre, cette cause étant adéquate. C'est dire, en un sens, que l'esprit est cause de sa propre démarche philosophique : l'esprit, comme cause de soi en tant qu'il se fait philosophe (c'est-à-dire connaisseur de l'être), telle pourrait être la plus haute définition de la liberté spinoziste.

52. ... *eo melius sui et Dei conscius est... plus on est conscient de soi et de Dieu*. La conscience de soi, au sens le plus rigoureux, est une donnée fondamentale du spinozisme (présenté trop souvent comme exclusif de la conscience et du sujet). En outre, cette conscience peut s'accroître indéfiniment, et accroître par ce

mouvement même la perfection et la béatitude du sujet. Sont alors identifiées : la conscience, la perfection et la béatitude (ou bonheur) (*eo est perfectior et beatior*).

Spinoza marque ainsi avec force et clarté la visée fondamentale de la philosophie : *la plus haute joie par la plus haute conscience*, c'est-à-dire la plus haute *perfection concrète*. Ainsi se réalise effectivement le *modèle de la nature humaine la plus parfaite* dont le *TRE* annonçait l'indispensable recherche.

53. Tout se passe donc comme si l'esprit commençait seulement maintenant à être, et cela par le mouvement même où il commence à connaître les choses dans leur éternité. Certes l'esprit est éternel depuis toujours ; cependant, dit Spinoza, pour mieux comprendre le sens et la portée de cette éternité, il faut considérer que l'esprit fait l'expérience d'un nouveau commencement : *quam jam inciperet esse*, comme s'il commençait seulement à être.

L'entrée dans le troisième genre de connaissance, où nous avons déjà constaté que l'esprit est sa propre cause, en tant qu'il est cause de cette connaissance adéquate (cf. Prop. 31 et notre n. 51), cette entrée a donc véritablement la signification d'une seconde naissance, c'est-à-dire d'un second commencement de l'esprit où l'esprit serait (par la philosophie) son propre fondement, sa propre cause.

54. ... *hoc est, quod Amorem Dei intellectualem voco.*

Malgré l'existence d'une longue tradition philosophique et théologique se référant à l'amour de Dieu fondé sur la connaissance (cf. notre n. 30), Spinoza est conscient de la différence radicale de sa philosophie par rapport à cette tradition. Mieux : il indique explicitement cette originalité en marquant le fait qu'il élabore un concept neuf : *hoc est quod... voco* (*c'est cela que j'appelle Amour intellectuel de Dieu*).

L'un des aspects les plus originaux de ce concept est la référence (*dans la démonstration*) à l'idée de soi-même, c'est-à-dire à la *conscience de soi* qui accompagne la joie issue de la connaissance.

Remarquons que le terme *amour* est appliqué à Dieu, qui est la cause de la joie éprouvée à le connaître ; il pourrait tout aussi bien s'appliquer au sujet lui-même, puisqu'il a l'idée de soi-même comme accompagnant sa connaissance (« ... *accompagnée de l'idée de soi-même... et par conséquent... accompagnée aussi de l'idée de Dieu comme cause* ») (Prop. 32, Dém.). Cet amour de soi (issu de sa propre activité philosophique) n'est pas une perversion ou un narcissisme, mais l'affirmation existentielle et positive d'un sujet par lui-même,

lorsqu'il accède à la joie philosophique et donc à une espèce de seconde naissance à l'être.

55. Ce qui est désigné comme Amour intellectuel de Dieu est indestructible. C'est qu'il est, comme connaissance du tout de l'Être et joie issue de cette connaissance, tout entier activité et tout entier autonomie.

56. Discrètement exprimée, c'est ici l'une des doctrines les plus originales de l'*Éthique*. De même que l'éternité intemporelle de l'esprit, l'Amour intellectuel de Dieu n'a pas eu de commencement, puisqu'il est éternel, c'est-à-dire (comme l'essence de l'esprit) hors temps ; il semble que ce soit là une conséquence inhérente au monisme d'une substance infinie, qui exclut tout commencement et toute fin.

Or Spinoza insiste par deux fois (en V, 32, Corol. ; et, ici, en V, 33, Scol.) sur une hypothèse apparemment étrange : on peut imaginer de l'esprit qu'il *commence* maintenant à être (Prop. 32, Corol.), et de l'Amour de Dieu qu'il prend maintenant *naissance* (Prop. 33, Scol.). En fait, l'hypothèse n'est pas étrange. Elle exprime cette sorte de doctrine discrète dont nous parlions plus haut : Spinoza a l'expérience effective d'une sorte de seconde naissance par la philosophie et l'expérience véritable de l'amour. Si l'Amour intellectuel de Dieu est conçu comme *prenant naissance* maintenant, alors « *il a toutes les perfections de l'amour* ». L'amour parfait est donc celui qui, à la fois, est éternel, et se vit comme une naissance à l'être, comme une sorte de seconde naissance. Mais cette seconde naissance est l'entrée dans la Béatitude, c'est-à-dire dans la joie qui n'a plus à s'accroître, mais qui est la perfection même (cf. la fin du Scol.). Les deux aspects, les deux perfections de l'Amour ne sont donc pas contradictoires : il est de toute éternité à la fois éternel et jaillissant, indestructible et toujours naissant, seconde naissance perpétuelle à l'être.

57. La CONSCIENCE DE SOI est un thème constant du spinozisme. Il s'agit toujours d'une conscience préréflexive ou réflexive, susceptible de devenir une connaissance par explicitation du redoublement (*idea ideæ*). À propos de l'éternité il s'agit d'une conscience immédiate, préréflexive mais donnée à elle-même, et qui reste dans l'inaidéquation tant que la démarche philosophique n'a pas été accomplie. Alors, l'éternité n'est plus confondue avec l'immortalité (cf. Prop. 24, Scol. ; et la n. 45). L'éternité est une expérience concrète, c'est-à-dire vécue ; intuitive, c'est-à-dire personnelle et directe ; réflexive, c'est-à-dire d'abord consciente, confuse et véridique, et ensuite consciente, connaissante et gnoséologiquement vraie.

58. *Gaudet* : éprouve de la joie, se réjouit. La Définition 6 de la Partie II, à laquelle se réfère Spinoza, affirmait seulement l'identité de la réalité et de la perfection. Ici s'ajoute, en Dieu, l'expérience de la joie. Mais il ne saurait s'agir d'un affect empirique et passif ; d'autre part, cette joie ne saurait être éprouvée activement qu'au niveau de l'attribut Pensée ; enfin, la joie vécue par Dieu et la joie vécue par l'homme ne sauraient avoir de commun que le mot : le terme « joie » (comme cela est le cas pour l'entendement). Ces raisons peuvent laisser penser que Spinoza, si critique à l'égard de l'anthropomorphisme, évoque en fait une expérience philosophique humaine (l'amour intellectuel de l'être à travers la réflexion connaissante), expérience qu'il applique métaphoriquement à Dieu pour suggérer l'adhésion positive et parfaite de l'être à lui-même, c'est-à-dire l'adéquation absolue de l'être à l'être. La Proposition suivante (36) explicitera cette signification humaine et réflexive de l'Amour de Dieu pour lui-même.

Ainsi, l'intervention neuve de la joie (*gaudere*) au niveau de Dieu manifeste une intention : préparer une conception métaphysique et ontologique de la joie, et cela par la médiation de l'humanité.

Notons que, dans la démonstration de cette Proposition 35, Spinoza réitère l'affirmation du caractère autonome de son lexique, et notamment de ce concept d'Amour intellectuel (*hoc est, quod... hujus Amorem intellectualem esse diximus*).

59. *Mens se ipsam contemplatur.*

C'est la réflexion de l'esprit humain sur soi qui constitue le fondement et le sens véritable de l'Amour intellectuel de Dieu pour lui-même. La suite de la démonstration le met en évidence : cet Amour de Dieu pour Dieu se situe au niveau de la Pensée, et donc au niveau de l'Esprit humain ; on passe de la contemplation de soi du sujet humain à la contemplation de soi de l'Être divin. Le Dieu qui s'aime lui-même n'est pas la substance infinie, mais cette substance *en tant que* (*quatenus*) elle s'explique (c'est-à-dire se définit ici) « par l'esprit humain ». Le texte même de la Proposition 36 était clair : l'Amour de Dieu pour Dieu, et chaque amour individuel pour Dieu est une partie (une expression partielle) de l'« amour » infini de l'Être pour lui-même (c'est-à-dire de l'adhésion adéquate de l'Être à lui-même).

Ainsi se dégage une conception réflexive et eudémoniste de l'Être : l'Être s'appréhende lui-même dans une conscience réflexive (connaissance et contemplation) qui est une joie. Mais cette réflexivité ontologique s'opère par la médiation de l'humanité et de l'esprit humain : ce sont les actions humaines de réflexion et de joie,

lorsqu'elles se déploient comme connaissance du tout de l'Être, qui constituent en fait cette jouissance réflexive de l'Être. C'est la *philosophie*, comme connaissance et amour de l'Être, qui constitue la jouissance réflexive que prend l'Être divin à sa propre considération. La philosophie, comme réflexivité suprême de l'humanité, est la réalité même et l'expression de la réflexion suprême de l'Être en lui-même.

Le spinozisme est le passage de la conscience à la connaissance réflexive de la conscience, et le passage de cette connaissance réflexive de l'humanité par elle-même à la connaissance réflexive de l'Être par lui-même dans et par l'humanité réfléchissante.

60. Ce corollaire, qui identifie « l'Amour de Dieu pour l'homme » à « l'Amour des hommes pour Dieu », est la confirmation de nos remarques précédentes (n. 59). Spinoza dit clairement, quoique dans son vocabulaire et sa typographie, qu'il n'y a pas d'autre amour de Dieu que l'amour des hommes pour Dieu, c'est-à-dire pour l'Être. Cette identification ontologique permet de dépasser radicalement les interprétations théologiques ou déistes du spinozisme et de voir en lui l'expression de l'humanisme le plus exigeant et le plus qualitatif.

61. ... *nostra salus, seu Beatitudo, seu Libertas*. Les trois concepts sont identifiés. Cette identification révèle le sens profond et constant de l'itinéraire spinoziste : la philosophie de Spinoza est une doctrine du salut, c'est-à-dire une sotériologie. Mais cette sotériologie n'est ni religieuse ni mystique, elle est philosophique et se constitue rigoureusement (depuis la préface de la Partie II) comme une doctrine de la joie extrême et constante, c'est-à-dire de la Béatitude. Cette affirmation prend tout son sens si nous gardons à l'esprit l'idée de sotériologie. La Béatitude est le véritable salut (celui des religions est fragile et passionnel), et ce salut à signification eudémoniste et philosophique est une véritable délivrance : une Liberté.

Ainsi tout le spinozisme est un itinéraire de la libération et un accès à la Liberté. La Partie V est bien la description du passage de la « servitude » à la « liberté », et cette délivrance est le fruit non d'une religion, mais de la philosophie même (cf. n. 30 de la Partie V et 31 de la Partie IV).

62. La doctrine de la Béatitude est une philosophie. La référence aux Écritures saintes est l'approche non provocatrice et non agressive du texte biblique, auquel se réfère la majorité des contemporains de Spinoza. Cette approche (qui prolonge les analyses critiques du *TTP*) consiste à dégager la signification philosophique et rationnelle de

cela qui est le plus important dans la Bible, à savoir l'accès à la Gloire. Par là, Spinoza reconnaît l'importance existentielle d'un texte auquel tous se rapportent, et il en propose une lecture nouvelle, une réinterprétation philosophique et humaniste, à la lumière de sa propre critique de l'idée de Dieu : la Bible a bien vu que la question fondamentale est celle de la « Gloire », mais il appartient au philosophe de dégager le sens rationnel, concret et moderne de cette intuition empirique, et de ne pas oublier que ce sens rationnel n'est pas explicitement connu ou visé par les auteurs de la Bible.

La « Gloire » est ici introduite par la médiation de l'Amour intellectuel, lui-même identifié à la Béatitude : la Gloire est la plus haute satisfaction de l'âme (*animi Acquiescentia*) et Spinoza l'a définie en V, 27, comme *Mentis Acquiescentia*, Satisfaction de l'Esprit (cf. n. 47), et, dans les Définitions 25 et 30 des Affects, comme *joie* née de la considération de sa propre puissance d'agir, puissance de l'esprit louée par autrui. La Gloire n'est donc pas ici considérée comme le « rayonnement » de l'être (cf. l'expression *facies totius universi*, et notre n. 57 de la Partie I) mais comme la *joie même* exprimée par ce rayonnement que la Bible attribuait à Dieu et à Moïse. La Gloire, comme Joie de la Satisfaction intérieure, est donc la qualité de cet Amour intellectuel ou Béatitude qui définit le salut et la délivrance.

Le choix du terme de Joie (*Lætitia*) est significatif : Spinoza s'excuse de l'employer encore, dans ces questions métaphysiques qui appellent plutôt le terme de Béatitude. Mais il dit *Joie*, cependant. C'est que telle est la signification philosophique et concrète de la *Gloire*. De ce concept de Gloire, la Bible donne une signification double : elle la rapporte soit à Dieu (Isaïe, 6, 3 : « *Toute la terre est pleine de gloire* »), soit à l'homme (Psaumes, 16, 9 à 11 : « *Aussi mon cœur est heureux, et ma gloire se réjouit. Tu me fais connaître la voie de la vie, la plénitude de la joie en ta Présence* »). Spinoza, dans notre Scolie de V, 36, semble donc s'appuyer sur cette tradition pour en dégager la signification non religieuse : qu'on rapporte l'Amour de Dieu à Dieu ou à l'Esprit humain, sa signification est la même. Il s'agit de la plus haute joie qu'un esprit puisse éprouver d'une façon continue (*continuo*) grâce à la connaissance de soi, du monde et de l'être. Pour Dieu ou pour l'homme, la Satisfaction de l'esprit (ou Gloire) est toujours « *une joie accompagnée de l'idée de soi-même* ».

Notons qu'Abraham Aben Ezra (l'un des rares philosophes juifs, avec Crescas, à être cités par Spinoza) a fait un commentaire de ce Psaume 16 (cf. H. A. Wolfson, *op. cit.*, t. II, p. 313, dont nous ne partageons pas l'interprétation du spinozisme, mais qui donne des références utiles).

63. Le fondement de la Béatitude (joie et satisfaction de l'esprit) est la connaissance de la dépendance totale et continuelle de l'individu à l'égard de Dieu. Spinoza rappelle la distinction des deux méthodes démonstratives : par la raison discursive et universelle (Partie I) et par la connaissance intuitive du troisième genre (Partie V). Cette dernière voie est plus concrète, plus existentielle, elle affecte (*afficit*) l'esprit avec beaucoup plus de force que la première méthode, et cela parce qu'elle part de l'être singulier qui est justement l'être concerné par le salut et la béatitude. Le spinozisme est bien une philosophie de l'existence : mais, par sa positivité, son rayonnement et son humanisme, elle rend bien sombres toutes les philosophies existentielles du XX^e siècle, qu'elles soient juives ou chrétiennes, religieuses, cryptoreligieuses ou athées.

64. L'Amour intellectuel de Dieu (c'est-à-dire l'amour intellectuel de l'être par la connaissance et la vie philosophiques) est indestructible parce qu'il exprime la vérité même. Le *Court Traité* disait que Dieu est la vérité même. Ici, Spinoza identifie la Joie parfaite (c'est, on l'a vu, le sens des termes « béatitude » et « satisfaction intérieure ») à la vérité : de même que le « divin » n'est rien d'autre que la vérité, la vérité (indestructible et éternelle) est l'Amour même.

65. Que toute chose puisse être détruite par une chose plus puissante (*Éthique* IV, Ax.) est une vérité qui concerne la durée, c'est-à-dire l'ordre empirique des choses. Elle ne contredit pas, elle appelle au contraire cette vérité qui concerne l'ordre des essences (c'est-à-dire du sens) et qui est l'indestructibilité de l'Amour intellectuel.

66. La victoire sur la mort est une victoire sur la crainte de la mort. C'est l'Amour de Dieu (c'est-à-dire la plus vaste connaissance possible du monde, par le second et le troisième genre de connaissance) qui peut seul, en exprimant notre *activité*, nous libérer de la crainte de la mort. En d'autres termes, seule la philosophie est en mesure de nous faire accéder à notre éternité, et, par là, de nous délivrer et de la crainte de la mort et de l'illusion de l'immortalité (cf. *Éthique* V, 23, Scol., et n. 45 ; *Éthique* V, 34, Scol., et n. 57).

Ainsi, la Partie V reprend à un niveau plus « métaphysique » les considérations sur la mort qui avaient été faites au niveau strictement éthique, dans la Partie IV (*Éthique* IV, 68) : la philosophie est une méditation de la vie. Ici : la philosophie est la jouissance réflexive de la vie, en son éternité.

67. L'éternité et la béatitude de l'Esprit ayant été établies plus haut (et ce, par la connaissance du troisième genre et l'Amour

intellectuel de Dieu), Spinoza rappelle que cet esprit n'est pas séparable du corps et que la poursuite de la libre béatitude implique le plus grand déploiement possible des aptitudes du corps.

68. Le texte exact de Spinoza permet d'éviter les contresens dans l'interprétation de l'éternité. Celle-ci concerne *l'Esprit considéré en lui seul* (*in se sola considerata*), comme le montrent les Propositions depuis V, 20, et notamment les Propositions V, 23, et V, 34. Mais cette réflexion sur *l'esprit considéré en lui-même* ne signifie à aucun moment qu'une vie de la conscience sans le corps soit envisageable. C'est le contraire qui est vrai : l'éternité repose à la fois sur le déploiement de la connaissance philosophique du troisième genre et sur le déploiement des aptitudes du corps.

Est aussi suggérée une autre idée : parmi les choses singulières de la Nature, le Corps humain est celle qui possède en effet le plus grand nombre d'aptitudes et de perfections, et qui peut donc le mieux s'élever à « l'Amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire à la joie par la réflexion de la Nature en elle-même (cf. n. 59).

Ici même (V, 39, Scol.) le plus haut niveau de la conscience (conscience de soi, de Dieu, et des choses) est lié au meilleur déploiement des aptitudes du Corps.

La doctrine spinoziste est claire : l'accès à la Béatitude et à « l'Amour de Dieu » se fait simultanément par la progression du Corps et de l'Esprit. La Partie V de *l'Éthique* est bien le couronnement des quatre Parties qui la précèdent.

Remarquons enfin que ce stade extrême de la perfection n'est pas seulement une connaissance par l'esprit, une intégralité esprit-corps et une joie unitaire, il est aussi une *conscience*. La structure de la Béatitude est réflexive au sens le plus strict du terme (cf. n. 52, 57 et 59 de la Partie V, ainsi que les n. 15 et 20 de la Partie II).

69. Cf. *Éthique* V, 23, et V, 38. Spinoza évoque souvent, à propos de l'éternité, *la part de nous-mêmes* qui subsiste après la mort. Le présent Scolie éclaire sans ambiguïté le sens de cette affirmation : Spinoza oppose simplement *l'entendement* (pouvoir actif de penser, de former des concepts et de réfléchir) à *l'imagination* et à *la mémoire* (reproduction passive des images, dans le cadre du temps empirique). Et seul l'entendement est le lieu de la plus haute conscience de soi, c'est-à-dire de la vérité en elle-même (par le lien du sujet à l'Être), c'est-à-dire de l'éternité et de la vie selon l'essence.

70. En réaffirmant l'opposition de l'entendement et de l'imagination (qui sous-tendait tout le *TRE*, ainsi que l'Appendice de la Partie I et l'ensemble de la Partie II de *l'Éthique*), distinction déjà

faite au Scolie précédent, Spinoza ajoute une dimension à la doctrine de l'éternité : celle-ci est, par essence, *activité* et *perfection*. La progression de cette Partie V est constante quant à l'enrichissement des analyses, bien que le stade existentiel ici décrit soit comme un haut plateau : la béatitude est cette joie extrême dont la perfection ne saurait s'accroître puisqu'elle est non pas le passage à une perfection plus grande, mais la perfection même (cf. *Éthique* V, 33, Scol., dernière phrase ; ainsi que la n. 56).

71. Ce Scolie est d'une discrétion exemplaire : il semble clore la section sur l'éternité, c'est-à-dire l'essentiel de la Partie V, et ajouter comme en passant une remarque sur l'entendement de Dieu, remarque qui paraît n'être qu'une simple récapitulation.

En fait, Spinoza exprime ici le fondement même de sa doctrine de l'Amour de Dieu : cet Amour, qui ne peut se déployer que dans l'ordre de la *compréhension*, c'est-à-dire de l'entendement humain (en tant qu'Amour pour Dieu) et de l'entendement divin (en tant qu'Amour pour l'homme), est en fait un seul et même Amour qui marque la réflexivité de l'Être (Prop. 36 et n. 59 et 60). C'est ici, en V, 40, Scol., que Spinoza précise clairement le fondement de cette doctrine et sa condition de possibilité : l'entendement de Dieu n'est rien d'autre que la somme des entendements humains (*ita ut OMNES SIMUL Dei æternum et infinitum intellectum constituent, de telle sorte que TOUS constituent ENSEMBLE,...*). L'entendement de Dieu, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est Pensée, connaissance et conscience de soi (déterminations d'ailleurs non limitatives), n'est rien d'autre que *l'humanité elle-même* en tant qu'elle est activité réflexive de compréhension et de connaissance.

Ainsi se confirme, s'il en était besoin, la validité d'une interprétation athée du spinozisme. Dans le *TTP*, « les décrets de Dieu » ne sont que les lois de la Nature, dans *Éthique* I, Dieu est identique à la Nature étendue et pensante, et dans *Éthique* V, l'entendement de Dieu n'est rien d'autre que la somme infinie des entendements humains. Que Spinoza le précise ici révèle que l'itinéraire existentiel, réflexif et eudémoniste de la Partie V de l'*Éthique* se fonde sur le roc même de la théorie de la substance, et en déploie les conséquences les plus extrêmes qui concernent le salut de l'esprit, délivré du Dieu spirituel des religions et des délires passionnels de l'imagination.

72. *Prima* : les premières des choses, les valeurs primordiales. Le début de la démonstration reprend l'expression de la Partie IV : *primum et unicum virtutis fundamentum*.

Ainsi le commencement fondateur de l'éthique réside-t-il dans la doctrine du *Conatus* et de l'utile véritable, c'est-à-dire dans le *désir actif de la joie véritable*. Ce fondement ne dépend en rien de la doctrine de l'éternité, et l'éthique spinoziste serait la même, si la démarche réflexive n'était pas poursuivie jusqu'à la découverte de l'éternité. En d'autres termes, Spinoza met en relief l'indépendance de l'éthique (pleinement autonome et décrite dans la Partie IV) et de la sagesse (impliquant la béatitude éternitaire décrite dans cette Partie V). En termes traditionnels, on pourrait dire, semble-t-il, que Spinoza marque l'indépendance et l'autonomie de l'éthique de la joie, par rapport à la religion de l'éternité ; mais cette formulation serait inexacte, puisque le texte de la Proposition 41 appelle « Moralité » (*Pietas*) et « Religion » (*Religionem*) l'action éthique fondée sur la recherche de l'utile propre. C'est que le sens des termes « piété » (moralité) et « religion » est totalement subverti. Le « religieux » ne se rapporte pas à la transcendance, mais à la rationalisation de la vie sociale dans l'immanence.

Dans le même temps, Spinoza distingue radicalement la « religion » et le domaine de l'éternité ; c'est dire que, pour Spinoza, l'expérience de l'éternité et le déploiement de la joie éternitaire ne font pas partie du domaine de la religion, quel que soit le sens qu'on donne à ce dernier terme.

La position spinoziste est radicalement différente de la position kantienne. Kant affirme (d'une façon d'ailleurs discutable) que sa morale est indépendante de la théologie et de la religion ; puis, en un second temps, que les postulats de la religion (immortalité et existence de Dieu) expriment bien l'inspiration et le sens de cette morale. Spinoza au contraire réduit la « religion » à n'être que la désignation sociale de la vertu temporelle (appuyée d'ailleurs sur le Désir et la Joie), et situe hors de cette religion (mais aussi de toute religion et de toute mystique) la doctrine de l'éternité et de la jouissance éternitaire de la béatitude.

73. *Libidines*. *Libido* a été défini comme *luxure* (*Éthique* III, Déf. des Affects 48), au niveau des affects définis traditionnellement comme des péchés (Intempérance, Ivrognerie, Avarice, Luxure). Cf. Dante, *La Divine Comédie, Purgatoire*, chant XXV, Arrivée au 7^e giron (pénitence de la luxure), in Dante, *Œuvres complètes*, traduction et commentaires par André Pézard (Paris, Bibl. de la Pléiade, 1965 et 1983).

Mais la luxure est un affect passif particulier. Ici (V, 41, Scol.) Spinoza vise la passivité en général, issue le plus souvent des inclinations sensuelles et charnelles ; certes ces derniers termes sont

éloignés de la racine latine de *libidines*, à savoir : *libet*, il plaît, il fait plaisir, il me plaît, j'ai envie. Il nous a cependant semblé que l'expression *désirs sensuels* (au pluriel) répondait aux deux exigences : désigner la sensualité, et évoquer la racine de *libido*, avoir l'envie et le désir de...

74 (et 74bis). *Onus*, le fardeau, est un terme traditionnel du judaïsme et du christianisme. En Matth. 11, 29-30, fardeau (*onus*) et joug (*jugum*) sont équivalents (« Prenez sur vous mon joug... vous trouverez le réconfort pour vos êtres. Oui, mon joug est utile, mon fardeau léger »). En Matth. 23, 4, les prescriptions religieuses sont assimilées à une lourde charge. Spinoza dénonce, dans les religions traditionnelles, le fait que la conduite morale et la vertu sont vécues comme des devoirs pénibles, des charges écrasantes, c'est-à-dire un joug et une servitude. Or la véritable servitude est pour Spinoza l'ignorance et l'aveuglement qui suscitent des affects passifs, c'est-à-dire un Désir inadéquat (triste, contradictoire et destructeur). Le Désir libre (adéquat, réfléchi, connu et actif) n'est en rien un joug ou un fardeau.

75. Spinoza rappelle sa critique des morales de la sanction, fondées sur la crainte des châtiments et l'espoir des récompenses. Nous parlerions aujourd'hui de morales inauthentiques. Le fondement de cette inauthenticité est la croyance en l'immortalité personnelle, perçue comme espoir de récompense et crainte du châtiment par une âme impuissante.

En dissociant la « vertu » et la croyance en l'immortalité, Spinoza ouvre le champ d'une éthique aussi exigeante que dans les traditions spirituelles, et cependant infiniment plus libre, c'est-à-dire non aliénée par l'espérance et la crainte eschatologiques.

76. *Ingenium*, dispositions naturelles, caractéristiques innées. La traduction courante par « complexion » ou « naturel » fait trop référence à une psychologie moderne et déterministe du caractère (ou du tempérament) qui serait un contresens dans la doctrine spinoziste du désir (toujours lié à la connaissance d'un objet) et de l'unité corps-esprit (excluant l'interaction mécaniste de l'âme et du corps, ou du « tempérament » et du « caractère »). Dans le contexte de cette doctrine, la traduction par *constitution* est préférable et c'est elle que nous retenons le plus souvent.

En traduisant ici *ingenium* par *spontanéité*, nous ne préjugeons pas de la doctrine du sujet (comme unité corps-esprit) et nous faisons seulement référence à l'opposition spinoziste entre, d'une part, les affects empiriques, inadéquats, fondés sur les premiers mouvements de l'imagination passionnelle, c'est-à-dire sur un Désir spontané,

seulement conscient, et, d'autre part, un Désir réfléchi qui a su passer de la simple conscience immédiate à la connaissance réflexive, c'est-à-dire de la passivité à l'activité.

77. Cette doctrine, qui est l'un des résultats essentiels de l'itinéraire éthique, exprime à la fois la conception spinoziste de la morale (c'est la joie parfaite qui est la vertu, c'est la Béatitude qui est, en elle-même et par elle-même, le vrai bien), et une critique voilée de la démarche religieuse qui présente la béatitude *post mortem*, éprouvée par la Présence même de Dieu, comme la récompense d'une vie terrestre « vertueuse », c'est-à-dire ascétique, aliénée et obligatoire. La vertu spinoziste est au contraire la joie même de l'activité intégrale, libre et réflexive.

C'est là l'expression la plus haute de l'autonomie spinoziste : la joie active est, par-delà toute récompense et tout calcul, la forme même de la perfection.

78. *Beatitudo... eadem gaudemus...*

L'anglais dirait, avec un verbe transitif : *to enjoy blessedness*, se réjouir, en jouissant, de la béatitude. Mais le français ne permet pas les expressions : « se réjouir de la béatitude » ou « jouir de la béatitude », qui sont redondantes puisque la béatitude est par elle-même la joie parfaite.

Nous avons traduit par : *en éprouver la joie*, afin de constituer la joie comme le contenu de la béatitude, tout en distinguant clairement deux termes comme l'impose le texte de Spinoza. Dire (comme certains traducteurs) « en éprouver de la joie », ferait contresens puisque la béatitude, déjà vécue comme joie parfaite, produirait « de la joie », c'est-à-dire une joie distincte de la précédente (qui est pourtant la perfection) et tout à la fois faible et partielle, c'est-à-dire indigne du haut niveau atteint par cette Partie V de l'*Éthique*.

79. La philosophie spinoziste n'est certes pas élitiste, puisque tout homme, par essence, peut acquérir la connaissance du troisième genre, et puisque la meilleure forme de gouvernement est la démocratie. Elle instaure une autre différence, fondée sur la présence ou l'absence d'un effort de connaissance et de réflexion. Sont dès lors opposés le sage et l'ignorant. L'essence de leur différence réside dans l'accès (ou non) à l'être : l'ignorant *cesse d'être*, lorsqu'il cesse d'être passif. Son être ([sa] *petitesse et l'impuissance de [son] âme*, disait le Scol. de V, 41) se définit par la passivité et la complaisance dans cette passivité. Au contraire, la supériorité existentielle du Sage, sa valeur dirions-nous aujourd'hui, réside dans l'être même. Celui-ci est

permanent, et il se définit à la fois par la jouissance d'une satisfaction vraie et par la conscience.

En marquant la différence entre le sage et l'ignorant, Spinoza met aussi en évidence, d'une façon à la fois dense et lumineuse, la signification la plus profonde de sa philosophie : le Désir, qui est de plain-pied avec l'Être, est en outre un mouvement permanent d'accroissement d'être et d'accès à l'être. La sagesse, comme joie parfaite, est précisément la jouissance de cet être. Si l'essence de l'homme est le Désir, l'essence du Désir est le mouvement vers l'être. Le Désir, en son essence, est un Désir d'être.

Ignorance et sagesse se différencieront selon la modalité existentielle de cet être, vécu comme passivité ou comme activité et joie.

80. *L'Éthique* est un itinéraire, et la voie qu'elle ouvre et dessine est l'itinéraire de la joie parfaite ou itinéraire de l'être.

En caractérisant ainsi sa doctrine, Spinoza insiste sur sa signification existentielle, effective et pratique : cette voie n'est pas un idéal vain, elle existe et elle est praticable. Il s'agit de la voie philosophique lorsqu'elle est définie comme itinéraire de l'être. Nous ne sommes pas en présence d'un idéalisme, c'est-à-dire d'une philosophie de l'impossible ou d'une impossible philosophie : le spinozisme est un réalisme supérieur, réflexif et généreux. Mais, s'adressant à tous et aux possibilités de tous, il en appelle à la lucidité sur les difficultés et les épreuves qui marqueront cette voie. Ces difficultés sont à la mesure du caractère exceptionnel de ce « vrai bien » d'autant plus rare qu'il est plus précieux.

Et s'il faut être en mesure d'en payer le prix par l'effort philosophique, c'est que ce vrai bien est effectivement le plus gratifiant qui soit : il est, sous le nom de béatitude, la plus haute joie à laquelle puisse accéder le philosophe. Cette joie suprême n'est rien d'autre en effet que l'expérience de l'Être « divin » se sachant comme expérience d'être, c'est-à-dire comme jouissance d'être et réjouissance d'exister. On pourrait dire que, sans s'identifier à la substance, le sujet singulier, devenu philosophe de la joie et de l'activité réflexive, accède à une certaine espèce de substantialité.

Index analytique

Comme nous l'avons fait dans notre traduction pour toutes les références utilisées par Spinoza, nous désignerons les Définitions, ainsi que les Axiomes, Démonstrations, Corollaires, Chapitres, etc., par des chiffres arabes, bien que le texte emploie des chiffres romains, et nous conserverons les chiffres romains pour les parties de l'*Éthique*. En outre, nous regrouperons sous le terme d'Appendice (bien qu'il n'apparaisse pas dans le texte) l'ensemble des Définitions des Affects présentées par Spinoza à la fin de la troisième partie. Pour les rubriques importantes, l'ordre de présentation des sous-concepts correspond approximativement à leur ordre d'apparition dans l'*Éthique*.

ABSOLU :

– et infini (I, Déf. 6), 83; – et attribut (I, 14, Dém.), 97 (I, 28, Dém.), 113; absolument parlant (I, 6, Cor.), 87 (I, 13), 96; (I, 16, Dém.), 102 (I, 28, Dém.), 113; (IV, 61, Dém.), 341 – et Dieu (I, App.), 123; idée absolue en nous (II, 34), 170; (I, 17, Dém.), 103.

ACCORD :

– idée-objet (I, Ax. 6), 84; (I, 30, Dém.), 115 (II, 43,

Scol.), 179 – constellation-animal (I, 17, Scol.), 103 – objet-modèle (IV, préf.), 280 – hommes-choses (IV, 31), 308 – des hommes (IV, 32 et 35), 309, 312; (IV, 37, Scol. 2), 317 – joie-Raison (IV, 59, Dém.), 338 – des individus (IV, App. 7), 355.

ACCROISSEMENT (cf. RÉDUCTION) :

– de la puissance d'agir (III, 11 et 12), 208, 210; (III, 19, Dém.), 217; (III,

57, Dém.), 255 ; (IV, 7, Dém.), 286 (IV, 18, Dém.), 298 (IV, 41, Dém.), 322 (IV, 42, Dém.), 322 (IV, 59, Dém.), 338 – et force d'exister (III, App., Déf. gén. des Affects), 259 –, critère du bien (IV, App. 30), 361.

ACTION-ACTIVITÉ (cf.

ACCROISSEMENT, RÉDUCTION, RÉPRESSION, SECONDER) :

– de Dieu (I, 17 et Cor. 1 et 2), 103 ; (I, 34), 122 (II, 3, Scol.), 134 – de l'esprit (II, Déf. 3, Expl.), 131 ; (III, 3), 203 – de la cause et idée adéquate (III, Déf. 2), 196 ; (III, 1 et 3), 197, 203 – du corps et de l'esprit (III, 2, Scol.), 199 ; – de l'affect (III, Déf. 3), 197 ; (III, 58), 256 ; puissance d'agir (III, 11), 208 ; (III, 53 et 54), 249, 250 ; (III, 55, Scol.), 251 ; (IV, 29), 306 – et désir, joie (III, 59, Dém.), 257 – et tristesse (III, App. 3, Expl.), 260 – et existence en acte (II, 45), 183 ; (IV, 21), 302 – et vertu (IV, 24), 303 – et désir (IV, App. 3), 354 – opposées aux passions (IV, 59), 338 ; (IV, App. 2), 353 ;

(V, 20, Scol.), 381 – et perfection (V, 40), 398 ; (cf. V, 42, Scol.), 401.

AFFECT(S) (*affectus*) :

– et perception, imagination (I, App.), 123, 128 – [et écrits] (III, Préf.), 195 ; [définition] (III, Déf. 3), 197 ; Définition générale des Affects ; (III, App.) 278 ; (V, 4, Cor.), 368. Pour les définitions de chacun des affects (III, App.), 259 sq. (III, 18, Scol. 2), 217 ; (III, 29, Scol. et 30, Scol.), 226 ; (III, 52, Scol.), 248 ; (III, 56, Scol.), 254 ; (III, 59, Scol.), 257 – primaires (III, 11, Scol.), 209 ; (III, App. 4, Expl.), 264 – et passage (III, 11, Scol.), 209 – et passion (III, 11, Scol.), 209 ; (IV, 59), 338 – et imagination (III, 12), 210 ; (V, 34 et Dém.), 392 ; association des – (III, 14), 212 ; (III, 17), 214 (III, 46), 242 – contraires (III, 2, Scol.), 199 (III, 17, Scol.), 215 ; (III, 23), 220 ; (IV, 7), 259 – et temps (III, 18), 215 – similaires (III, 21), 218 – et tiers (III, 22), 219 ; (III, 23), 220 ; (III, 45 et 46), 241, 242 – et imitation (III, 27 et Dém., Scol. et

Cor. 1), 222 – et haine, amour (III, 30, Scol.), 227 – et désir (III, 37), 233 (III, 59, Dém. et Scol.), 257 ; diversité, unité des – (III, 51), 245 (III, 56), 252 ; (III, 59, Scol.), 257 – et essence individuelle (III, 57), 255 – et espèce animale (III, 57, Scol.), 257 ; (IV, 37, Scol. 1), 316 – et répression (IV, 7), 289 – et bien-mal (IV, 14), 295 – et action, Raison (IV, 59), 338 ; puissance de l'esprit sur les – (III, Préf.), 195 ; (V, Préf.), 363 ; (V, 20, Scol.), 381 ; pouvoir de l'esprit sur les – (V, 6 avec Dém. et Scol.), 370 ; (V, 20, Scol.), 381 ; (V, 42, Dém.), 400 ; [transformation des –] (V, 3 et Dém.), 368 ; connaissance claire des – (V, 4, Cor. et Scol.), 368, 369 ; mise en ordre des – (V, 10, Scol.), 374 – et Dieu (V, 20, Scol.), 381.

AFFECTION(S) (*affectio*) :

– et substance (I, Déf. 5), 83 ; (I, 1), 85 ; (I, 4), 86 ; (I, 5, Dém.), 86 ; (I, 6, Cor.), 87 ; – et attributs (I, 4, Dém.), 86 ; (I, 14, Cor. 2), 97 ; (I, 25, Cor.), 112 ; (I, 28, Dém.), 113 –

et Dieu (I, 30, Dém.), 115 ; (II, 40, Dém.), 175 ; (III, 1, Dém.), 198 – et imagination (I, App.), 128 – et corps humain (II, 17), 155 ; (II, 19), 159 ; (II, 22), 162 ; (II, 23), 162 ; (II, 26 à 29), 164 sq. (III, Déf. 3), 197 ; (III, Post. 1), 197 ; (III, 27, Dém.), 223 ; (III, 32, Scol.), 229 ; (V, 10), 374 ; (V, 14), 378 ; (V, 39, Dém.), 397 – et individu (II, Lem. 7, Scol.), 152 ; (II, Post. 3), 153 – et autrui (III, 30), 227 – et esprit (III, 52, Scol.), 248 – et essence de l'homme (III, App. 1, Expl.), 259.

AFFIRMATION :

– absolue (I, 8, Scol. 1), 88 – et idée (II, 48, Scol.), 186 – et volition (II, 49 et Scol.), 187, 188 – et essence (III, 4, Dém.), 204 – du corps (III, 11, Scol.), 209 (III, Déf. gén. des Affects), 278 – de l'esprit (III, 54, Dém.), 250 ; – et puissance d'agir (III, 55, Dém.), 250 ; – et force d'exister (IV, 7, Dém.), 290 ; (IV, 14, Dém.), 295 – et puissance d'agir et force d'exister (III, App., Déf. gén. des Affects, Expl.), 259.

ÂME (*anima, animus* :

affect de l'— (II, Ax. 3), 132 — ou idée de l'individu (III, 57, Scol.), 255 fluctuation de l'— (III, 17, Scol.), 215 — et puissance (III, App. 38, Expl.), 274 (IV, App. 13), 356 — et pathème (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 — chez Descartes (II, 35, Scol.), 171 ; (V, Préf.), 364 ; impuissance de l'— (IV, 56), 334 ; égalité d'— (IV, App. 32), 362 ; liberté de l'— (IV, App. 19), 358 ; force d'— (III, 59, Scol.), 257.

AMITIÉ :

(III, 35), 231 — et générosité (III, 59, Scol.), 257 ; (IV, 37, Scol. 1), 316 ; (IV, 70, Dém.), 349 ; (IV, App. 12), 356 ; (IV, App. 26), 360 — et société (II, 49, Scol.), 188 (IV, 35, Cor. 1 et 2, et Scol.), 312, 313 ; (V, 10, Scol.), 374.

AMOUR :

— et Nature Naturée (I, 31), 116 — et action (II, 49, Scol.), 188 ; définition de l'— (III, 13, Scol.), 211 — et affect (III, 30, Scol.), 227 ; (III, 31), 228 (III, 33), 230 — de soi (*philautia*) (III,

55, Scol.), 251 ; — et désir (III, 37), 233 ; analyse de l'— (III, 38), 234 (III, 39), 235 ; (III, 41, Scol.), 238 ; (III, 42, 43, 44, 45), 239 sq. (III, 48, 49 et Scol.), 243 sq. (III, App. 6), 262 ; (IV, 44), 323 (IV, 51, Dém.), 331 ; (V, 2), 367 ; (V, 4, Scol.), 369 — et entendement (IV, 46, Scol.), 327 — et sensualité (III, App. 48), 277 (IV, App. 19), 358 — et mariage (IV, App. 20), 358 — intellectuel de Dieu (V, 15 et 16), 378 ; (V, 18, Cor.), 350 ; (V, 20 et Dém., et Scol.), 351 ; (V, 32, Cor.), 391 (V, 33 et Scol.), 391 ; (V, 34, Cor.), 392 ; (V, 35), 393 ; (V, 36 et Dém., Cor. et Scol.), 393 ; (V, 37, Dém.), 395 ; (V, 42, Dém.), 400 — et angoisse (V, 20, Scol.), 381 — ordinaire (V, 20, Scol.), 381.

APPÉTIT :

(I, App.), 124 (III, 2, Scol.), 199 — et désir et conscience (III, 9, Scol.), 207 ; (III, 27, Scol. du Cor. 3), 225 ; (III, App. 1, Expl.), 259 ; (IV, Préf.), 281 — ou effort (*conatus*) (III, 9, Scol.), 207 ; (III, 31, Scol.), 229 ; (III, 35,

Dém. et Scol.), 231 ; (IV, 26, Dém.), 305 – et désir (III, 35, Dém.), 231 ; (III, 37, Dém.), 233 ; (III, 57, Scol.), 255 (III, App. 1, Expl.), 259 (III, App. 32), 272 ; (IV, Préf.), 281 (V, 4, Scol.), 369 – et volonté (III, 27, Scol. du Cor. 3), 225 ; – et essence de l'homme (IV, 19, Dém.), 300 – animal (III, 57, Scol.), 255 – et finalité (IV, Préf.), 281 – comme poursuite, et désir (II, 48, Scol.), 186 (IV, Préf.), 283 (IV, 18, Scol.), 298 ; (IV, 37, 1^{re} et 2^e Dém.), 315 (IV, 45, Cor. 2), 325 ; (IV, 65 et Dém., et Cor.), 345 ; (IV, 66, Cor.), 346 (V, 20, Dém.), 381 – comme poursuite, et conscience (IV, 19 et Dém.), 300 – et utile (IV, 20, Scol.), 301 – et amour (III, 38, Dém.), 234 ; (IV, 37, 2^e Dém.), 315 – et liberté (V, 10, Scol.), 374 ; cf. désirs sensuels (V, 41, Scol.), 399 ; (V, 42 et Scol.), 400.

APTITUDE (capacité) :

– du corps (II, 13, Scol.), 146 – de l'esprit (II, 14), 154 ; (II, 39, Cor.), 174 ; (III, 2, Scol.), 199 – du corps et de l'esprit (IV, 38 et Dém.), 319 (IV, 45,

Scol., du Cor. 2), 326 ; (IV, App. 27), 360 – et plaisir (IV, 43, Dém.), 323 – et connaissance du troisième genre (V, 26), 286 ; (V, 31, Dém.), 390 – du corps, éternité de l'esprit (V, 39, Dém. et Scol.), 397.

ATTRIBUT(S) :

(I, Déf. 4), 83 ; – et substance (I, Déf. 6), 83 ; (I, 2 et 4), 85, 86 (I, 5), 86 ; (I, 10, 11, 12), 91 à 95 ; – et être d'une chose (I, 9), 91 – et éternité (I, 19), 106 – et Absolu (I, 21), 108 modification d'un – (I, 22 et 23), 109 – et choses particulières (I, 25, Cor.), 112 ; (I, 28, Dém.), 113 – et entendement fini ou infini (I, 30 et 31), 115 – Pensée (II, 1), 133 – Étendue (II, 2), 134 – et idées (II, 5), 136 – et modes (II, 6), 136 ; (II, 8), 139 ; [identité ontologique] des – (II, 7, Scol.), 138 ; (II, 20 et Dém.), 160 – comme [idées générales] (II, 40, Scol. 1), 175 – et essence de l'homme, désir (III, App. 1, Expl.), 259 – et puissance d'agir (IV, 29, Dém.), 307 – et connaissance du troisième genre (V, 25, Dém.), 386.

BÉATITUDE (cf. ÊTRE, JOIE, SATISFACTION DE SOI) :

- comme [but de l'éthique] (II, Préf.), 131 - ou félicité (II, 49, Scol.), 188 (IV, App. 4), 354 - et désir, existence en acte (IV, 21), 302 ; [bienheureux] (IV, 54, Scol.), 333 - et liberté (V, Préf.), 363 - et perfection (V, 33, Scol.), 392 - et liberté, amour de Dieu, salut, Gloire (V, 36, Scol.), 304 cf. bonheur et corps (V, 39 et Scol.), 396 - et vertu et puissance (V, 42 et Dém.), 400 - et satisfaction de l'âme (V, 42, Scol.), 401.

BEAUTÉ :

notion anthropomorphique (I, App.), 124 - relative (musique) (IV, Préf.), 282 ; attrait charnel (IV, App. 19 et 20), 358.

BIEN (BON) :

notion anthropomorphique (I, App.), 124 ; définition du - (IV, Déf. 1), 283 - et Dieu (I, 33, Scol. 2), 119 - et utile (II, 49, Scol.), 188 ; (IV, 8, Dém.), 291 - et désir (III, 9, Scol.), 207 ; (III, 39,

Scol.), 235 (III, 51, Scol.), 246 - et manière de penser (IV, Préf.), 282 - et modèle de la nature humaine (IV, Préf.), 283 - et appétit (IV, 19), 300 - ou vertu, et action (IV, 20), 301 - et connaissance (compréhension) (IV, 26 et Dém.), 304 - de l'esprit (IV, 28), 306 - et accord (IV, 29), 306 ; (IV, 31), 308 ; (IV, 35, Dém.), 312 ; - et autrui (IV, 37), 315 - et mérite (IV, 37, Scol. 2), 317 - droit de nature (IV, 37, Scol. 2), 317 - et corps (IV, 39), 320 - et société (IV, 40 et Dém.), 321 - et joie (IV, 41), 322 - et gaieté (IV, 42), 322 - et douleur (IV, 43), 323 - et rire (IV, 45, Scol. du Cor. 2), 326 ; la meilleure règle de vie (IV, 45, Scol. du Cor. 2), 326 - suprême (*summum bonum*) (IV, 36, Scol.), 314 ; (IV, 58, Scol.), 337 ; (IV, App. 25), 359 ; (V, 20, Dém.), 281 ; cf. béatitude suprême (II, Préf.), 131 - et durée (IV, 62, Scol.), 342 - et crainte (IV, 63 et Cor.), 343 - comparé (IV, 65 et Cor.), 345 ; (IV, 66), 345 - et liberté (IV, 68), 347 - et Moïse (IV, 68, Scol.), 347 ; bienfait (IV, 70),

349 ; – et jugement (III, 39, Scol.), 235 ; (IV, 62, Scol.), 342 ; (IV, App. 8), 355 – et joie (IV, App. 30 et 31), 361 ; perte d'un – (V, 6, Scol.), 371 – et vie de l'esprit (IV, App. 5), 354.

BONHEUR (*felicitas*), **FÉLICITÉ** (cf. **BÉATITUDE**) : (II, 49, Scol.), 188 ; (III, 39, Scol.), 235 ; (III, App. 23), 267 (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, App. 4), 354 (V, 39, Scol.), 397.

CAUSE :

(I, Ax. 3), 84 ; (I, 3), 85 ; (I, 6, Dém.), 87 ; (I, 8, Scol. 2), 89 – ou raison (I, 11, 2^e Dém. et Scol.), 93 ; (II, 49, Scol.), 188 ; – et effet (I, 17, Scol.), 103 ; (V, Ax. 2), 366 – et entendement divin et entendement humain (I, 17, Scol.), 103 – de soi (I, Déf. 1), 83 ; (I, 7, Dém.), 88 ; (I, 24, Dém.), 110 ; (I, 25, Scol.), 111 – extérieure (I, 11, Scol.), 94 ; (III, 4), 204 ; (III, 8, Dém.), 206 ; (III, 30, Scol.), 227 ; (IV, 4, Dém.), 287 ; (IV, App. 6), 355 (V, 2), 367 ; (V, 42, Scol.), 401 – libre (I, 17, Cor. 2 et Scol.), 103 ; (I,

32 et Dém.), 117 ; (I, 33, Scol. 2), 119 ; – de la volonté (I, 32, Cor. 2), 117 – nécessaire (I, 32 et Dém.), 117 – et effort (IV, 25), 304.

CERTITUDE :

– et démonstration de l'existence de Dieu (I, 11, Scol.), 94 – et vérité (II, 43, Dém. et Scol.), 179 ; (II, 49, Scol.), 188 – et bien et connaissance (IV, 27 et Dém.), 305 – et éternité de l'esprit (V, 23, Scol.), 385.

COMMENCEMENT (*incipio, principium*) :

Dieu sans – (en acte) (I, 17, Scol.), 103 – de l'existence (IV, Préf.), 283 – de l'esprit (V, 31, Scol.), 390 – et Amour de Dieu (V, 33, Scol.), 392.

CONCEPT :

(I, Déf. 3), 83 ; (I, Ax. 5), 84 ; (I, 2, Dém.), 85 (I, 8, Scol. 2), 89 ; être conçu (I, 28, Scol.), 114 ; (II, Déf. 2), 131 ; (II, 38), 173 ; idée (II, Déf. 3 et Expl.), 131 ; (II, 38 et Dém.), 173 – d'un attribut (II, 1, Dém.), 133 ; (II, 5, Dém.), 136 ; (II, 6, Dém.), 136 ; (II, 45, Dém.), 183 – dans la

volition (II, 49, Dém. et Scol.), 187 – d'une hypothèse fautive (IV, 68, Scol.), 347 – de la pensée (V, Préf.), 365 – d'une affection du corps (V, 4, Dém. et Cor.), 368 ; (V, 14, Dém.), 278 – de l'essence du corps (V, 22, Dém.) et (V, 23, Dém.), 384 – de l'existence du corps (V, 29, Dém.), 388 – de l'éternité (V, 29, Dém.), 388 – en Dieu (V, 23, Dém.), 384 – de l'esprit (V, 30 et Dém.), 389.

CONNAISSANCE (*cognitio*) :

– de la cause et de l'effet (I, Ax. 4), 84 – de la substance (I, 6, 2^e Dém.), 87 ; (I, 8, Scol. 2), 89 – de Dieu (II, 10, Scol. du Cor.), 142 ; (II, 46), 184 ; (II, 47, Dém. et Scol.), 184 ; (II, 49, Scol.), 188 ; (IV, 28), 306 ; (IV, 37), 315 ; (IV, App. 4), 354 ; (V, 20, Scol.), 381 ; (V, 24), 386 ; (V, 38, Scol.), 396 – [du spinozisme] (II, 49, Scol.), 193 – de l'idée d'un objet (II, 9, Cor.), 141 ; (II, 12, Dém.), 145 – du corps (II, 19), 159 ; (II, 24), 163 ; (II, 25), 164 ; (II, 27), 165 ; – de l'esprit (II, 23 et Dém.), 162 ; (V,

30), 389 ; cf. idée de soi-même ; (V, 32, Dém.), 391 ; cf. conscience de soi (V, 42, Scol.), 401 – adéquate (II, 27), 165 ; (II, 28, Dém.), 166 ; (II, 29 et Cor.), 167 – de la durée (II, 30), 168 ; (II, 31 et Cor.), 169 ; erreur, privation de – (II, 35 et Scol.), 173 ; les trois genres de – (II, 40, Scol. 2), 177 ; (II, 41), 178 ; (II, 42), 178 – vraie (I, App.), 130 (II, 43, Dém.), 179 ; (IV, Préf.), 283 ; le troisième genre de – (V, 25 à 28), 386 sq. ; (V, 31 et Scol.), 390 ; (V, 32), 391 ; (V, 33), 391 ; (V, 38, Dém. et Scol.), 396 – des affects (III, Préf.), 196 ; (V, 10, Scol.), 374 (V, 20, Scol.), 381 – du bien et du mal (IV, 8), 290 (IV, 14 à 17), 295 sq. ; (IV, 19, Dém.), 300 (IV, 64), 344 – nécessaire (V, 6 et Scol.), 370 – de l'éternité (V, 29), 388 ; (V, 40, Scol.), 399.

CONSCIENCE (*conscientia, conscius*) :

– de l'appétit (I, App.), 124 ; (III, 9, Scol.), 207 – de l'effort (*conatus*) (III, 9, Dém. et Scol.), 207 – des actions (avec ignorance des causes) (I,

App.), 124 (II, 35, Scol.), 171 ; (III, 2, Scol.), 199 (IV, Préf.), 282 – des affects (III, 30, Dém.), 227 ; (III, App. 1, Expl.), 259 ; (IV, 8 et Dém.), 290 ; (IV, 19, Dém.), 300 ; (IV, 64, Dém.), 344 – de soi (III, 30 et Dém.), 227 ; (IV, App. 32), 362 ; (V, 4, Scol.), 369 – de soi et de Dieu (V, 31, Scol.), 390 ; (V, 39, Scol.), 397 ; (V, 42, Scol.), 393 ; – de l'éternité de l'esprit (V, 34, Scol.), 397.

CONTINGENCE :

définition de la – (IV, Déf. 3), 284 – et Nature (I, 29 et Dém.), 114 ; cf. aussi, les décrets de Dieu (I, 33, Scol. 2), 119 ; existence non nécessaire de l'homme (II, 10 et Dém., 1^{er} Scol. et Cor.), 141 ; cf. également (I, 8, Scol. 2), 89 ; (I, 17, Scol.), 103 – et durée (II, 31, Cor.), 169 – et Raison (et imagination) (II, 44 et Dém., Cor. 1 et Scol., et Cor. 2 et Dém.), 181 – et affect (IV, 11, 12, 13), 293 – et désir (IV, 17), 297 – et imagination (V, 5 et Dém.), 370.

CORPS (cf. AMOUR, AFFECT, AFFECTIONS du corps, CONNAISSANCE du corps, APTITUDE) :

(V, Préf.), 365 ; définition et propriétés du – (I, Déf. 2), 83 ; – et substance (I, 13, Cor.), 96 (I, 15, Scol.), 98 ; chose étendue (I, 14, Cor. 2), 97 ; (II, Déf. 1), 131 ; (II, 2), 134 – humain (II, Ax. 4 et 5), 133 –, idée de l'esprit (II, 13 et Dém., Cor. et Scol.), 145 ; union de l'esprit et du – (II, 21), 161 ; physique des – (II, Ax., Lemmes et Post., entre les Prop. 13 et 14), 147 sq. ; – et affections (II, 16 et Dém., et Cor. 1 et 2), 155 ; (III, 59, Scol.), 257 ; (V, 10), 374 – et images (II, 17, Scol.), 155 ; (II, 26, Cor.), 163 ; (II, 40, Scol. 1), 175 ; (III, 27, Dém.), 222 (III, 59, Scol.), 257 – et propriétés communes (II, 39 et Cor.), 173 – et esprit (III, 2 et Scol.), 199 – et affects (III, Préf.), 196 ; (III, Déf. 3), 197 ; (III, 17, Scol.), 215 ; (III, 59, Scol.), 257 ; (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 ; unification des – (IV, 18, Scol.), 300 ; – et utilité (IV, 38), 319 (IV, App. 27), 360 – et bien (IV, 39), 320 – et

mort (IV, 39, Scol.), 321 ; (V, 41, Scol.), 399 – et joie (IV, 41, Dém.), 322 – chez Descartes (V, Préf.), 364 – et durée (II, 30 et Dém.), 168 ; (V, 21), 383 ; (V, 34), 392 – et éternité (V, 22), 384 ; (V, 23 et Scol.), 384 [essence éternelle] du – (V, 29), 388 (V, 30), 389 – et aptitudes (V, 39), 396 – et nourriture (V, 41, Scol.), 399.

CRÉATION :

– des hommes (I, App.), 124 ; (IV, 68, Scol.), 348 – et substance corporelle (I, 15, Scol.), 98 – et entendement divin (I, 17, Scol.), 104 – des choses (I, 17, Scol.), 104 (I, 33, Scol. 2), 119 ; (II, 10, Scol. du Cor.), 142.

DÉCRET :

– de Dieu (I, 33, Scol. 2), 120 ; (II, 49, Scol.), 194 ; cf. liberté de Dieu (I, 32, Cor. 1 et 2), 117 ; (I, 33, Scol. 2), 120 ; cf. bon plaisir de Dieu (I, App.), 120 cf. aussi, volonté libre (II, 48), 186 ; (II, 49, Scol.), 189 ; – de l'esprit (III, 2, Scol.), 200 ; (III, App. 6, Expl.), 262 – et satisfaction de soi (III, App. 26, Expl.), 268 – et repentir

(III, App. 27), 269 – commun (IV, 73), 352 – et glande pinéale (V, Préf.), 385.

DÉFINITION (cf. MOTS, NOTIONS) : – vraie (I, 8, Scol. 2), 90 – et existence (I, 8, Scol.), 90 – et essence (I, 16, Dém.), 102 ; (I, 33, Scol. 1), 119 ; (III, 4, Dém.), 204 (III, App. 6, Expl.), 262 ; – de Dieu (I, Déf. 6), 83 ; (I, 19, Dém.), 106 – [des concepts spinozistes] (I, Déf. 1 à 8), 83, 84 ; (II, Déf. 1 à 7), 131, 132 (III, Déf. 1 à 3), 196, 197 (IV, Déf. 1 à 8), 283, 284 – et affects (III, 57, Dém.), 255 ; (III, 59, Dém.), 257 – des Affects (III, App. 1 à 48), 259 à 279 (IV, 46, Scol.), 327 – générale des Affects (III, App.), 278 ; – de l'individu (II, après le Lem. 2 qui suit la Prop. 13), 148 – comme appellations (cf. MOTS) ; – comme référence ou renvoi dans le cours d'une Démonstration ou d'un Scolie, p. ex. (IV, 10, 18, 19, 21, 26, 30, 42, 43, 46, 69), 293, sqq. (V, Dém. de 7, 12, 20, 21, 25, 31, 34, 35), 372, sqq.

DÉMONSTRATION :

- de l'existence de Dieu (I, 6, 2^e Dém.), 87 (I, 11, Scol.), 94 (I, 15, Scol.), 98 [procédé] (I, 17, Scol.), 104 (I, 19, Scol.), 107 ; (I, 21, Dém.), 108 (I, 22, Dém.), 109 (I, 25, Dém.), 111 (II, 2, Dém.), 134 ; (II, 13, Scol.), 146 (II, 40, Scol. 2), 177 ; (II, 43, Scol.), 179 (II, 46, Dém.), 184 (II, 48, Scol.), 186 ; (III, Préf.), 189 (III, 39, Dém.), 235 (III, 44, Dém.), 240 ; (III, 46, Dém.), 242 (III, 59, Scol.), 258 (IV, 4, Dém.), 287 ; (IV, 18, Scol.), 298 ; (IV, 21, Dém.), 302 (IV, 37, Scol. 1), 317 (IV, 46, Scol.), 327 ; (V, 40, Dém.), 398 ; [objectif] (I, App.), 130 ; (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 57, Scol. 1), 337 ; (IV, 73, Scol.), 352 (IV, Avant-Propos de l'App.), 353 ; (V, 36, Scol.), 394 ; (V, 40, Scol.), 399 ; [signification] (V, 23, Scol.), 385 ; force d'une - (II, 40, Scol. 2), 177 ; (V, 36, Scol.), 395.

DÉSIR (*cupiditas*) (cf. APPÉTIT, CONSCIENCE, EFFORT, ESSENCE) :

- et Nature Naturée (I, 31), 116 - aveugle (I,

App.), 124 ; (IV, 59, Scol.), 340 ; (IV, 71, Scol.), 350 - et mode du penser (II, Ax. 3), 132 - et faculté (II, 48, Scol.), 186 ; définition du - comme appétit conscient et effort (III, 9, Scol.), 207 ; comme essence de l'homme (III, App. 1 et Expl.), 259 ; (IV, 18, Dém.), 298 - comme essence de l'esprit (IV, 37, Dém.), 315 ; analyse du - (III, 27, 1^{er} et 2^e Scol.), 223, 225 ; (III, 31), 228 (III, 31, Scol., *appetere*), 229 (III, 37, Dém., et appétit), 234 (III, 39, Scol.), 235 ; (III, 44, Scol.), 241 ; (III, 31, Scol., *desiderare*), 229 (III, 55, Dém. du 2^e Cor.), 252 ; (III, 56 et Dém., et Scol.), 253 ; (III, 57, Dém.), 255 (III, 58 et Dém., et effort), 256 ; (III, 59, Dém. et Scol.), 257 ; (III, App. 1 et Expl.), 259 ; (III, App. 4, Expl.), 261 ; (III, App. 6, Expl.), 262 ; (III, App. 31, Expl.), 272 ; (III, App. 33 à 47), 273 sq. ; (III, App. 48 et Expl.), 277 - et connaissance (IV, 15 et Dém.), 296 (IV, 16 et Dém.), 297 (IV, 17), 297 (IV, 18 et Dém.), 298 (IV, 37 et

Dém., et Scol. 1), 315 – et existence (IV, 21 et Dém.) 302 – et excès (IV, 44 et Dém.), 323 ; (IV, 61 et Dém.), 341 (IV, App. 30), 361 ; – et Raison (IV, 37, Scol. 1), 316 (IV, 61 et Dém.), 341 (IV, 63, Cor. et Dém.), 343 – et les principes de la conduite (IV, App. 1, 2, 3, 25, 30), 353, etc. – et pensées vraies (V, 4, Scol.), 369 – et connaissance du troisième genre (V, 26 et Dém.), 386 ; (V, 28), 387 – sensuels (IV, App. 14), 357 (V, 41, Scol.), 400 (V, 42, Dém. et Scol.), 400.

DÉTERMINATION :

(I, Déf. 7), 84 (I, Ax. 3), 84 (I, 15, Scol.), 98 ; cf. aussi (I, 8, Scol.), 88 ; (I, 16), 102 ; (I, 17), 103 – des choses (I, 16, 27, 28, 29, avec leurs Dém.), 102, etc. – et volition (I, 32, Dém.), 117 ; (I, 33, Dém.), 118 ; (I, 36, Dém.), 123 ; (I, App.), 123 ; (II, Déf. 1 et 7), 131, 132 ; (II, 1, Dém.), 133 (II, 10, Cor.), 142 (II, 30, Dém.), 168 ; (II, 31, Dém.), 169 ; (II, 40, Scol. 1), 175 (II, 45, Scol.), 183 ; (II, 48 et Dém.), 186 ; (III, 2, Scol.), 200 ; – et effort (III, 7 et

Dém.), 206 – et affects (III, 9, Scol.), 207 (III, 30, Dém.), 227 ; (III, 56, Scol.), 254 ; (III, App. 1 et Expl.), 259 ; (III, App. 4, Expl.), 261 ; (IV, 61, Dém.), 341 ; (IV, 62, Scol.), 342 ; (V, 5, Dém.), 370 ; (V, 9, Dém.), 373 ; – et objet (III, 52, Dém.), 247 – et temps (III, 8 et Dém.), 206 (V, 23, Scol.), 385 ; – et connaissance du troisième genre (V, 26, Dém.), 367 – et mode éternel du penser (V, 40, Scol.), 399.

DÉTERMINISME

(cf. CAUSE).

DIEU (cf. AMOUR, CRÉATION, DÉCRET, LOIS, NATURE) :

définition de – (I, Déf. 6), 83 ; – et affects (I, 8, Scol. 2), 89 ; existence nécessaire de – (I, 11, les 3 Dém. et Scol.), 92 sq. – et substance (I, 11), 92 (I, 14, Dém. et Cor. 1), 97 – et immanence (I, 15 et Scol.), 97 ; nature divine (I, 16 et Dém.), 102 ; (I, 33, Scol.), 119 ; (cf. II, 10, Scol. du Cor.), 142 – et lois (I, 17 et Dém., et Cor. 1 et 2), 103 – et liberté (I, 17, Scol.), 103 ; (I, 33,

- Scol. 2), 119 –, cause immanente (I, 18 et Dém.), 106 – et éternité (I, 19 et Scol.), 106, 107 ; (I, 20, Dém.), 107 ; (V, 30 et Dém.), 389 ; essence et existence de – (I, 20. et Cor. 1), 107 ; – et attribut (I, 20, Dém.), 107 ; (I, 21, 22, 23), 108 sq. (I, 25, Cor.), 112 – et production-crétion (I, 15, Scol.), 97 – et production (I, 17, Scol.), 103 (I, 24), 110 ; (I, 33 et Scol. 2), 119 ; (I, App.), 123 – et déterminisme (I, 26 et 27), 112 ; (I, 28 et Dém., et Scol.), 113 – et modes (I, 16), 102 ; (I, 29, Dém.), 114 ; (II, 6), 136 – et Nature Naturée (I, 29, Scol.), 115 – et entendement (I, 16), 102 (I, 30), 115 – et volonté (I, 32, Cor. 1), 117 – et nécessité (I, 33 et Scol. 1), 118 – et perfection (I, 11, Scol.), 94 ; (I, 33, Scol. 2), 119 ; (I, App.), 126 – et décret (I, 33, Scol. 2), 119 – et puissance (I, 34 et 35), 122 (I, App.), 123 (II, 3, Scol.), 134 –, asile de l'ignorance (I, App.), 127 – et Pensée (II, 1), 133 – et Étendue (II, 2), 134 ; idée de – (II, 3 et Scol.), 134 (II, 4), 135 (II, 8), 139 (IV, 37, Scol. 1), 316 – et idées (II, 5), 136 ; et idées vraies (II, 32), 169 ; puissance de penser et d'agir de – (II, 7, Cor.), 137 – et choses singulières (II, 9), 140 ; (II, 45), 183 – et essence de l'homme (II, 10, Cor. et son Scol.), 141, 142 – et esprit humain (II, 11, Cor.), 144 (II, 20), 160 connaissance de – (II, 47), 184 (V, 24), 386 ; (V, 30), 389 – et somme infinie des esprits humains (V, 40, Scol.), 399 ; l'homme, – pour l'homme (IV, 35, Scol.), 313 ; connaissance de – et les autres (IV, 37), 315 – et utilité pour la vie (II, 49, Scol.), 193 (IV, 28), 306 (IV, 37), 315 – ou la Nature (IV, Préf.), 281 – c'est-à-dire la Nature (IV, 4, Dém.), 287 ; – et affections du corps (V, 14), 378 – et passions (V, 17), 379 – et essence du corps (V, 22), 384 ; Amour de – (V, 15 et 16), 378 ; (V, 19), 380 ; (V, 20 et Scol.), 381 –, cause de joie (V, 32), 391 ; Amour intellectuel de – (V, 33 et Scol.), 391 (V, 34, Cor.), 392 (V, 35), 392 (V, 36, Scol.), 393 – et les hommes (V, 36, Cor.), 394 – et béatitude, liberté, salut

(V, 36, Scol.), 394 – et vérité éternelle (V, 37, Dém.), 395, Amour de – et béatitude (V, 42, Dém.), 400 – et conscience (V, 42, Scol.), 401.

DIVISION :

– de la substance (I, 12), 95 ; (I, 15, Scol.), 98.

DROIT (cf. DÉCRET, JUSTICE).

DURÉE :

(I, 24, Cor.), 111 (II, Déf. 5), 132 ; (II, 30), 168 (II, 31), 169 – et effort (III, 8 et Dém.), 206 ; (III, 9 et Dém.), 207 – et connaissance adéquate (IV, 62, Scol.), 342 – du corps (V, 21), 383 (V, 23, Dém. et Scol.), 384 cf. éternité (V, 23, Scol.), 385 ; – et temps (V, 29, Dém.), 388 – et passions (V, 34 et Scol.), 392.

EFFET (cf. CAUSE, DÉTERMINATION) :

(I, Ax. 3 et 4), 84 (I, 17, Scol.), 103 ; (I, 28, Scol.), 114 ; (I, 36), 123 ; (II, Déf. 7), 132 ; (II, 7, Dém.), 137 (II, 13, Dém.), 145 ; (III, Déf. 1), 196 ; (III, 1, Dém.), 198 – et propriété (III, App. 22,

Expl.), 267 (III, App. 28, 29, et leurs Expl.), 269, 271 – et puissance (V, Ax. 2), 366 (V, 4, Scol.), 369.

EFFORT (*conatus*) (cf.

AFFECT, APPÉTIT, CONSCIENCE, DÉSIR, JOIE, PERSÉVÉRER) :

définition de l'– (III, 6), 205 (III, 7 et Dém.), 206 – et puissance d'agir (III, 6, Dém. et 7, Dém.), 205 (III, 55, Dém. du 2^e Cor.), 252 (III, 57, Dém.), 255 (IV, 59, Dém.), 338 (V, 25, Dém.), 386 ; – et persévérer dans l'être (III, 6, 7, 8, 9), 205 sq. ; (IV, 21 et Dém.), 302 ; (IV, 25, Dém.), 304 – et persévérer dans l'existence (IV, Préf.), 283 (IV, 20, Scol.), 301 (IV, 26, Dém.), 305 – et conscience (III, 9 et Dém., et Scol.), 207 ; (III, App. 1, Expl.), 259 – comme force d'exister (*vim existendi*) (I, 11, Scol.), 94 (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 ; (IV, 7, Dém.), 290 (IV, 14, Dém.), 295 (IV, 26, Dém.), 305 – et corps (III, 10, Dém.), 305 – et imagination (III, 28 et Dém.), 225 ; (III, 29, Dém. et Scol.), 226 ; (III, 30, Scol.), 227 ; (III, 54 et

Dém.), 250 ; (III, 55, Dém.), 250 ; – et amour (III, 30, Scol.), 227 ; (III, 31, Cor. et Scol.), 228, 229 ; (III, 33), 230 (III, 34, Dém.), 230 – et amour et appétit (III, 35, Dém.), 231 (III, 38, Dém.), 234 (III, 43, Dém.), 240 ; (III, 44, Dém. et Scol.), 240 – et mal (III, 40, 1^{er} et 2^e Scol.), 237, 238 ; – et bien (III, 41, Scol.), 239 ; (IV, 51, 2^e Dém.), 331 – et générosité (III, 59, Scol.), 257 – et essence de l'homme (III, App. 1, Expl.), 259 – et nature de l'esprit (V, 25, Dém.), 386 ; – et disposition (III, App. 32, Expl.), 272 – et désir comme essence de l'homme (IV, 18, Dém. et Scol.), 298 (IV, 21, Dém.), 302 (IV, 25 et Dém.), 304 (IV, App. 1), 353 – et vertu (IV, 22, Dém. et Cor.), 302, 303 (V, 25 et Dém.), 304 ; – et Raison (IV, 26 et Dém.), 304 (IV, 37, 1^{re} Dém. et Scol. 1), 315, 316 – et connaissance, compréhension (*intelligere*) (IV, App. 32), 362 – et connaissance du troisième genre (V, 25 et Dém.), 386 ; (V, 28), 387 cf. force des affects (V, 20, Scol.), 381.

ENCHAÎNEMENT

(*concatenatio*) :

– des choses (I, App.), 128
 – des choses et des idées (*connexio*) (II, 7), 137 – des idées (mémoire) (II, 18, Scol.), 158 – des idées de l'esprit et des affections du corps (V, 1 et Dém.), 366 ; (V, 10 et Dém.), 374
 – des affects (V, 20, Scol.), 381.

ENTENDEMENT (*intellectus*) (cf. PENSÉE, *cogitatio*)
 INTELLIGENCE, *intelligentia*) :

– et attribut (I, Déf. 4), 83 ; (I, 4, Dém.), 86 – et imagination (I, 15, Scol.), 98 (I, App.), 128 – infini (I, 16, Dém. et Cor. 1), 102 (I, App.), 126 ; (II, 7, Scol.), 135 (II, 43, Scol.), 180 (V, 40, Scol.), 180 ; – divin, puissance, volonté (I, 17, Scol.), 104 – en acte (I, 30), 115 – et Nature Naturée (I, 31 et Scol.), 116 ; volonté et – de Dieu (I, 32, Cor. 2), 117 (I, 33, Scol. 2), 119 – et Hébreux (II, 7, Scol.), 138 – et idées adéquates (II, 40, Dém.), 175 volonté et – humains (II, 48, Scol.), 186 (II, 49, Cor. et Scol.), 158 – et enchaînement

des idées (II, 18, Scol.), 158 – et utilité (IV, 18, Scol.), 299 ; – et activité (V, 40, Cor.), 398 ; – et amour (IV, 46, Scol.), 327 – infini de Dieu et esprits humains (II, 43, Scol.), 180 (V, 40, Scol.), 399 ; cf. « j'entends par » (*intelligo*) (I, Déf. 1, 3, 4, 5, 6, 8), 83, 84 ; (I, 29, Scol.), 115 (II, Déf. 1, 3, 4, 6, 7), 131, 132 (II, 45, Scol.), 183 (II, 48, Scol.), 186 (III, Déf. 3), 197.

ERREUR :

– et imagination (II, 17, Scol.), 157 (IV, 1, Scol.), 289 – et privation de connaissance (II, 35, Scol.), 171 – et noms (II, 47, Scol.), 185 – et certitude (II, 49, Scol.), 188 – et certitude de l'éternité (V, 31, Scol.), 390.

ESPRIT (*mens*) (cf. ÂME, *anima*, *animus* ; CONSCIENCE) :

concept de l'– (II, Déf. 3), 131 (II, 49, Scol.), 189 idée de l'– (II, 21, Scol.), 161 – humain (I, 8, Scol. 2), 90 (II, titre), 131 être actuel de l'– humain (II, 11 et Dém.), 143 – et entendement infini (II, 11, Cor.), 144 perception

(conscience) de l'– (II, 12), 144 (II, 14), 154 (II, 16, Cor. 1), 155 (II, 22), 162 (II, 23), 162 (II, 26), 164 ; (II, 29, Cor.), 167 (V, 30), 389 – et effort conscient (III, 9), 207 (III, 28, Dém.), 225 ; – et connaissance de soi (III, 53, Dém.), 249 (V, 30), 389 – et affects (et affections) (III, Préf.), 196 (III, 14), 212 (III, 17, Scol.), 215 (III, 52, Scol.), 248 (III, App. 4 et Expl.), 261 (IV, Préf.), 363 (IV, 7, Dém.), 290 (IV, 44, Scol.), 324 ; (V, 4, Scol.), 369 (V, 6, Scol.), 371 (V, 9), 373 ; (V, 10, Dém.), 375 (V, 11, Dém.), 376 (V, 34 et Dém.), 392 – et corps (II, 13, Cor. et Scol.), 146 (II, 19), 159 (III, 2 et Scol.), 199, 200 ; (III, 10), 208 (IV, 8, Dém.), 291 (IV, App. 30), 361 ; cf. esprits (*spiritus*) animaux chez Descartes (V, Préf.), 364 – et joie, et désir (III, 9, Scol.), 207 (III, 58, Dém.), 256 (III, 59 et Dém.), 257 (IV, App. 26), 360 – et effort et imagination (III, 21, Dém.), 218 (III, 54), 250 ; – et imagination (II, 17, Cor. et Scol.), 156 (II, 18), 158 (II, 26, Cor. et Dém.),

165 ; (II, 40, Scol. 1), 175 (III, 19, Dém.), 217 (III, 20, Dém.), 218 (III, 21, Dém.), 218 (III, 55), 250 ; activité, passivité de l'— (III, 1 et Cor.), 197, 199 (III, 3 et Dém.), 203 (IV, 47, Scol.), 328 – et puissance d'agir (III, 11, 12, 13), 208 à 211 (III, 55, Dém.), 250 ; (III, App. 48, Expl.), 277 (III, App., Déf. gén. des Affects, Expl.), 278 cf. impuissance de l'âme (IV, 45, Scol.), 326 (IV, 56 et Dém.), 334 puissance de l'— et raison (V, Préf.), 363 – et force d'exister (IV, 14, Dém.), 295 unification des – (IV, 18, Scol.), 299 ; – et connaissance (II, 24), 163 (II, 26, Cor.), 165 ; (II, 28, Dém.), 166 (II, 29 et Scol.), 167, 168 (II, 34), 170 (II, 39), 173 (II, 40 et Dém.), 174 cf. ignorance de soi (IV, 56 et Dém.), 334 – et idée claire et distincte (V, 3 et Dém.), 368 (V, 14, Dém.), 378 – et aptitude (capacité) (II, 39, Cor.), 174 (IV, 38, Dém.), 319 (IV, 45, Scol. du Cor. 2), 326 ; (V, 31, Dém.), 390 – et connaissance de Dieu (II, 47 et Dém.), 184 (IV, 28 et

Dém.), 306 (V, 30), 389 cf. Esprit (*Spiritus*) du Christ (IV, 68, Scol.), 343 – et connaissance du troisième genre (V, 25 et Dém.), 386 ; (V, 26 et 27), 386 (V, 31 et Dém.), 390 – et Amour intellectuel de Dieu (V, 36 et Cor.), 393 (V, 42, Dém.), 400 – et liberté (V, Préf.), 363 (V, 42, Scol.), 401.

ESSENCE :

– et définition (I, 8, Scol. 2), 89 – et existence (I, Déf. 1), 83 ; (I, Déf. 8, Expl.), 84 (I, Ax. 7), 85 (I, 20, Dém. et Cor. 1 et 2), 107 ; (I, 24 et Cor.), 110 (I, 25, Dém. et Scol.), 111 – de Dieu (I, 15, Scol.), 98 (II, Déf. 1), 131 (II, 3), 134 (IV, 4, Dém.), 287 ; (V, 30, Dém.), 287 – et substance (I, Déf. 4), 83 ; (I, 10, Dém.), 91 (I, 14, Dém.), 97 (II, 7, Scol.), 138 – éternelle (I, Déf. 6), 83 ; (I, 19, Scol.), 107 ; – et chose (II, Déf. 2), 131 (III, 7 et Dém.), 206 – et cause et effet de la chose (V, Ax. 2), 366 – de l'homme (II, Ax. 1), 132 (II, 10, Dém. et Cor.), 141, 142 (II, 11, Dém.), 143 (IV, 4, Dém.), 287 ; – de l'homme, comme

appétit (III, 9, Scol.), 207
 - de l'homme, comme
 désir (III, App. 1), 259
 (IV, 18, 19, 20, 21, avec
 leurs Dém.), 298 à 302
 (IV, 37, Dém.), 315 (IV,
 61, Dém.), 341 - de
 l'homme, comme Raison
 (IV, 36, Scol.), 314 - des
 affects (IV, 33, Dém.),
 310 - de la Raison (IV,
 26), 304 - de l'esprit (III,
 54, Dém.), 250 ; (III, 55,
 Dém.), 250 ; (III, App.,
 Déf. gén. des Affects,
 Expl.), 278 (V, 36 et
 Scol.), 393 (V, 38, Dém.),
 396 (V, 9, Dém.), 373 ; cf.
 nature extrême de l'- (V,
 25, Dém.), 386 ; - de l'in-
 dividu (III, 57, Dém. et
 Scol.), 255 - de l'amour
 (III, App. 6, Expl.), 262 ;
 - des êtres vivants (IV,
 Préf.), 283 - d'une pas-
 sion (IV, 5, Dém.), 289 -
 de la cause (V, Ax. 2),
 366.

ÉTENDUE (cf. ATTRIBUT,
 PENSÉE) :

- et essence de Dieu (II,
 Déf. 1), 131 - et attribut
 (I, 14, Cor. 2), 97 ; (II, 2),
 134 (II, 7, Scol.), 138 ;
 (III, 2, Scol.), 199 ; (III,
 App. 1, Expl.), 260 (IV, 4,
 Dém.), 288 - et affections
 des attributs (I, 14, Cor.

2), 97 - et modes (II, 7,
 Scol.), 138 (II, 13), 145
 (III, 2, Dém.), 199 - et
 corps (II, 13, Dém.), 145
 (II, 21, Scol.), 161 - et
 substance corporelle (I,
 15, Scol.), 98 - et Pensée
 (II, 49, Scol.), 189.

ÉTERNITÉ (cf. AMOUR,
 ESSENCE, EXISTENCE) :

- de la substance (I, 8,
 Scol. 2), 90 - de Dieu (I,
 Déf. 6 et 8), 83 (I, 19), 106
 (II, 1, Dém.), 133 (II, 44,
 Cor. 2, Dém.), 182 (II, 47,
 Scol.), 185 (V, 40, Scol.),
 399 ; - des attributs (I,
 Déf. 6), 83 ; (I, 10, Scol.),
 92 (I, 11), 92 (I, 19), 106
 (I, 21), 108 - des modes
 (I, 23 et Dém.), 110 (V,
 40, Scol.), 399 ; cf. égale-
 ment sur les modes infinis
 (I, 21 et 22), 108, 109 - de
 certaines vérités (I, Déf.
 8, Expl.), 84 (I, 19, Scol.),
 107 ; (I, 20, Cor. 1), 108 -
 de la nature (I, App.), 126
 - de la connaissance et
 des idées (II, 44, Cor. 2),
 182 (II, 45 et Dém.), 183
 (II, 46), 184 (II, 47 et
 Scol.), 184 - de la
 connaissance de soi (V,
 42, Scol.), 401 - de l'es-
 sence du corps (V, 22),
 384 (V, 29), 388 - de l'es-
 prit (V, 23 et Scol.), 384

(V, 31 et Scol.), 390 (V, 39 et Scol.), 396 (V, 40, Cor. et Scol.), 398 ; – de l'Amour intellectuel (V, 20, Scol.), 381 (V, 33 et Scol.), 391, 392 (V, 36), 393.

ÊTRE (cf. ACTIVITÉ, DIEU, EXISTENCE) :

le fait d'–, d'exister (I, Ax. 1), 84 les – réels (II, 49, Scol.), 190 (V, 30, Dém.), 389 – comme Dieu et comme infini (I, Déf. 6), 83 ; (I, 8 et Scol. 1), 88 (I, 10, Scol.), 91 (I, 11, 2^e et 3^e Dém., et Scol.), 92 à 94 (I, 14, Dém.), 97 (I, 15, Scol.), 98 (I, App.), 123 – parfait (I, 33 et Scol. 2), 118 ; – comme substance (I, 10, Scol.), 91 – d'imagination (I, App.), 128 – et Transcendants (II, 40, Scol. 1), 175 idée universelle de l'– (II, 49, Scol.), 191 – et idée vraie (II, 43, Scol.), 179 – en tant qu'existence (III, 6, Dém.), 205 (III, 8 et Dém.), 206 – comme vie (IV, 67, Dém.), 347 « le sage est » (V, 42, Scol.), 401 ; (IV, Préf.) 282.

EXISTENCE (cf. EFFORT, ESSENCE, ÊTRE, PERSÉVÉRER) :

– nécessaire (par essence, c'est-à-dire liberté) (I, Déf. 1 et 7), 83, 84 (I, 7, Dém.), 88 (I, 33, Scol.), 119 – nécessaire (par causalité externe, c'est-à-dire déterminisme) (I, Déf. 7), 84 (I, 33, Scol. 1), 119 – et substance (I, 7), 88 (I, 8 et Dém., et Scol. 2), 88, 89 – de Dieu (I, 8, Scol. 2), 89 (I, 11 et les 3 Dém., et Scol.), 92 à 95 ; puissance infinie d'exister (I, 11, Scol.), 94 – et essence (I, 20 et Cor. 1 et 2), 107 ; (I, 33, Scol. 1), 119 (IV, Préf.), 282 – finie (et contingente) (I, Ax. 7), 85 (I, 8, Scol. 2), 89 (I, 11, 2^e Dém.), 93 (I, 17, Scol.), 104 (I, 24 et Cor.), 110 (I, 25 et Cor.), 111 (I, 33, Scol. 1), 119 (II, 45 et Scol.), 183, 184 (IV, 29, Dém.), 306 exister et agir, produire (I, 28 et Dém., et Scol.), 113, 114 ; (I, 29 et Dém.), 114 (V, 6, Dém.), 370 – et modalité (I, 33, Dém.), 118 – des corps extérieurs (II, 17, Scol.), 157 (II, 26), 164 ; – et durée (I, 21, Dém.), 108 (II, Déf. 5), 132 (II, 8, Cor.), 139 (V, 21, Dém.), 383 – et idée vraie (II, 49, Scol.), 188 ; – et imagination (II, 17,

Scol.), 157 – et finalité (IV, Préf.), 281 modification non existante (I, 8, Scol. 2), 89 – de l'homme (II, Ax. 1), 132 – du corps (II, 13), 145 (cf. II, 11), 143 ; (II, 19), 159 (III, 10), 208 (V, 20, Scol.), 381 (V, 21, Dém.), 383 (V, 23, Scol.), 385 ; (V, 29), 388 – comme effort d'exister et persévérance dans l'exister (III, 8, Dém.), 206 (IV, Préf.), 283 (IV, 3), 287 ; (IV, 5), 288 (IV, 6, Dém.), 289 ; (IV, 26, Dém.), 305 ou comme persévérance dans l'être (IV, 7, Dém.), 290 (IV, 20, Dém. et Scol.), 301 (IV, 21 et Dém.), 302 (IV, App. 8), 355 – comme force d'exister (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 (IV, 7, Dém.), 290 (IV, 14, Dém.), 295 – en acte (I, 31, Scol.), 118 (II, 17), 155 (II, 45), 183 (IV, 21), 302 – et éternité (I, Déf. 8 et Expl.), 84 (I, 21), 108 (V, 23, Scol.), 385 ; (V, 36, Scol.), 394 (V, 40, Scol.), 399 ; – et perfection (I, 11, Scol.), 94.

FÉLICITÉ (cf. BÉATITUDE, BONHEUR).

FIN :

– comme finalité et causes finales (I, App.), 124, 125 (IV, Préf.), 281 (IV, Déf. 7), 284 (IV, App. 30), 361 ; – et Raison (vertu) (IV, 26 et Dém.), 304 – et Raison et désir suprême (félicité) (IV, App. 4), 354.

FINI (cf. INFINI).

FORCE D'ÂME (et FERMETÉ, GÉNÉROSITÉ) : (III, 59, Scol.), 257 (IV, 69, Cor. et Scol.), 349 (IV, 73, Scol.), 352 (V, 10, Scol.), 375 (V, 41 et Scol.), 399 ; cf. courage (III, 55, 2^e Scol.), 252.

FORCE D'EXISTER (cf. EFFORT, *conatus*).

HOMME, HUMANITÉ (cf. LIBERTÉ) :
existence de fait de l'– (I, 8, Scol. 2), 89 (I, 17, Scol.), 105 ; idées communes à tous les – (II, 38, Cor.), 173 ; essence de l'– (II, Ax. 1 et 2), 132 (II, 10 et Cor.), 141 ; (II, 11, Dém.), 143 (II, 13, Cor.), 146 ; (III, App. 1), 259 – et liberté (II, 48, Scol.), 186 – et envie (III, 55, Scol.), 251 ; – et vertu

(IV, 23), 303 ; conflits et oppositions des – (IV, 32, 33, 34), 309, 310 (IV, App. 10), 356 (cf. III, 31, Scol.), 229 – et accord (IV, 18, Scol.), 300 ; (IV, 35 et Dém.), 312 ; (V, 4, Scol.), 369 – et les autres (IV, 18, Scol.), 300 ; (IV, 37, 1^{re} Dém. et Scol.), 315, 316 (IV, App. 9), 355 – et utilité (IV, 18, Scol.), 300 (IV, 35, Cor. 1 et 2), 312 ; « l'homme est un Dieu pour l'homme » (IV, 35, Scol.), 313 – et affects (III, 26, Scol.), 222 (IV, App. 14), 357 (V, 10, Scol.), 376 – et affects et raison (IV, 18, Scol.), 299 – et [moralité concrète] (IV, App. 6, 7, 9, 10, 12, 14, 15, 17, 20, 25, 31, 32), 355 à 362 – et connaissance de lui-même (III, 53, Dém.), 249 ; cf. conscience de soi (V, 39, Scol.), 398 (V, 42, Scol.), 401 cf. aussi, satisfaction de soi et intelligence (IV, App. 4), 354 – libre (IV, 66, Scol.), 346 (IV, 67 et Dém.), 347 (IV, 68 et Dém., et Scol.), 347, 348 (IV, 69, Cor.), 349 (IV, 70), 349 ; (IV, 71), 350 (IV, 72 et Dém.), 351 (IV, 73), 352 vraie liberté de l'– (IV, 73, Scol.), 352.

IDÉE (cf. CONSCIENCE, IMAGE, MOTS, VÉRITÉ) :
 – comme concept (II, Déf. 3), 131 (V, 22 et Dém.), 384 – vraie, fausse (I, Ax. 6), 85 (I, 8, Scol. 2), 89 (II, Déf. 4), 132 (II, 33), 170 (II, 38, Cor.), 173 (II, 43 et Dém., et Scol.), 179 (IV, 1, Dém., cf. également le Scol.), 285 – et notions communes (II, 38, Cor.), 173 – adéquate, inadéquate (II, Déf. 4), 132 (II, 11, Cor.), 144 (II, 34, 35, 36 et leurs Dém.), 170, 172 (II, 40, 41 et leurs Dém.), 174, 178 ; (II, 46), 184 (III, 1), 197 (III, 56, Dém.), 253 (IV, 62, Dém.), 342 (V, 20, Scol.), 382 – et peinture muette (II, 43, Scol.), 180 – et image (II, 48, Scol.), 187 (II, 49, Scol.), 189 – et connaissance du troisième genre (II, 40, Scol. 2), 177 ; (V, 25 et Dém.), 386 ; (V, 27 et Dém.), 387 (V, 28 et Dém.), 387 – de l'esprit (II, 20), 160 (II, 21, Scol.), 161 – de l'– (II, 21, Scol.), 161 (II, 43, Scol.), 179 – et affirmation (II, 48, Scol.), 187 (II, 49 et Scol.), 187 ; – et réalité (II, 49, Scol.), 190 – universelle (notion) (II,

48, Scol.), 186 – en Dieu (II, 3), 134 – de Dieu (I, 21, Dém.), 108 (II, 3), 134 (II, 4), 135 (II, 8), 139 (V, 14 et Dém.), 378 (V, 18, Dém.), 380 (V, 32 et Dém., et Cor.), 391 (V, 33, Scol.), 392 (V, 36, Dém.), 393 (V, 39, Dém.), 397 – des choses singulières (II, 7, Scol.), 137 (II, 8 et Cor., et Scol.), 139, 140 (II, 9 et Dém., et Cor.), 140, 141 ; (II, 45 et Dém.), 183 (V, 1), 366 – d'une cause extérieure (V, 2 et Dém.), 367 – des affections du corps (II, 18, Scol.), 158 (II, 19), 159 (II, 22), 162 (II, 25, 26, 27), 164, 165 ; (III, Déf. 3), 197 (V, 4, Cor.), 368 – des idées des affections du corps (II, 22, Dém.), 162 (II, 23), 162 (II, 29 et Dém.), 167 – du corps, des corps (II, 12 et Dém.), 144 (II, 13 et Dém.), 145 (II, 16 et Cor. 1 et 2), 155 (II, 17 et Dém. et Scol.), 155, 156 (III, 27, Dém.), 223 – et effort (*conatus*) (III, 9 et Dém.), 207 – comme affect (III, Déf. 3), 197 (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 (IV, 62), 341 – et activité, passivité (III, 1 et Dém., et Cor.), 197 (III,

3), 203 (III, 55, 1^{er} Scol.), 251 ; (III, 58, Dém.), 256 cf. souvenir et tristesse (III, 47, Scol.), 242 – et puissance d'agir (III, 11), 208 – de soi-même (III, 30 et Dém.), 227 (III, 51, Scol.), 246 (V, 32, Dém.), 391 – de l'homme, comme modèle (IV, Préf.), 283.

IMAGE, IMAGINATION

(cf. IDÉE) :

– et entendement (I, App.), 129 – et entendement et erreur (II, 17, Scol.), 157 (II, 35, Dém.), 171 – et notions (II, 40, Scol. 1), 175 – universelle (II, 40, Scol. 1), 176 – et concept (II, 49, Scol.), 189 – et mots (II, 49, Scol.), 189 – et corps (II, 44, Scol.), 181 (II, 49, Scol.), 189 (IV, 1, Scol.), 285 – et effort (III, 12 et 13), 210, 211 (III, 25 et 26), 221 (III, 28 et 29), 225 ; (III, 54), 250 ; – et affects (III, 16 et 17), 214 (III, 18 et Scol. 1 et 2), 215, 217 (III, 20 à 26), 218 à 222 (III, 27 et 1^{er} Scol., et Cor. 1), 222, 223 (III, 28 et Dém.), 225 ; (III, 30 à 35), 225 à 231 (III, 36, Dém.), 232 (III, 40 et 1^{er} Scol., et Cor. 1 et 2), 236

(III, 41 et 1^{er} Scol., et Cor.), 238 ; (III, 43, Dém.), 240 (III, 45), 241 (III, 47 et Scol.), 242 (III, 48 et 49), 243, 244 (III, 52, Scol.), 248 ; (III, 53 et Cor.), 249 (III, 55), 250 ; (III, 59, Scol.), 257 (III, App. 4, 11, 18, 31, 33), 261 sq. ; (IV, Déf. 6), 284 (IV, 9 et Cor.), 291 (IV, 10 et 11), 292 (IV, 12 et Cor.), 294 (IV, 13, Dém.), 295 (IV, 16, Dém.), 297 (IV, 57, Scol.), 335 (IV, App. 28), 360 ; (V, 11, Dém.), 376 (V, 34 et Dém.), 392 – et vertu (puissance d'agir) (II, 17, Scol.), 157 – et erreur (IV, 1, Scol.), 285 – et nécessité (V, 6, Scol.), 371 – et esprit (V, 11), 376 – et [connaissance] (V, 11, 12, 13, 14), 376, 378 – et liberté (II, 17, Scol.), 137 (III, 49), 244 (V, 5, Dém.), 370.

INDIVIDU :

existence des – (I, 8, Scol. 2), 90 – et choses singulières (II, Déf. 7), 132 autres – et hommes (II, 13, Scol.), 146 définition de l'– (II, Déf. après Ax. 2 du Lem. 3), 149 (II, Lem. 4 et Dém.), 151 (II, Lem. 5), 151 (II, Lem. 7 et Scol.), 152 ; (II, Post. 1,

2, 3), 153 – et nature (II, Lem. 7), 152 (IV, Préf.), 283 (IV, App. 1), 353 – et corps (II, 15, Dém.), 154 (II, 24, Dém.), 163 (II, 25, Dém.), 164 (II, 27, Dém.), 165 ; – et esprit et corps (II, 21, Scol.), 161 – et affect (III, 57 et Dém., et Scol.), 255, 256 (cf. III, 55, Scol. 1 et 2), 251, 252 – et société (IV, 18, Scol.), 300.

INFINI, FINI (cf. DIEU, ÊTRE, SUBSTANCE) :

(I, Déf. 6), 83 ; (I, 8 et Dém., et Scol. 1), 88 (I, 11 et Dém., et Scol.), 92 (I, 12, Dém.), 95 ; (I, 13), 96 ; (I, 14, Dém.), 97 (I, 15, Scol.), 98 (I, 16 et Dém.), 102 (I, 32, Dém.), 117 (IV, 28, Dém.), 306 (IV, 68, Scol.), 347 infinité des choses, des modes, des degrés (I, 16, Dém.), 102 (I, 17, Scol.), 103 (I, 23), 110 (II, Préf.), 131 (II, 3, Dém.), 134 (II, 4 et Dém.), 135 (II, 49, Scol.), 190 ; (IV, 3), 287 ; (IV, 43, Dém.), 323 (IV, App. 6), 355 chose finie (I, 28), 113 entendement – (I, 31), 116 volonté – (I, 32, Dém.), 117 (II, 49, Scol.), 190 ; puissance – (I, App.), 123 (IV, 4, Dém.),

287 ; essence – de Dieu (II, 1, Dém. et Scol.), 133 (II, 45, 46, 47), 183, 184 (III, 1, Dém.), 198 – et déterminisme (*in infinitum* (I, 28), 113 (II, 31, Dém.), 169 (II, 48), 186 – appelé Dieu, ou la Nature (IV, Préf.), 281 puissance – de Dieu, c'est-à-dire la Nature (IV, 4, Dém.), 287 ; – et Amour intellectuel de Dieu (V, 35 et 36), 393.

INTELLIGENCE

(*intelligentia*) :

(IV, App. 4), 354.

JOIE (*lætitia*)

(cf. BÉATITUDE,

CONNAISSANCE, DÉSIR,

EFFORT, IMAGINATION) :

– et perfection (III, 11, Scol.), 209 – et puissance d'agir et de penser (III, 11 et Scol.), 209 (III, 13 et Scol.), 211 (III, 58 et 59, et leurs Dém.), 256, 257 (III, Déf. gén. des Affects, Expl.), 278 – et affects (III, 15, Cor. et Scol.), 213 ; (III, 16 à 26), 214 à 222 ; (III, 30 et Scol.), 227 (III, 32), 229 (III, 33, 34, et leurs Dém.), 230 (III, 46, 47, 48), 242, 243 (III, 51, Scol.), 246 (III, 53, Dém. et Cor.), 249 ; (IV,

57, Dém.), 335 (V, 17), 379 – et effort (III, 28 et 29), 225 ; (III, 38, Dém.), 234 – et désir (III, 37 et Dém.), 233 (III, 56 et Dém.), 252 (III, 57, Dém.), 255 (IV, 18 et Dém.), 298 – et affects primitifs (III, 59, Scol.), 257 – et définition des affects (III, App. 2), 260 (III, App. 6 et Expl.), 262 ; (III, App. 8), 263 (III, App. 11 et Expl.), 264 (III, App. 12 et 14), 264, 265 (III, App. 15, Expl.), 265 (III, App. 16), 266 (III, App. 24, Expl.), 268 (III, App. 25), 268 (III, App. 26, Expl.), 268 (III, App. 30), 271 – et bien (IV, 8), 290 (IV, 19, Dém.), 300 ; (IV, 29, Dém.), 307 (IV, 41 et Dém.), 322 (IV, 50, Scol.), 330 (IV, 52, Scol.), 332 (IV, App. 26), 360 (IV, App. 30), 361 ; (V, 10, Scol.), 374 – et plaisir (IV, 43 et Dém.), 323 – et amour (III, App. 6), 262 ; (IV, 44 et Dém.), 323 (IV, 46, Scol.), 327 – et satisfaction de soi (III, 30, Scol.), 227 (III, 51, Scol.), 246 (III, 55, Scol.), 251 ; (III, App. 25), 268 (IV, 52 et Scol.), 331 (IV, App. 4), 354 – et Amour de

Dieu (V, 32, Cor.), 391 la
 – la plus haute (V, 27,
 Dém.), 287 (V, 32, Dém.),
 391 – et perfection (béa-
 titude) (V, 33, Scol.), 392
 (cf. IV, App. 4), 354 – et
 salut (V, 36, Scol.), 294
 « bien agir et se tenir en
 joie » (IV, 50, Scol.), 330
 (IV, 73, Scol.), 352.

JUSTICE, DROIT

(cf. DÉCRET) :
 mérite et faute (I, App.),
 124 [pseudo-]juridiction
 de Dieu (II, 3, Scol.),
 134 jugement d'estima-
 tion juste ou injuste (III,
 26, Scol.), 222 (III, App.
 21), 267 (III, App. 22 et
 Expl.), 267 (III, App. 28
 et Expl.), 269 (III, App.
 29), 271 (IV, 49, Dém.),
 329 (IV, 57, Scol.), 335
 droit de nature et droit
 civil (IV, 37, Scol. 1 et 2),
 316 (IV, App. 8), 355
 juste, injuste, lois (IV, 37,
 Scol. 2), 317 cf. décret
 commun de la cité (IV, 73
 et Dém.), 352 loi com-
 mune [valable pour tous]
 (IV, 72, Scol.), 351.

LIBERTÉ (cf. CONSCIENCE,
 DÉCRET, HOMME libre,
 NÉCESSITÉ, RAISON,
 SALUT) :

– et conscience erronée
 (I, App.), 124 (II, 35,
 Scol.), 171 (III, 2, Scol.),
 199 (III, 51, Scol.), 246
 (V, 10, Scol.), 374 (V, 41,
 Scol.), 400 ; – et nécessité
 interne (I, Déf. 7), 84 – de
 Dieu (I, 17, Cor. 2 et
 Scol.), 103 (I, 29, Scol.),
 115 (I, 32, Cor. 1 et 2),
 117 (I, 33, Scol. 2), 119 ;
 (I, App.), 123 – et volonté
 humaine (II, 48, Dém.),
 186 (II, 49, Scol.), 188
 libre pouvoir (II, 49,
 Scol.), 189 libre décret
 (III, 2, Scol.), 200 (III,
 App. 27), 269 – associée à
 un affect (III, 47, Scol.),
 242 ; (III, 49, Dém.), 244
 vraie – (IV, 73 et Scol.),
 352 – et enchaînement
 des affects et des affec-
 tions (V, 10, Scol.), 374 –
 et vie bienheureuse (IV,
 54, Scol.), 333 – et
 concept de de bien et de
 mal (IV, 68 et Dém., et
 Scol.), 347, 348 homme
 libre (IV, 66, Scol.), 346
 (IV, 67 à 73 et leurs
 Dém.), 347 à 352 – et béa-
 titude (V, Préf.), 363 (V,
 36, Scol.), 394 (V, 42 et
 Scol.), 400.

LOI(S) (cf. NATURE) :

– de la nature de Dieu (I,
 15, Scol.), 101 (I, 17 et

Dém.), 103 – divine (V, 41, Scol.), 400 – de la Nature (I, App.), 130 ; (III, Préf.), 196 (III, 2, Scol.), 199 ; (IV, 57, Scol.), 336 ; (IV, App. 6), 355 – de la nature de l'homme (IV, Déf. 8), 284 (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 19 et Dém.), 300 – et vertu (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 24, Dém.), 304 – civiles (IV, 37, Scol. 2), 317.

LUMIÈRE :

(I, 33, Scol. 1), 119 (II, 43, Scol.), 180 (II, 44, Scol.), 182 ; cf. « les yeux de l'esprit » (V, 23, Scol.), 385.

MAL (cf. BIEN) :

– et préjugé finaliste (I, App.), 124 définition du – (III, 39, Scol.), 235 (III, 51, Scol.), 246 (III, 52, Scol.), 248 (IV, Déf. 2), 283 – comme souffrance, préjudice (III, 39), 235 (III, 40, 1^{er} Scol.), 237 (III, 47 et Scol.), 243 (III, App. 18, 20, 24, 36, 38, 39), 265, sqq. (III, App. 41, Expl.), 275 ; (III, App. 42), 275 ; – et connaissance (affect et imagination conscients) (IV, Préf.), 282 (IV, 8 et Dém.), 290 (IV, 14, 15, 16), 295, 297 (IV, 17 et

Scol.), 297 (IV, 62, Scol.), 342 (IV, 63, Scol. et Cor.), 343 (IV, 64 et Cor.), 344 – et désir (ou poursuite) (IV, 65 et Cor.), 345 (IV, 66 et Cor.), 345 – et liberté (IV, 68 et Scol.), 347, 348 (IV, 69, Scol.), 349 ; – comme événement (IV, App. 6), 355 – et existence (IV, App. 8), 355.

MATHÉMATIQUE (cf. MÉTHODE) :

– comme ordre géométrique (titre général), 81 (IV, 18, Scol.), 299 – et autre norme de vérité (I, App.), 130 – et fins (I, App.), 124 –, parmi d'autres causes de la prise de conscience (I, App.), 128 – comme exemple d'une puissance de conviction (I, App.), 130 – et définition du cercle (II, 47, Scol.), 185.

MÉTHODE (cf. IDÉE de l'idée, MATHÉMATIQUE, RAISON, VÉRITÉ, VOIE) :
– [de Spinoza] (II, 40, Scol. 1), 175 – (*methodus*) de connaissance des affects (III, Préf.), 196 – de déduction (III, 17, Scol.), 215 – [comme voie de démonstration] (IV, 18, Scol.), 299 cf. – et voie

(*TRE*, §§ 30, 32, 36, 91)
cf. aussi – et connaissance
réflexive (*TRE*, § 38).

MODE :

(I, Déf. 5), 83 ; (I, 15, Dém.), 98 (I, 16), 102 (I, 17, Scol.), 102 (I, 28, Dém.), 113 (I, 29, Dém. et Scol.), 114 (II, 1, Dém.), 133 (II, 6 et Dém., et Cor.), 136 – et modification (I, 22), 109 (I, 28, Dém.), 113 (II, 10, Cor.), 142 – et affection des attributs (I, 25, Cor.), 112 (I, 28, Dém.), 113 – infini (I, 23 et Dém.), 110 – et choses particulières (I, 25, Cor.), 112 – et choses singulières (I, 28 et Dém.), 113 (II, Déf. 7), 132 (II, 8), 139 (II, 9, Dém.), 140 ; (III, 6, Dém.), 205 – comme modalité (I, 32, Cor. 2), 117 (I, 33, Dém. et Scol. 2), 118, 119 ; (I, 36, Dém.), 123 (II, Lem. 7, Scol. et Post. 3, après la Prop. 13), 152, 153 (II, 16 et 17), 214 (II, 27, Dém.), 165 ; (II, 29, Scol.), 167 (II, 40, Scol. 1), 175 (III, 12, Dém.), 210 (III, 17, Scol.), 215 – comme manière (II, 20 et 21), 160, 161 (II, 22, Dém.), 162 (II, 23, Dém.), 162

(II, 26, Dém.), 165 ; (IV, 8, Dém.), 291 – du penser (I, 31, Dém.), 116 (I, 32, Dém.), 117 (II, Ax. 3), 132 (II, 5, Dém.), 136 (II, 6, Cor.), 137 (II, 21, Scol.), 161 (II, 48, Dém.), 186 (III, 2, Dém.), 199 (IV, Préf.), 283 (V, 23, Scol.), 385 (V, 40, Scol.), 399.

MODÈLE (*exemplar*) :

– et perfection (IV, Préf.), 283.

MORT :

suicide (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 20, Scol.), 301 – du corps (IV, 39, Scol.), 321 (V, 41, Scol.), 400 ; cf. durée du corps (V, 34 et Dém., et Scol.), 392 crainte de la – (III, App. 48, Expl.), 277 (IV, 63, Scol. 2), 344 (IV, 68, Scol.), 348 (V, 38 et Scol.), 395 (V, 39, Scol.), 397 – et homme libre (IV, 67 et Dém.), 347 danger de – (IV, 72, Scol.), 351.

MOTS, TERMES (cf. DÉFINITIONS, NOTIONS) :

– habituels (II, 17, Scol.), 157 (III, App. 4, Expl.), 261 (III, App. 20, Expl.), 267 (IV, Préf.), 282 [expression] plus appropriée (I,

App.), 128 ; – et idées (II, 49, Scol.), 189 – et images (II, 17, Scol.), 157 (II, 40, Scol.), 176 (II, 49, Scol.), 189 – et signes (II, 40, Scol.), 177 – et choses (II, 40, Scol.), 175 (III, App. 20), 266 – comme noms (I, 17, Scol.), 105 (II, 40, Scol.), 176 (III, 30, Scol.), 227 (III, 52, Scol.), 248 (III, App. 4, Expl.), 261 (III, App. 20, Expl.), 267 (III, App. 31), 271 – comme appellations ou désignations (I, App.), 123 (III, 52, Scol.), 248 (III, 56, Scol.), 254 (IV, Préf.), 282.

NATURE (cf. DIEU, ESSENCE, LOIS) :

– [comme essence] (I, 36), 123 (I, App.), 123 (titre des Part. II et III), 131, 195 (IV, Déf. 8), 284 – et liberté, nécessité (I, Déf. 7), 84 – et activité (causalité adéquate) (III, Déf. 2), 196 – de la substance (I, 7), 88 – de Dieu (I, 16), 102 (I, 17 et Cor. 1 et 2), 103 (I, 36, Dém.), 123 (I, App.), 123 (II, 7, Cor.), 137 (II, 30, Dém.), 168 – et décret de Dieu (I, 33, Scol. 2), 119 – d'un attribut (I, 21), 108 (I, 23), 110 (I, 28, Dém.), 113 la

Nature (I, 5), 86 (I, 14, Cor. 1), 97 (I, 29), 114 (I, 30, Dém.), 115 (I, App.), 123 à 130 ; (III, 3, Scol.), 204 (IV, Préf.), 281, 283 (IV, 4 et Dém.), 287 ; ordre de la – (II, Ax. 1), 132 ; ordre commun de la – (II, 29, Cor. et Scol.), 167, 168 (II, 30, Dém.), 168 (IV, 4, Cor.), 288 (IV, 57, Scol.), 336 ; (IV, App. 7), 355 ; ordre de la – entière (I, 11, Scol.), 95 (I, App.), 130 (II, 7, Scol.), 138 (IV, App. 32), 362 – et causalité (I, 36), 123 ; cf. déterminisme (I, 28 et 29), 113, 114 – et finalité (I, App.), 124, 125 (IV, Préf.), 280 ; Nature Naturante et Nature Naturée (I, 29, Scol.), 115 (I, 31 et Dém.), 116 Dieu ou la Nature (IV, Préf.), 281 Dieu, c'est-à-dire la Nature (IV, 4, Dém.), 287 ; – de l'esprit humain (I, App.), 130 ; la – et les individus (IV, Préf.), 283 (IV, App. 7), 355 – d'une chose comme puissance d'agir (III, 7, Dém.), 206 – humaine et effort (*conatus*) (III, App. 1, Expl.), 259 (cf. III, App., Déf. gén. des Affects), 278 – humaine et vertu comme puissance (IV,

Déf. 8), 284 (IV, 18, Scol.), 299, 300 ; - et Raison (IV, 18, Scol.), 299.

NÉCESSITÉ (cf. CAUSE, DIEU, ESSENCE, IDÉE, LIBERTÉ, LOIS, NATURE) :
 - interne (liberté) et externe (contrainte) (I, Déf. 7), 84 - et Dieu (I, 11), 92 - et nature divine (I, 16), 102 sans contrainte (I, 17), 103 - et volonté de Dieu (I, 32 et Cor. 2), 117 - et contingence (I, 33 et Scol. 1), 118 (II, 44), 181 - et perfection (I, 33, Scol. 2), 119 ; - et nature de Dieu (I, App.), 123 - et essence (II, Déf. 2), 131 - et éternité (II, 44, Cor. 2, Dém.), 182 (V, 23, Dém.), 384 (V, 30), 389 (V, 42, Scol.), 401 - et idée de Dieu (II, 3 et Scol.), 134 - et esprit humain (II, 12), 144 (III, 1 et Dém.), 197 (III, 9, Dém.), 207 - et Raison (II, 44 et Dém.), 181 (IV, 26, Dém.), 304 - et effort (III, 7 et Dém.), 206 (III, 9, Dém.), 207 cf. « déterminé à » (III, App. 1), 259 (III, Déf. gén. des Affects), 278 (V, 4, Scol.), 369 - et affects (IV, 11), 293 (IV, 19 et Dém.), 300 (cf. IV, Déf. 8), 284 - et

nature (IV, Préf.), 281 - et choses singulières (IV, Déf. 3), 284 - et utile (IV, 31, Cor.), 308 (IV, 38, Dém.), 319 - et bien (IV, 31), 308 - et accord (IV, 35), 312 ; - et vraie liberté (IV, 73, Scol.), 352, 353 - et conscience de notre tâche (IV, App. 32), 362 - et Amour intellectuel (V, 32, Cor.), 391 - et conscience de soi (V, 42, Scol.), 401.

NOTIONS (cf. DÉFINITION, IDÉE) :
 - et finalité, bien-mal, imagination (I, App.), 124 sq. - et idées (II, 38, Cor.), 173 - communes (I, 8, Scol. 2), 89 (II, 38, Cor.), 173 (II, 40, Scol. 1), 175 (II, 40, Scol. 2), 177 ; (II, 44, Cor. 2, Dém.), 183 - universelles (II, 40, Scol. 2), 177 (II, 48, Scol.), 186 - et genre suprême (IV, Préf.), 282 cf. idées universelles comme modèles (IV, Préf.), 283 - et modes du penser (bien-mal) (IV, Préf.), 282 notion, concept du mal (IV, 64, Cor.), 345 (IV, 68), 347 ; cf. connaissance universelle (V, 36, Scol.), 394.

ORGUEIL (*superbia*) :

– et jugement erroné d'estimation (« délire ») (III, 26, Scol.), 222 – et satisfaction de soi (III, App. 28 et Expl.), 269 – et ignorance de soi (IV, 55), 334 – et impuissance de l'âme (IV, 56 et Dém., Cor. et Scol.), 334 – et flatteurs (IV, 57), 335 – et fausse supériorité (IV, 57, Scol.), 335 cf. vaine gloire (IV, 58 et Scol.), 337 ; (V, 10, Scol.), 375 – et reconnaissance et ingratitude (IV, 71 et Scol.), 350 – et générosité (IV, 73, Scol.), 352 – et désir de l'accord (ou passion ou vertu) (V, 4, Scol.), 369 cf. Gloire (*Gloria*) [métaphore] de la béatitude (V, 36, Scol.), 394.

PASSION (*passio, pathema*)

(cf. AFFECT, *affectus*) :

– et action (III, Déf. 3, Expl.), 197 (III, 1, Cor.), 199 (III, 2, Scol.), 199 ; (IV, App. 2), 354 et affect (III, Déf. 3), 197 (III, App., Déf. gén. des Affects et Expl.), 278 (IV, 33 et 34), 309 (IV, 35, Dém.), 312 ; (IV, 58, Scol.), 357 (IV, 59 et 1^{re} Dém., et Scol.), 338, 339 (IV, 63, Dém. du Cor.),

344 (V, 34 et Dém.), 392 – et idées inadéquates (III, 3 et Scol.), 203, 204 (IV, 64, Dém.), 344 – et joie et tristesse (III, 11, Scol.), 209 (III, 56, Dém. et Scol.), 253, 254 (III, 57, Dém.), 255 – et joie et désir (III, 58), 256 – et cruauté (III, App. 38, Expl.), 274 – et luxure (III, App. 48, Expl.), 277 – et [conflit] (IV, 32 et Dém.), 309 – et théorie cartésienne (V, Préf.), 364 – et idée claire et distincte (V, 3 et Dém.), 368 (V, 4, Scol.), 369 (V, 18, Scol.), 380 – et connaissance (V, 20, Scol.), 381 – et Dieu (I, 15, Scol.), 98 (V, 17 et Dém.), 379.

PENSÉE (cf. ENTENDEMENT, IDÉE) :

– et corps (I, Déf. 2), 83 ; (II, 17, 2^e Dém.), 156 (II, 18, Scol.), 158 (III, 2 et Scol.), 199, 200 ; – et idée (II, Déf. 3), 131 (II, 20, Dém.), 160 (II, 21, Scol.), 161 (V, 1 et Dém.), 366 – et homme (II, Ax. 2), 132 – et concept (II, Déf. 3), 131 (II, 48, Scol.), 186 – et attribut (I, 21, Dém.), 108 (II, 1 et Dém., et Scol.), 133 (II, 5 et Dém.), 136 (II, 6, Cor.), 137 (II,

7, Scol.), 136 (III, App. 1, Expl.), 259 (IV, 4, Dém.), 287 mode du penser, acte de penser (I, 31, Dém.), 116 (I, 32, Dém.), 117 (II, Ax. 3 et 5), 132, 133 (II, 11, Dém.), 143 (II, 33, Dém.), 170 (II, 43, Scol.), 179 (III, 2, Dém.), 199 (III, 52, Scol.), 248 (III, App. 4, Expl.), 261 (IV, Préf.), 280 (IV, App. 27), 360 cf. percevoir (IV, 38, Dém.), 319 (V, 23, Scol.), 385 (V, 40, Scol.), 399 ; – et esprit (II, 21, Scol.), 161 (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 (V, 9, Dém.), 373 ; – puissance de penser (III, 11), 208 (III, 12, Dém.), 210 (III, 15, Dém.), 212 ; (III, 59, Dém.), 257 – et volonté (V, Préf.), 365 – et affects (V, 4, Scol.), 369 (V, 9, Dém.), 373 ; (V, 10, Scol.), 374.

PERFECTION (cf. BÉATITUDE, JOIE, FINALITÉ, RÉALITÉ) :

– et existence (I, 11, Scol.), 94 ; – et modes du penser (IV, Préf.), 282, 283 – et réalité (I, 11, Scol.), 93 ; (II, Déf. 6), 132 (II, 1, Scol.), 133 (II, 49, Scol.), 193 (IV, Préf.), 280 – et activité (V, 40 et

Dém.), 398 ; – de Dieu (I, 11, Scol.), 94 ; (I, 15, Scol.), 98 (I, 17, Cor. 1 et Scol.), 103 (I, 33, Scol. 2), 119 ; (I, App.), 123 (V, 17, Dém.), 379 (V, 18, Dém.), 380 (V, 35, Dém.), 393 – de la Nature (I, App.), 126 (I, 33, Scol. 2), 119 – et idée adéquate (ou vraie) (II, 34), 170 (II, 43, Scol.), 179 (II, 49, Scol.), 193 [connaissance parfaite] (II, 43, Scol.), 180 (V, 10, Scol.), 374 passage à une – plus ou moins grande (III, 11, Scol.), 209 ; (III, 21, Dém.), 218 (III, 54, Dém.), 250 (III, App. 2, 3 et Expl.), 260 (III, App., Déf. gén. des Affects, Expl.), 278 (IV, Préf.), 280 (IV, 18, Scol.), 300 (IV, 58, Scol.), 337 (IV, 64, Dém.), 344 (V, 17, Dém.), 379 – et bien, mal, œuvre, modèle, comparaison, réalité, négation, nécessité, hommes, existence (IV, Préf.), 280 à 283 – et sagesse et joie (IV, 45, 2^e Scol.), 326 – et joie et Raison (IV, 59, Dém.), 338 la plus haute – humaine (V, 27, Dém.), 387 – et éternité (V, 33, Scol.), 392 – et activité (IV, 59, Dém.), 338 (V,

40 et Dém.), 398 ; – et entendement (V, 40, Cor.), 398 ; la – même (béatitude) (V, 33, Scol.), 392 (cf. V, 31, Scol.), 390.

PERSÉVÉRER (*perseverare*) (cf. EFFORT, EXISTENCE, ÊTRE) :

– dans l'exister, ou l'existence (*in existendo*) (I, 24, Cor.), 111 (II, 45, Scol.), 183 (III, 6, Dém.), 205 (IV, Préf.), 281 (IV, 5), 288 – comme force d'exister (*vim existendi*), cf. EFFORT ; – dans son être (III, 6 et Dém.), 205 (III, 7 et Dém.), 206 (III, 8, cf. Dém.), 206 (III, 9), 207 (III, 37, Dém.), 233 (III, 57, Dém.), 255 (III, 58, Dém.), 256 (IV, 5, Dém.), 288 (IV, 7, Dém.), 290 (IV, 18, Dém.), 298 (IV, 20, Dém.), 301 (IV, 25, Dém.), 304 – dans la présence de l'aimé (III, App. 6, Expl.), 262 ; – et essence de la Raison (IV, 26, Dém.), 305 – dans la satisfaction de soi (IV, App. 32), 362.

PHILOSOPHIE
(cf. SAGESSE).

PRÉJUGÉ (cf. SUPERSTITION).

PRODUCTION (cf. DIEU, LIBERTÉ, NATURE) :

(I, 6 et Cor.), 87 (I, 7, Dém.), 88 (I, 10, Scol.), 92 (I, 11, Scol.), 95 (I, 17, Scol.), 103 (I, 28, Scol.), 114 (I, 33), 118 (I, App.), 126 – et création (I, 15, Scol.), 101 (I, 17, Scol.), 103 – et création parfaite (I, 17, Scol.), 104 (I, 33, Scol. 2), 119 ; – et possibles (IV, Déf. 4), 284.

PUISSANCE ou **POUVOIR**
(cf. ACTIVITÉ, ACCROISSEMENT, EFFORT, EXISTENCE) :

– de l'entendement (titre général), 81 (titre Part. V), 363 – de Dieu (I, 11, Dém. et Scol.), 92 (I, 17, Scol.), 103 (I, 33, Scol. 2), 119 (I, 34 et Dém.), 123 (II, 3, Scol.), 134 (IV, 68, Scol.), 348 – de la volonté libre (V, Préf.), 366 – de l'homme sur ses actions (III, Préf.), 195 – de l'esprit sur ses affects (III, Préf.), 196 (V, Préf.), 363 (V, 6 et Scol.), 370 (V, 20, Scol.), 381 (V, 42, Dém. et Scol.), 400 – d'agir (III, Préf.), 195 (III, Déf. 3 et Post. 1), 197 (III, 7, Dém.), 206 (III, 11), 208 (III, 12 et Dém.), 210 (III,

13 et Dém.), 211 (III, 15, Dém.), 212 ; (III, 28, Dém.), 225 ; (III, 54, etc.), 250 ; (III, App. 3, Expl.), 260 (III, App. 25), 268 (III, App. 26, Expl.), 268 (IV, Préf.), 280 (IV, 6 et Dém.), 289 (IV, 29 et Dém.), 306 ; (IV, 32, Dém.), 309 ; (IV, 41, Dém.), 322 ; (IV, 52, Dém.), 332 ; (IV, 59, Dém.), 338 (IV, App. 7), 355 – et impuissance (III, Préf.), 195 (IV, Préf.), 280 (IV, 18, Scol.), 298 (IV, 20), 301 (IV, 37, Scol. 1), 316 (IV, 45, Scol. 2), 326 (IV, 56), 334 (IV, App. 31), 361 ; (V, 10 et Scol.), 374 (V, 20, Scol.), 381 – des passions (IV, 5 et Dém.), 288 (IV, 6), 289 – et vertu (IV, 20 et Dém.), 301 (IV, 35, Cor. 2), 313 (IV, App. 25), 359 – comme raison (IV, App. 3), 354 – de l'homme (IV, 6 et Dém.), 289 (IV, 15, Dém.), 296 (IV, App. 3), 354 (IV, App. 25, 30, 32), 359 à 362 – de la cause et de l'effet (V, Ax. 2), 366 – de (se) connaître et de concevoir (V, 4, Scol.), 369 (V, 10, Dém.), 374 (V, 23, Scol.), 385 ; (V, 29, Dém.), 388 ; (cf. CONSCIENCE, IDÉE) ; –

comme essence et nature de l'esprit (V, 9, Dém.), 373 ; (V, 25, Dém.), 386.

RAISON (cf. CONNAISSANCE, PUISSANCE) :
 nature de la – (II, 44, Dém. et Cor. 2 et Dém.), 181, 182 – vraie (IV, 17, Scol.), 297 – ou cause (I, 11, 2^e Dém.), 93 (IV, Préf.), 282 raisons (I, 15, Scol.), 100 distinction de – (V, 3, Dém.), 368 êtres de – (d'imagination) (I, App.), 130 (II, 49, Scol.), 188 [motif] (I, 31, Scol.), 116 [rapport, point de vue] (I, 17, Scol.), 106 ; (I, 20, Cor. 2), 108 ; (II, Lem. 1, Lem. 3 et Dém., Lem. 4 et Dém., Lem. 6, après Prop. 13), 147, 148, 151 (II, 24, Dém.), 163 (IV, Préf.), 282 ; (IV, 39, Dém.), 320 (V, 7), 371 essence de la – (IV, 26, Dém.), 305 animal raisonnable (II, 40, Scol. 1), 176 – et connaissance du deuxième genre (II, 40, Scol. 2), 177 ; (V, 36, Scol.), 394 cf. connaissance du troisième genre (II, 40, Scol. II), 177 ; (V, 36, Scol.), 394 (V, 38), 395 – et Nature (IV, 18, Scol.), 299 commandements, préceptes

et principes de la conduite (IV, 18, Scol.), 300 (IV, 24), 303 (IV, 35 et Dém., et Cor. 1 et 2, et Scol.), 312, 313 ; (IV, 36, Dém. et Scol.), 314 (IV, 37, 1^{re} Dém. et Scol. 1 et 2), 315 à 317 (IV, 40, Dém.), 321 (IV, 46 et Dém.), 327 (IV, 47, Scol.), 328 (IV, 50 et Dém., Cor. et Scol.), 329, 330 (IV, 51 à 54), 330 à 333 (IV, 58), 337 ; (IV, 59 et Dém.), 338 (IV, 65 et Dém., et Cor.), 345 ; (IV, 66 et Cor. et Scol.), 345, 346 (IV, 67, Dém.), 347 (IV, 68, Dém.), 347 (IV, 72, Dém.), 351 (IV, 73 et Dém.), 352 (IV, App. 3, 4, 9, 13, 16, 23, 25, 31), 354, sq. (V, 4, Scol.), 369 (V, 10, Scol.), 374 (V, 41, Dém.), 399 – et puissance (IV, App. 3), 354 – et pouvoir (V, Préf.), 363 esprit, c'est-à-dire – (V, Préf.), 363 affect né de la – (V, 7 et Dém.), 371.

RÉALITÉ (cf. ÊTRE, PERFECTION) :

– ou être d'une chose (I, 9), 91 – ou être de la substance (I, 10, Scol.), 91 – et force d'exister (I, 11, Scol.), 94 – et définition (I, 16, Dém.), 102 – et perfection (II, Déf. 6),

132 (II, 1, Scol.), 133 (II, 43, Scol.), 180 (II, 49, Scol.), 188 (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 (IV, Préf.), 283 – et affirmation (II, 49, Scol.), 188 ; (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 êtres réels (II, 49, Scol.), 189 – et affects (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 – ou entité (IV, Préf.), 283 – et essence et existence (IV, Préf.), 282 – et vérité (V, 29), 389 – et activité (V, 40, Dém.), 398.

RÉCIPROCITÉ :

amour réciproque (III, 35, Scol.), 232 (III, 41, Scol.), 238 – des affects (III, 40, 1^{er} Scol.), 237 (III, 41, Scol.), 238 (III, 43), 239 (III, App. 37), 274 (V, 10, Scol.), 375 aide réciproque (IV, 37, Scol. 2), 318 – et générosité (IV, 46, Dém.), 327 cf. identité de l'Amour de Dieu pour les hommes, et de l'Amour intellectuel de l'esprit pour Dieu (V, 36 et Cor.), 394.

RÉDUCTION :

– d'un mode de raisonnement à un autre (*reducere*) (I, App.), 127 – de la puissance d'exister

(*minuere*), cf. ACCROISSEMENT (*augere*).

REMÈDES (*remedia*) :

– différents de la médecine (V, Préf.), 363 – aux affects (V, Préf.), 366 (V, 20, Scol.), 381 – universellement expérimentés (V, Préf.), 366 – comme connaissance des affects (V, 4, Scol.), 370 (V, 20, Scol.), 381 (cf. V, 10, Scol.), 374 cf. connaissance des vertus (V, 10, Scol.), 376 cf. « règles de vie [*dogmata*] guère difficiles » (V, 10, Scol.), 376 cf. également « voie difficile » (V, 42, Scol.), 401.

RÉPRESSION,

RÉPRIMER (*coercere*)

(cf. SECONDER, *juvare*) :

– de la puissance d'agir et du désir (ou effort) (III, Déf. 3), 197 (III, 11), 208 (III, 13 et Cor.), 211 (III, 19, Dém.), 217 (III, 20, Dém.), 218 (III, 35, Dém.), 231 (III, 38, Dém.), 234 (III, 51, Scol.), 246 (III, 55, Dém. du 2^e Cor.), 252 (III, 57, Dém.), 255 (III, 59, Dém.), 257 (III, App. 3, Expl.), 260 (III, App. 32), 272 (III, App. 41 et 42), 275 ; (IV, 8, Dém.), 291

(IV, 14 à 18 et leurs Dém.), 295 à 298 (IV, 29 et Dém.), 306 (IV, 30, Dém.), 307 (IV, 37, Scol. 2), 317 (IV, 59, Dém.), 338 (IV, 60, Dém.), 340 (IV, 62, Scol.), 342 (IV, 69, Dém.), 348 – d'une détermination [affective] (III, 47, Scol.), 242 – de la force d'exister (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 – des affects (IV, 7 et Dém., et Cor.), 289 (IV, 37, Scol. 2), 317 – des désirs sensuels (*libidines*) (V, 42 et Dém.), 400 cf. frustrer (*frustrare*) (III, 39, Scol.), 236 cf. empêcher (*impedire*) (IV, 27), 305 (IV, App. 5), 354 (V, 10, Dém.), 374 cf. obstacles (*impedimenta*) (III, 50, Scol.), 245 (IV, 59, Dém.), 338 (IV, 73, Scol.), 352.

SAGE, SAGESSE (et PHILOSOPHIE) (cf. FORCE D'ÂME, HOMME libre) :

(II, 49, Scol.), 193 (IV, 45, 2^e Scol.), 326 (IV, 67 et Dém.), 347 (IV, App. 20), 358 (V, Préf.), 363 (V, 10, Scol.), 374 (V, 42, Scol.), 401 cf. philosophe, philosophe (I, 33, Scol. 2), 119 (II, 10, Scol.), 142 (III, 57, Scol.), 256 (V, Préf.), 363

cf. également « philoso-
pheraient plus librement »,
liberius philosopharentur
(TTP, Préface).

SALUT (cf. BÉATITUDE) :
(V, 36, Scol.), 394 (V, 42,
Scol.), 401.

SATISFACTION DE SOI
(*acquiescentia in se ipso*),
SATISFACTION DE
L'ÂME (cf. BÉATITUDE,
DÉSIR, EFFORT,
SAGESSE) :
– et joie (III, 30, Scol.),
227 – et affect (III, 51,
Scol.), 247 – et puissance
d'agir (III, 55, 1^{er} Scol.),
251 ; (III, App. 25), 268
(III, App. 26, Expl.), 268
– et amour (III, App. 6,
Expl.), 262 ; – et orgueil
(III, App. 28, Expl.), 269
– et Raison (puissance
d'agir) (IV, 52 et Dém., et
Scol.), 332 – et bien
suprême (IV, 58, Scol.),
337 ; – et désir suprême
(la plus haute félicité)
(IV, App. 4), 354 – et
connaissance (IV, App.
32), 362 – et gloire (V, 36,
Scol.), 394 – et éternité
(V, 38, Scol.), 396 vraie –
(V, 42, Scol.), 401.

SECONDER (*juvare*) (cf.
RÉPRIMER, RÉPRESSION) :

– l'effort, le désir, la puis-
sance d'agir (III, Déf. 3),
197 (III, 11 et 12), 208,
210 (III, 19, Dém.), 217
(III, 20, Dém.), 218 (III,
21, Dém.), 218 (III, 34,
Dém.), 231 ; (III, 37,
Dém.), 233 ; (III, 44,
Dém.), 240 (III, 57,
Dém.), 255 (IV, 8, Dém.),
291 (IV, 18, Dém.), 298
(IV, 29 et Dém.), 306 (IV,
42, Dém.), 322 (IV, 53,
Dém.), 332 (IV, 59,
Dém.), 338 (IV, App. 7),
355 – et bien (IV, 51, 2^e
Dém.), 331 – les autres
(II, 49, Scol.), 194 (IV,
App. 25), 359 cf. utilité
[de la doctrine spinoziste]
(II, 49, Scol.), 193 – la vie
de l'esprit (IV, App. 5),
354.

SIGNE :

– de la diversité des subs-
tances (I, 10, Scol.), 92
Constellation du Chien
(I, 17, Scol.), 105 signes et
mots (II, 40, Scol.), 177 –
de l'impuissance de l'es-
prit (IV, 47, Scol.), 328 cf.
vérité, norme d'elle-même,
comme la lumière (II, 43,
Scol.), 180 cf. aussi, autre
norme de vérité (I, App.),
126.

SUBSTANCE :

(I, Déf. 3 à 6), 83 ; (I, 1 et 2), 85 (I, 4 à 7), 86 à 88 (I, 8 et Dém., et Scol. 1 et 2), 88 (I, 10), 91 (I, 11 et 2^e Dém.), 92, 93 (I, 12 et 13), 95 ; (I, 14 et Dém.), 97 (I, 15, Scol.), 98 (I, 18, Dém.), 106 (I, 19, Dém.), 106 (II, 7, Scol.), 138 (II, 10 et Dém., et 1^{er} Scol.), 141, 142 (II, Lem. 1, après Prop. 13), 147 essence de la - (I, 14, Dém.), 97

SUPERSTITION :

(I, App.), 125 (III, 50, Scol.), 245 (IV, 37, Scol. 1), 317 (IV, 39, Scol.), 321 (IV, 45, Scol. 2), 326 (IV, 63, Scol.), 343 (IV, App. 31), 361 ; cf. préjugé (I, App.), 123, 128 ; (I, 11, Scol.), 94 ; (II, 49, Scol.), 189.

TEMPS (et PRÉSENT) (cf.

DURÉE, ÉTERNITÉ) :

- et imagination (II, 44, Scol.), 181 (III, 18, Dém.), 216 (IV, Déf. 6), 284 (IV, 9, Cor.), 292 (IV, 10, Scol.), 293 (IV, 12, Dém. 2), 294 (IV, 13, Dém.), 295 - et Raison (II, 44, Cor. 2, Dém.), 182 - comme fortune (II, 49, Scol.), 194 simultanéité (III, 31, Dém.), 228 (III,

51, Dém.), 245 ; (IV, Préf.), 283 - et effort (III, 8 et Dém.), 206 - et désir (IV, 60, Scol.), 341 opportunité (*in tempore*) (IV, 69, Cor.), 349 - et existence (IV, Préf.), 283 (IV, 62, Scol.), 342 (V, 23, Scol.), 385 ; en relation au - (V, 7), 371 (V, 10, Scol.), 381 (V, 20, Scol.), 376 (V, 23, Dém.), 384 (V, 37, Scol.), 395 - et durée (V, 29, Dém.), 388 - et éternité (V, 23, Dém. et Scol.), 384, 385 ; (V, 29 et Dém.), 388 (V, 41, Dém.), 399 (V, 42, Scol.), 401.

TRISTESSE (cf. AFFECT,

JOIE, RÉPRESSION) :

définition de la - (III, 11, Scol.), 209 - et affects (III, App. 3 et Expl.), 260 (III, App. 7, 9, 13, 15, 17, 18, 26), 263, etc. (III, App. 27 et Expl.), 269 (III, App. 29), 271 (III, App. 31 et Expl.), 271 (III, App., Déf. gén. des Affects), 278 (IV, App. 24), 359 - et mal (III, 39, Scol.), 235 - et humilité (IV, 53, Dém.), 332 - et orgueil (IV, 57, Scol.), 336.

UTILITÉ (cf. **DÉSIR**, **EFFORT**, **JOIE**, **VERTU**) :
 – et désir (I, App.), 124 cf. moyens (*media*) (I, App.), 128 (III, 39, Scol.), 236 – et notions (II, 40, Scol. 1), 175 ; – et connaissance du troisième genre (II, 47, Scol.), 185 – [de la doctrine de Spinoza] (II, 49, Scol.), 189 – pour soi et pour autrui (III, 59, Scol.), 257 (cf. IV, 37 et Dém.), 315 – et bien (IV, Déf. 1), 283 (cf. IV, 37, Dém.), 315 – réelle et perfection, vertu, utilité commune, Raison (IV, 18, Scol.), 298 à 300 – et conservation de l'être (IV, 20 et Scol.), 301 (IV, 24), 303 (IV, App. 8), 355 utile propre (IV, 24 et Dém.), 303 (IV, 37, Scol. 1), 316 (IV, App. 26), 360 – et accord (IV, 31, Cor.), 308 (IV, 35, Cor. 1 et 2), 312 ; (IV, 40), 321 (IV, App. 9 et 12), 355, 356 – et les autres (IV, 37 et Dém.), 315 – commune (IV, 54, Scol.), 334 (IV, 73, Dém.), 352 (IV, App. 17), 357 – et connaissance (IV, 26), 304 (IV, 27, Dém.), 305 (IV, 28, Dém.), 306 – et Raison (IV, 35, Cor. 1 et 2), 312 ; (IV, 37, Dém.), 315 – et

affection du corps (IV, 38 et Dém.), 319 (IV, App. 27), 360 – et affects (IV, 54, Scol.), 334 (IV, 57, Scol.), 337 ; – de la seule humanité (IV, 57, Scol.), 337 ; (IV, 68, Scol.), 348 – de l'homme total (IV, 60), 340 – et félicité (IV, App. 4), 354 – et joie (IV, App. 31 et 32), 361 – et générosité (V, 10, Scol.), 375 – et vertu (IV, 24), 304 (cf. IV, 22), 302 – et fondement de la vertu (IV, 18, Scol.), 299 ; (V, 41, Dém.), 399.

VÉRITÉ (cf. **IDÉE**, **SATISFACTION DE SOI**, **VIE**, **VRAI**) :
 – éternelle (I, Déf. 8, Expl.), 84 (I, 8, Scol. 2), 90 (I, 17, Scol.) 105 (I, 20, Cor. 1), 108 ; – et substance (I, 8, Scol. 2), 90 norme de – (I, App.), 126 (II, 43, Scol.), 179 cf. asile de l'ignorance (I, App.), 127 cf. le sage et l'ignorant (V, Préf.), 363 (V, 42, Scol.), 401 – et essence formelle (I, 17, Scol.), 105 – et perfection (I, 33, Scol. 2), 120.

VERTU (cf. **BÉATITUDE**, **EFFORT**, **JOIE**, **PERFECTION**, **UTILITÉ**) :

– de la cause (I, 11, Scol.), 95 ; – du penser (II, 1, Scol.), 133 – de la nature de l'esprit (II, 17, Scol.), 158 –, puissance d'agir de la Nature (III, Préf.), 196 cf. vices de la nature (III, Préf.), 195 – [éthique] (III, 55, Cor. 2), 252 (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 20 et Dém.), 301 (IV, 22 et Dém.), 302 (IV, 23 et Dém.), 303 – et puissance d'agir (III, 55, Scol. et 2^e Dém.), 251, 252 (IV, Déf. 8), 284 (IV, 37, Scol. 1), 315 (IV, 52, Dém.), 332 – et lois de la nature propre (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 24, Dém.), 304 le fondement de la – (IV, 18, Scol.), 299 ; (IV, 22, Cor.), 303 (IV, 25, Dém.), 304 (IV, 26, Dém.), 305 (IV, 56, Dém.), 334 (V, 41, Dém.), 399 – et connaissance (IV, 23 et Dém.), 303 – et Raison (IV, 24), 303 (IV, 26 et Dém.), 305 – et utile (IV, 24), 303 (IV, 35, Cor. 2), 313 recherche de la – (IV, 36 et Dém.), 314 (IV, 37, Dém.), 315 – et humilité comme passion (IV, 53 et Dém.), 332 – et superstitieux (IV, 63, Scol.), 343 – et homme libre (IV, 69 et Dém.), 348 – et force

d'âme (IV, 73, Scol.), 352 – de l'homme (IV, 73, Scol.), 353 (V, 20, Scol.), 382 – et enseignement (IV, 63, Scol.), 341 (IV, App. 13), 356 – et voie de la perfection (IV, App. 25), 359 – ou action (V, 4, Scol.), 369 connaissances des – (V, 10, Scol.), 376 cf. remèdes aux affects (V, 20, Scol.), 381 à 383 –, la plus haute perfection (V, 27, Dém.), 387 (cf. V, 25 et Dém.), 386 ; – et béatitude, et récompense (II, 49, Scol.), 193 (V, 42), 400.

VIE (cf. BONHEUR, VRAI) :
 [instauration philosophique de la –] (II, 49, Scol.), 189 utilité pour la – (II, 49, Scol.), 193 principes de la conduite (*ratio vivendi*) (III, Préf.), 195 (IV, 66, Scol.), 346 (V, 10, Scol.), 374 règles de – (*dogmata vitæ*) (V, 10, Scol.), 374 – comme idée de l'individu (III, 57, Scol.), 256 – du corps (IV, 39, Scol.), 321 jouissance de la – (IV, 63, Scol. 2), 344 – [comme existence entière] (IV, 66, Scol.), 346 (V, 41, Scol.), 400 – sous la conduite de la raison (cf. RAISON) (IV, 35

et Scol.), 312 (IV, 67, Dém.), 347 (IV, 73), 352 sqq. ; vraie - (*veram vitam*) (IV, 73, Scol.), 352 - présente (V, 20, Scol.), 383 - et bonheur (*felicitas*) (V, 39, Scol.), 397 cf. - vraie (*TTP*, chap. IV) ; cf. Dieu comme - (*Pensées métaphysiques*, II, VI).

VOIE (cf. **BÉATITUDE**,
MÉTHODE) :

- et empire de l'esprit (III, Préf.), 196 [progression] par degrés (II, 11, Scol.), 144 [méthode] de démonstration, ordre géométrique (IV, 18, Scol.), 299 - et perfection (IV, App. 25), 359 - de la liberté, c'est-à-dire de la béatitude (V, Préf.), 363 - du salut (V, 42, Scol.), 401 (cf. II, Avant-Propos), 131.

VOLONTÉ, VOLITION

(cf. **AFFIRMATION**,
DÉCRET, **DIEU**, **IDÉE**,
LIBERTÉ) :

- en Dieu (I, 32 et Dém., et Cor. 1 et 2), 117 - en l'homme (II, 48, Dém. et Scol.), 186 (II, 49 et Dém., Cor. et Scol.), 187, 188 à 194 - comme appétit (III, 27, Scol. du Cor. 3), 225.

VRAI(E) (cf. **CONNAISSANCE**,
IDÉE, **VÉRITÉ**) :

définition - (I, 8, Scol. 2), 89 idée - (I, Ax. 6), 84 idée - et substance (I, 8, Scol.), 89 idée - et entendement (I, 30, Dém.), 115 - connaissance des choses (I, App.), 124 causes - (I, App.), 124 (II, 17, Scol.), 157 idée - et Dieu (II, 32), 169 idée - et perfection (II, 34), 170 idée - et idée adéquate (II, 34), 170 (II, 40), 174 idée - et norme certaine (II, 43 et Scol.), 179, 180 l'affirmation du - (II, 49, Scol.), 187 idée - et joie (III, 58, Dém.), 256 présence du - (IV, 1 et Dém., et Scol.), 285, 286 satisfaction dans le - (IV, App. 32), 362 connaissance - du bien et du mal (IV, 14 et 15), 295 (IV, 16 et Dém.), 297 (IV, 17 et Scol.), 297 connaissance, pensées - et affects (IV, 62, Dém.), 342 (V, 4, Scol.), 369 (cf. V, 10, Dém. et Scol.), 374 - vertu (IV, 37, Scol. 1), 172 - puissance d'agir (IV, 52, Dém.), 332 Raison - (IV, 53, Dém.), 333 - liberté (IV, 73, Scol.), 352 - vie (IV, 73, Scol.), 352 l'usage - de l'argent (IV, App. 29), 361 ; le principe - de

l'utile (IV, App. 31), 362
l'utile - (V, 10, Scol.), 375
-, c'est-à-dire réel (V, 29,
Scol.), 389 la - satisfac-
tion de l'âme (V, 42,

Scol.), 401 cf. - bien
(*TRE*, § 1) cf. aussi, vie -
et - tranquillité d'âme
(*TTP*, chap. IV).

Table

Avant-propos	7
--------------------	---

Introduction générale

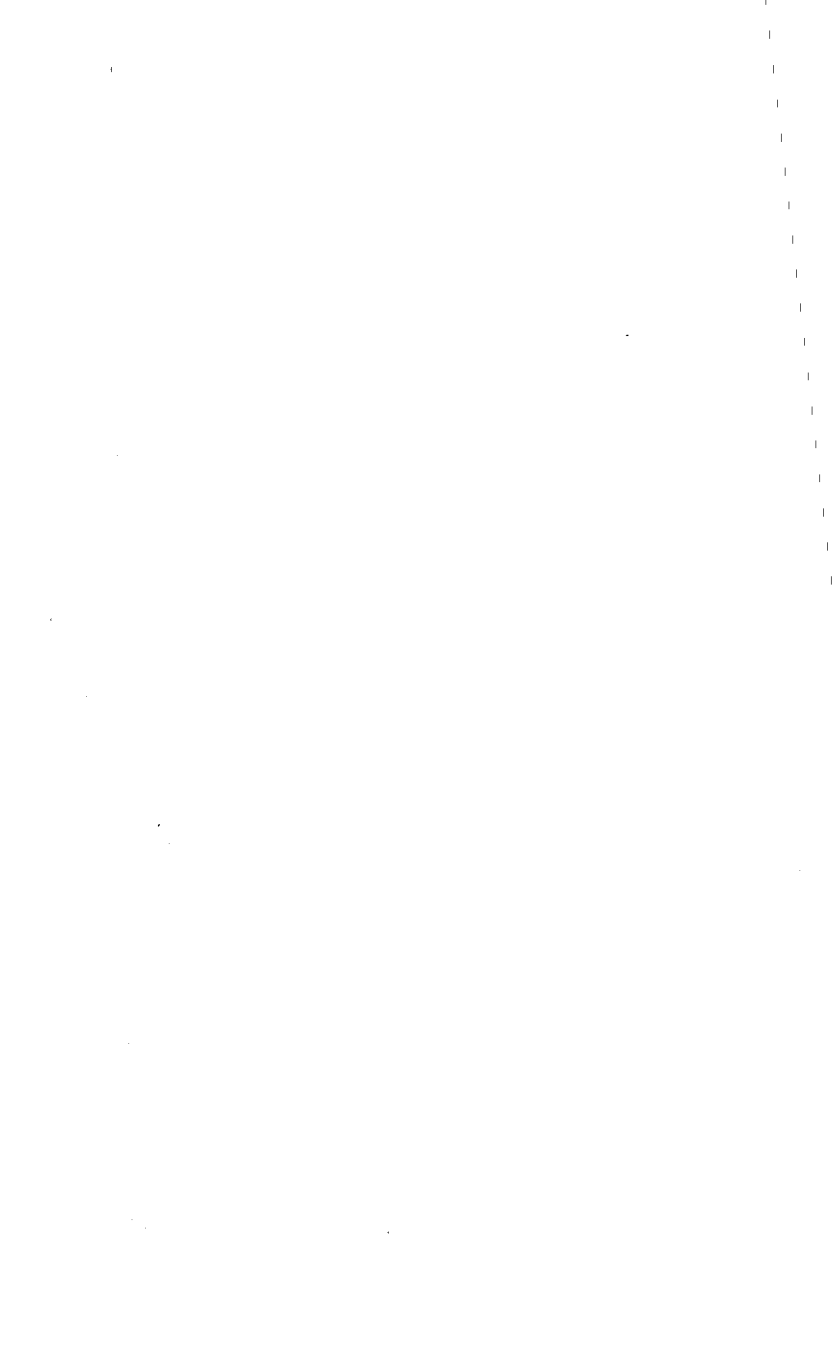
Principes pour une traduction française de l' <i>Éthique</i>	17
<i>L'impact du spinozisme</i>	17
<i>Le texte de l'Éthique et sa traduction française</i>	21
La doctrine de l' <i>Éthique</i>	40
<i>Structure et contenu de l'œuvre</i>	41
<i>La signification existentielle de la doctrine</i>	49

ÉTHIQUE

PARTIE I	83
PARTIE II	131
PARTIE III	195
PARTIE IV	280
PARTIE V	363

Notes et commentaires

Notes de la partie I	403
Notes de la partie II	452
Notes de la partie III	498
Notes de la partie IV	522
Notes de la partie V	558
Index analytique	587



Du même auteur :

SUR SPINOZA

- « Correspondance » de Spinoza, traduction in *Œuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954
- Spinoza*, Choix de textes et introduction, Seghers, 1964
- « La Politique de Spinoza », Introduction au *Traité politique* de Spinoza, Gallimard, « Folio », 1972
- Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, 1972
- Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1992, 1998.
- Le Système du monde, la réalisation de soi et la félicité dans la philosophie de Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, Grancher, 1992
- La Signification de l'éthique*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995
- L'Être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre marine, 1997
- Spinoza et le spinozisme*, Armand Colin, « Synthèses », 1998
- La Sagesse de Spinoza*, Éditions Médicis-Entrelacs, « Sagesse éternelle », 2005
- 100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005 (traduction en néerlandais, 2008)

AUTRES OUVRAGES

- La Condition réflexive de l'homme juif*, Julliard, 1963
Martin Buber, philosophe de la relation, Seghers, 1968
Lumière, commencement, liberté, Plon, 1969 ; Seuil 1996
Marx et la question juive, Gallimard, 1972
La Philosophie politique et l'État d'Israël, Mouton, 1975
Traité du bonheur, I. Construction d'un château, Seuil, 1981 et 1994
Traité du bonheur, II. Éthique, politique et bonheur, Seuil, 1983
Les Actes de la joie, PUF, 1987 et 1997
Le Bonheur. Essai sur la joie, Hatier, 1994
La Problématique du sujet aujourd'hui, Encre marine, 1994 et 2002 (édition de poche)
Existence et démocratie, PUF, 1995
La Jouissance d'être : le sujet et son désir, Encre marine, 1996, Les Belles Lettres, 2010
Les Figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance, Armand Colin, 1996
Qu'est-ce que l'éthique ?, Armand Colin, U, 1997
Qu'est-ce que la liberté ?, Armand Colin, U, 1998
Qui est l'autre ?, Armand Colin, 1999
L'Enthousiasme et la joie au temps de l'exaspération. Entretien avec Marie de Solemne, Éditions Dervy, 2000
Un combat philosophique pour une éthique de la joie. Entretien avec Nicolas Martin, Les Éditions du Bord de l'eau, 2000
Désir et besoin, Ellipses, 2001
Écrire le bonheur. Éditions Dervy, 2004
100 mots pour construire son bonheur. Les Empêcheurs de penser en rond, 2004
Un Juif laïque en France, Éditions Entrelacs, 2004
Le Philosophe, le patient et le soignant, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006
Construction d'un château : comment faire de sa vie une œuvre, Éditions Entrelacs, 2006
La Ville heureuse, La Brèche éditions, 2007
Le Travail de la liberté, Le Bord de l'eau éditions, 2008
Le Bonheur : essai sur la joie, Éditions C. Default, 2011
Savoir vivre. Manuel à l'usage des désespérés. Entretien avec Hélène Fresnel, Les Belles Lettres, 2010

Composition réalisée par PCA

Achevé d'imprimer en novembre 2012, en France sur Presse Offset par
Maury-Imprimeur – 45330 Malesherbes

N° d'imprimeur : 176742

Dépôt légal 1^{re} publication : avril 2011

Édition 03 – novembre 2012

LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE – 31, rue de Fleurus – 75278 Paris Cedex 06

Spinoza

Éthique

L'Éthique parut en 1677, après la mort de Spinoza. Par sa perfection formelle de diamant taillé et par son monisme déterministe intransigeant, proche d'une « ivresse de Dieu » (Novalis) ou d'un « athéisme poli » (Henri Gouhier), l'œuvre manifesta immédiatement son pouvoir de subversion. Elle ouvrit et rendit possibles le XVIII^e siècle et les Lumières.

Aujourd'hui, sa fécondité reste entière. Par son cheminement vers « l'homme libre » et vers « la félicité », elle rend possible la naissance d'une philosophie contemporaine qui soit à la fois une sortie de crise et une éthique de la vraie vie. Une nouvelle traduction, rigoureusement argumentée, accompagnée d'une étude introductive approfondie et de commentaires révèlent *L'Éthique* comme une philosophie du désir accompli et de la joie extrême.



Traduction et édition
de Robert Misrahi.

Couverture : Studio LGF.

texte intégral

30 / 8920 / 8

8,10 €

Prix
France TTC

ISBN : 978-2-253-08920-9



9 782253 089209

www.livredepoche.com