

## La morale

### La différence éthique dans la pensée de Spinoza

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Dans les *Recherches sur la liberté humaine*<sup>1</sup> Schelling montre que la question du mal est, par excellence, l'aporie de tous les systèmes philosophiques, la question où apparaît le plus nettement l'insuffisance de leurs concepts fondamentaux. Et il souligne que c'est dans le panthéisme, régi par le concept de l'immanence, que l'aporie devient la plus rude. Elle consiste dans l'alternative suivante : ou bien le concept d'un mal effectivement réel est admis, mais l'immanence exige alors de le poser dans la substance infinie ou la volonté originaire, qui ne correspondent plus, dès lors, à l'idée d'un « être le plus parfait de tous ». C'est la destruction de l'idée de Dieu. Ou bien la réalité du mal est refusée, mais avec elle s'évanouit le concept réel de la liberté.

Spinoza, pense Schelling, a nié la réalité du mal. Cette lecture n'est pas sans fondement et peut être illustrée par la lettre XIX de Spinoza à Blyenbergh<sup>2</sup>. Le correspondant de Spinoza formule l'aporie classique : ou bien le mal et le péché n'existent pas, Dieu par qui tout existe ne pouvant en être l'auteur ; ou bien le mal et le péché existent, et Dieu en est l'auteur. Il est nécessaire que l'une de ces deux propositions soit vraie, et pourtant elles sont également impossibles, l'une abolissant toute différence éthique, l'autre rendant Dieu responsable du mal. Spinoza, lui, écarte l'aporie, en montrant qu'elle est née d'une compréhension erronée du mal, celle qui consiste à considérer le mal comme quelque chose de positif.

---

<sup>1</sup> *Recherches sur la liberté humaine*, éd. Payot, Paris, 1977, p. 98 et 99.

<sup>2</sup> *Oeuvres*, Garnier-Flammarion, t.4, p.182 & sv.

Pour Spinoza, le mal n'existe pas en qualité de « quelque chose » ; il existe seulement comme privation. Ainsi le mal qui est dans la volonté d'Adam « n'est pas autre chose que la privation d'un état qu'à cause d'elle Adam a dû perdre ». Et cette privation n'appartient pas, en tant que prédicat négatif, à la teneur réelle de l'être auquel nous l'attribuons, ne relève pas de sa constitution intrinsèque ; elle lui est attribuée par un entendement humain qui substitue à la plénitude de la réalité ce que Bergson appellera le vide de son attente ou de son insatisfaction, un entendement qui connaît de l'étant, non ce qu'il est, mais ce qu'il était et n'est plus ou pourrait être. L'imputation d'une privation est donc le résultat d'une comparaison plus ou moins arbitraire d'un étant singulier avec la fiction de ce qu'il serait, s'il était resté identique à lui-même, ou bien s'il possédait toute la perfection du genre dont il relève. Dieu ne forme aucune fiction ; donc Dieu ne peut avoir l'idée d'une privation et du mal. En Dieu ou selon la vérité, le mal n'est *rien*.

Et cependant, là est le paradoxe de cette lettre XIX, la négation de la réalité du mal n'entraîne nullement l'extinction de toute différence éthique<sup>3</sup>. Une pensée de la différence éthique est impliquée dans le passage de la servitude à la liberté. Le projet de cette étude est d'examiner cette situation, en soulignant trois points :

1/ Le mal, chez Spinoza, n'a de racine ni dans l'essence ni dans l'existence du mode fini ; il a lieu à la jointure de l'essence et de l'existence ; il est un certain mode d'articulation de l'essence et de l'existence : l'oubli de l'intériorité de l'essence dans l'extériorité de l'existence.

2/ Cet oubli, qui est l'existence malheureuse, la servitude, et son contraire, le salut, la liberté ont pour condition commune le double lien, l'identité et la différence de l'âme et du corps.

3/ Le seuil du salut est la compréhension de l'essence de l'être comme puissance d'agir.

Dans la proposition 68 du livre 4 de l'*Ethique*, Spinoza écrit que si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal. Par cette proposition, Spinoza rappelle qu'il y a deux façons de considérer une chose : selon la *nécessité*, celle de son essence ou bien celle des causes qui produisent ou détruisent son être actuel, diminuent ou augmentent sa puissance d'agir, et selon la *contingence* (subjective) que lui prête notre ignorance des causes déterminantes de son existence et de ses affections. Envisagée dans la perspective de la nécessité de son être, une chose ne peut être ni mauvaise ni bonne. Et puisque qu'un être libre est un être conduit par la raison, connaissant les choses par idées adéquates, c'est-à-dire comme nécessaires, sachant que la nécessité relève de l'être en tant qu'être, il ne peut avoir aucune connaissance du bien et du mal. Ou plutôt il

---

<sup>3</sup> Id. p .185: "Quant à la deuxième difficulté, il est vrai sans doute que les méchants expriment à leur manière la volonté de Dieu, ils ne sont cependant pas pour cela à comparer avec les bons : plus une chose a de perfection, en effet, plus elle participe de la divinité et plus elle exprime la perfection de Dieu..."

connaît le bien en tant que prédicat de l'être, mais le mal n'est rien pour lui : le bien est pour lui sans contraire.

Le scolie de cette proposition 68 établit que l'hypothèse : « si les hommes naissaient libres... » est fautive. La liberté n'est pas une condition de naissance. Spinoza le prouve en se référant à la proposition 4 qui montre qu'une simple partie de la nature n'est pas la cause adéquate ou la raison suffisante des changements qui lui surviennent, de ses affections, des variations de sa puissance d'agir. Et par conséquent il y a nécessairement des passions au nombre de ses affections<sup>4</sup>.

Et pourtant cette hypothèse fautive n'est pas une absurde fiction. Car quand on se représente l'homme naissant libre, on fait abstraction de tout ce qui n'est pas l'homme, on considère la seule nature humaine, dans son rapport à Dieu ; en d'autres termes, on considère Dieu non en tant qu'il est infini (ou s'explique en une infinité de modes : la nature naturée), mais « en tant seulement qu'il est la cause pourquoi l'homme existe ». Or Dieu est bien la cause pourquoi l'homme existe ; il est cause de son essence et de son existence. De l'existence de l'homme, cependant, Dieu n'est pas cause immédiate : une médiation intervient, qui est la série infinie des causes déterminantes<sup>5</sup>. Adam est la figure symbolique d'une existence libérée de cette médiation ; Adam, l'Adam d'avant le péché, est l'homme libre, l'homme qui relève de la seule puissance de Dieu, abstraction faite des autres parties de la nature. En un sens, il s'agit manifestement d'une fiction, au sens d'une fiction par simplification<sup>6</sup> ; mais cette fiction est bien fondée, non arbitraire, puisque d'une part elle exprime la condition du mode du point de vue de son être d'essence et que, d'autre part, elle fait voir la fin à laquelle tend le cheminement éthique. La question serait maintenant de savoir comment la fiction peut réellement s'accomplir, comment un homme peut, dans son existence même, ne relever que de la seule puissance de Dieu.

---

<sup>4</sup> Liv. 4, prop. 2, p. 123: "Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres parties".

<sup>5</sup> Id. 1, 28 et scolie

<sup>6</sup> Spinoza traite du statut des abstractions par simplification dans le § 57 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « Il reste encore, ainsi que nous l'avons déjà noté, à traiter des assumptions que l'on fait dans les discussions et qui se rapportent parfois même à des impossibles. Par exemple lorsque nous disons : supposons que cette chandelle qui brûle ne brûle pas, ou supposons qu'elle brûle dans quelque espace imaginaire, c'est-à-dire dans un espace où il n'y a pas de corps... Mais lorsqu'on fait cela, on ne forme pas du tout de fiction... Dans le second cas, on ne fait rien d'autre qu'abstraire ses pensées des corps environnants, afin que l'esprit se porte à la contemplation de la chandelle considérée uniquement en elle-même et en infère ensuite que la chandelle ne porte en elle-même aucune cause de sa propre destruction. Si bien que, s'il n'y avait pas de corps environnants, cette chandelle, et aussi la flamme, demeureraient sans changement ; et autres choses semblables. Il n'y a donc ici aucune fiction, mais des assertions vraies et simples ».

Le scolie de la proposition 68 aborde ensuite la question de l'interdiction divine, impliquée dans le mythe adamique<sup>7</sup>. La lettre 19 la commente ainsi : « l'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit... » Donc l'interdiction est une connaissance, mais une connaissance partielle : celle d'un effet sans sa cause. Cette cause, pour Spinoza, est fondamentalement ontologique, non événementielle : elle se confond avec la constitution ontologique d'un être qui, en tant que partie de la nature, est nécessairement en passion dans l'être, craint de souffrir et de mourir et ne connaît son désir de vivre qu'à travers la crainte de mourir. L'homme connaît les effets empiriques de sa constitution ontologique avant de connaître cette constitution elle-même. Il souffre avant de savoir ce qui, en son être, le voue à la souffrance. C'est pourquoi, sur le plan symbolique du récit de la chute, la conséquence mortelle de l'ingestion du fruit (la crainte de la mort) est connue sans que soit connue la nécessité de l'ingestion elle-même, qui est la dimension ontologique à l'intérieur de laquelle est nécessaire la crainte de la mort. Il apparaît donc que, pour Spinoza, le mythe biblique d'une chute consécutive à la transgression d'un interdit exprime une connaissance juste de l'homme. Car il est vrai de dire que nous naissons libres en Adam, en tant que fils de Dieu, et que nous sommes en Adam voués à la mort, en tant que nous sommes une partie de la nature. Adam est donc le symbole de notre situation : fils de Dieu, perdus dans la nature. La philosophie peut reconnaître dans ce mythe une grandeur qui lui est commensurable, sous la réserve, cependant, qu'elle réinterprète le sens de notre éloignement vis à vis de Dieu : celui-ci ne résulte pas d'un acte du libre arbitre humain (le péché), d'un antagonisme de la volonté humaine et de la volonté divine ; il est ontologique, il est, dans le mode fini, un effet de l'être d'existence. Le mythe nous apprend que nous sommes devenus serfs par notre faute, que notre liberté a été perdue, alors qu'elle est à conquérir par un cheminement éthique naissant du rappel que, perdus dans la nature, nous sommes encore et toujours fils de Dieu.

La connaissance du bien et du mal, révélée dans la chute, nous fait « craindre la mort plutôt que désirer vivre ». Nous rencontrons là un paradoxe caractéristique de la pensée spinoziste : la connaissance du bien et la connaissance du mal sont en un sens la même ; la crainte de la mort et le désir de vivre sont une seule et même chose ; mais cette identité n'exclut pas la différence, et cette différence est d'un enjeu extrême pour l'Éthique. L'existence aliénée, dépossédée de soi, est telle que la connaissance du bien ne lui est donnée qu'à travers la connaissance du mal et que son désir de vivre n'est agissant que sous la forme de la crainte de la mort.

---

<sup>7</sup> Œuvres, 4, 68, p. 286: "...et suivant cette conception, 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, sitôt qu'il en mangerait, il devrait craindre la mort plutôt que désirer vivre..."

Pour le comprendre, on doit se référer aux propositions 63 et 64 du livre 4 de l'*Ethique*. La seconde nous apprend, en rappelant la proposition 8, que la tristesse est la connaissance d'un mal ou le passage à une moindre perfection en tant que nous en avons conscience. Une diminution de notre puissance d'agir survient quand notre corps, rencontrant un autre corps dont la constitution ne s'accorde pas à la sienne, est menacé de destruction. Certaines choses sont véritablement d'une nature contraire, comme le poison et notre corps ; elles ne peuvent « être dans le même sujet dans la mesure où l'une peut détruire l'autre ». D'autres choses, sans être d'une nature contraire, sont cependant contraires sous tel ou tel aspect. Ainsi des hommes qui, spécifiquement identiques, ne sont pas d'une nature contraire, seront cependant contraires et hostiles les uns aux autres s'ils désirent un objet dont la possession ne peut être partagée. D'un point de vue éthique, ces deux cas sont tout à fait différents ; mais l'affection qui survient dans notre corps est dans les deux cas du même ordre : notre puissance d'agir nous est révélée dans sa diminution ; nous connaissons ce qui est mauvais pour nous, et le bon ne nous est connu qu'indirectement, en tant que destruction de ce qui nous nuit. Tel est l'état de péché. Il est une mort, dit Spinoza<sup>8</sup>. Il faut entendre, non la cessation de la vie, mais plutôt le règne de la mort, au sens d'un certain mode de présence de l'homme au tout de l'étant, caractérisé par la crainte d'être détruit et la volonté de détruire.

Cette volonté et cette crainte sont le conatus même, l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être, mais le conatus aliéné, soumis à l'extériorité, à l'ordre des rencontres, ne s'éprouvant lui-même que dans une variation de sa puissance d'agir dont il n'est pas la cause et qui ne dépend pas de lui. Le règne de la mort est donc la situation de l'homme abandonné à l'extériorité<sup>9</sup>.

Comment le chemin éthique permet-il de surmonter cet abandon ? Pour répondre à cette question, nous proposons l'hypothèse suivante : le projet de Spinoza est de démontrer que le salut est possible, dans le mode fini que nous sommes, grâce à une sorte d'échange entre ce qui de notre être relève de l'être d'essence et ce qui de notre être relève de l'être d'existence. Cet échange suppose à la fois une identité et une différence. C'est de cette identité et de cette différence que nous parle la conception spinoziste des rapports de l'âme et du corps.

L'articulation de l'essence et de l'existence est, en effet, chez Spinoza, et selon une tradition qui remonte à Platon, sous la dépendance de l'unité

---

<sup>8</sup> Lettre 19, p. 185: "L'interdiction du fruit de l'arbre consistait donc seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort."

<sup>9</sup> *Ethique*, 4, 37, p. 254: "La différence entre la vertu véritable et l'impuissance se perçoit aisément dès lors, la vertu véritable ne consistant en rien d'autre qu'à vivre sous la conduite de la Raison, l'impuissance consistant seulement en ce que l'homme se laisse passivement conduire par les choses extérieures à lui et déterminer par elles à faire ce que demande la constitution du monde extérieur, et non ce que demande sa propre nature considérée en elle seule."

duelle de l'âme et du corps. Examinons quelques textes dans lesquels Spinoza explicite sa pensée relativement à cette unité duelle.

Dans l'*Ethique*, Spinoza écrit : « Ce qui constitue en premier l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte »<sup>10</sup>. L'être de l'âme humaine est l'être d'une idée ; et cet être n'est actuel qu'en tant qu'idée d'une chose singulière existant en acte. L'existence, c'est-à-dire aussi le pouvoir d'être affecté, le pouvoir de pâtir et d'agir, vient à l'âme (à l'idée que nous sommes en tant que Dieu s'explique par notre essence sous l'attribut pensée) par l'existence de ce dont l'âme est l'idée, c'est-à-dire le corps. En un sens, il est bien vrai que l'existence de l'âme et l'existence du corps sont co-originaires, et l'existence du corps n'a aucune vraie priorité sur l'existence de l'âme ; le parallélisme s'y oppose. Et pourtant « l'inertie »<sup>11</sup> du corps le désigne en quelque sorte comme la scène où apparaît la lourdeur de l'existence. C'est cette priorité phénoménologique, non ontologique, du corps sur l'âme du point de vue de l'existence, que Spinoza veut faire apparaître en éclairant l'actualité de l'être de l'âme, son pouvoir d'être affecté dans l'existence, par l'existence du corps.

Ailleurs<sup>12</sup>, Spinoza écrit : « Je dis cependant en général que plus un corps est apte comparativement aux autres à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'âme de ce corps est apte comparativement aux autres à percevoir plusieurs choses à la fois ». Cette proposition n'établit pas seulement une corrélation entre la puissance d'être affecté du corps et la puissance de penser dans l'âme ; elle montre que la perfection relative de l'âme dans la puissance de penser a sa raison dans la perfection relative du corps dans la puissance d'être affecté. La priorité phénoménologique du corps du point de vue de l'existence réapparaît donc ici, au moment où Spinoza traite de la perfection de l'homme, en tant qu'unité âme-corps. Et en effet cette perfection de l'homme n'est véritablement possible que dans et par l'existence.

Cette perfection cependant suppose quelque chose de plus que la dualité âme-corps ; elle exige un troisième terme. Aussi Spinoza écrit-il dans la proposition 20 : « De l'âme humaine aussi une idée ou connaissance est donnée en Dieu, laquelle suit en Dieu de la même manière et se rapporte à

---

<sup>10</sup> *Ethique*, 2, 11, p. 81

<sup>11</sup> Le corps humain, comme tous les corps, est soumis au principe d'inertie. Cf. le corollaire du lemme 3 faisant suite à la prop. 13 du liv.2: "il suit de là qu'un corps en mouvement se meut jusqu'à ce qu'il soit déterminé par un autre à s'arrêter et qu'un corps en repos reste aussi en repos jusqu'à ce qu'il soit déterminé au mouvement par un autre". Cette inertie a une signification "catégoriale", en tant que le corps est un mode de l'étendue, et "existentielle", en tant que le corps est précisément ce dont l'âme est l'idée. La signification existentielle de l'inertie est aussi fondamentale, et encore plus nettement explicitée dans la philosophie de Leibniz: l'inertie y est en effet à la fois un exemple et un symbole de l'imperfection "originale" du créé en tant que tel.

<sup>12</sup> *Ethique*, 2, 13, scolie, p. 84-85.

Dieu de la même manière que l'idée ou connaissance du corps humain »<sup>13</sup>. Jusqu'alors, notre être était considéré comme constitué de deux dimensions, et voici qu'une troisième intervient : l'idée de l'idée du corps, l'idée de l'âme. L'entrée en jeu de cette troisième dimension peut être justifiée ainsi : l'âme, comme idée du corps existant en acte, est un être objectif ou une essence objective ; elle est, selon son sens d'être, être représentatif, être intentionnel. Et par conséquent, même si l'âme est, selon son sens d'être propre, entièrement différente du corps, qui relève de l'attribut étendue, elle accuse, dans l'existence, et dans la mesure précisément où elle est être intentionnel, idée du corps, une certaine dépendance vis à vis du corps et de l'être formel du corps, qu'elle s'épuise à représenter ; elle s'oublie elle-même, elle s'ignore elle-même, son propre être lui est dissimulé. Nous voyons donc que l'être formel du corps est révélé, porté à la lumière par l'âme, en tant qu'être objectif, mais au prix d'une occultation du sens d'être intrinsèque de l'âme en tant qu'être formel. D'où l'importance de l'idée de l'âme, qui réapproprie l'âme à elle-même : l'être formel de l'âme, son sens d'être intrinsèque, est porté au jour dans cette idée de deuxième degré. En tant qu'idée de l'idée du corps, l'âme est présente à elle-même en représentant le corps, au lieu de représenter seulement le corps : elle se comprend elle-même en comprenant le corps, au lieu de comprendre seulement le corps. C'est bien vers cette lecture que nous conduit le scolie de la proposition 21 du livre 2<sup>14</sup> : « L'idée de l'âme, 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 avec l'objet ». L'être qui est pensé sous le concept d'âme est un être objectif ; cet être objectif a beau ne relever que de l'attribut pensée, il incline l'âme vers l'être formel du corps et la rend oublieuse de son propre sens d'être. Mais l'âme, en tant qu'idée de l'idée du corps, surmonte cet oubli : alors que la puissance de penser de l'âme en tant qu'idée du corps s'épuise à partager la puissance d'exister du corps, l'âme, en tant qu'idée de l'âme, a en partage son propre sens d'être, qui est la puissance de penser. Certes, avoir en partage son propre sens d'être, cela ne soustrait pas l'âme au partage du sens d'être du corps. Mais, remise à sa propre puissance de penser, peut-être l'âme assume-t-elle autrement la condition d'existence qui est la sienne en tant qu'idée d'un corps existant en acte. Là est l'enjeu de l'éthique.

Résumons cette analyse ainsi : examinée en sa constitution ontologique, l'âme comporte deux sens d'être ; en tant qu'idée du corps, être objectif, elle partage le sens d'être du corps, qui relève de l'attribut étendue ;

---

<sup>13</sup> Idem, 2, 20, p.98

<sup>14</sup> *Ethique*, 2, 21 scolie, p.99. Voir aussi *Traité de la réforme de l'entendement*, § 33, p. 26: "...et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Et comme elle est quelque chose de différent de son idéat, elle sera aussi, en elle-même, quelque chose d'intelligible. C'est-à-dire, l'idée, prise dans son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective, et, à son tour, cette autre essence objective, envisagée en elle-même, sera également quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment." L'âme, en tant qu'idée de l'idée est bien révélée en son essence formelle.

en tant qu'idée de l'idée du corps, être formel, elle partage son propre sens d'être, celui qui est le sien en tant qu'elle relève de l'attribut pensée. A la jointure de ces deux sens d'être de l'âme apparaît le projet éthique, que nous allons éclairer en lui-même, à la lumière des premières propositions du livre 5.

La première proposition énonce : « Suivant que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'âme, les affections du corps, c'est-à-dire les images des choses, sont corrélativement ordonnées et enchaînées dans le corps ». Cette proposition est justifiée par le parallélisme, que rappelle le début de la démonstration. Spinoza cite la proposition 7 du livre 2 et les corollaires des propositions 6 et 7 de ce même livre<sup>15</sup>. Le premier de ces corollaires établit que la puissance de penser de Dieu n'a aucune primauté sur sa puissance d'agir : les pensées de Dieu suivent de l'attribut pensée avec la même nécessité et dans le même ordre que les choses étendues de l'attribut étendue. Le corollaire de la proposition 7 établit l'égalité de la puissance de penser et de la puissance actuelle d'agir de Dieu. Il est donc clair que, dans cette première proposition du livre 5, la première partie de la démonstration situe le parallélisme au plan de la totalité de l'étant et en déduit une parfaite réversibilité des termes intervenant dans la formule d'égalité : en Dieu la puissance de penser est égale à la puissance d'agir, ou la puissance d'agir égale à la puissance de penser ; les pensées de Dieu suivent de l'attribut pensée *comme* les choses étendues suivent de l'attribut étendue ; les choses étendues suivent de l'attribut étendue *comme* les pensées suivent de l'attribut pensée. Parallélisme implique réversibilité.

La deuxième partie de la démonstration passe au plan du mode fini, et de nouveau, le parallélisme va impliquer réversibilité ; mais est-ce exactement dans le même sens qu'au plan de la totalité de l'étant ?

La première formulation du parallélisme au plan du mode fini énonce : « de même que l'ordre et la connexion des idées se règlent sur l'ordre et l'enchaînement des affections du corps... ». Ici manifestement l'ordre et l'enchaînement des affections du corps ont la préséance, puisqu'ils donnent à l'ordre et à la connexion des idées leur règle ou leur loi. Cette première formulation du parallélisme est donc très proche, selon l'esprit, des propositions 12 et 18 (la seconde est mentionnée par Spinoza) du livre 2. Et en effet, ces deux propositions ont en commun de faire apparaître une dimension de secondarité de l'âme par rapport au corps. Dans la proposition

---

<sup>15</sup> *Ethique*, 2, 7: "L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses". Corollaire: "Il suit de là que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu". Le corollaire de la prop. 6 avait établi que "Il suit de là que l'être formel des choses qui ne sont pas des modes du penser ne suit pas de la nature divine par la raison qu'elle a d'abord connu les choses; mais les choses qui sont les objets des idées suivent et sont conclues de leurs attributs propres de la même manière et avec la même nécessité que nous avons montré que les idées suivent de l'attribut de la Pensée".



18, Spinoza traite de l'imagination<sup>16</sup>. Le scolie de cette même proposition 18 esquisse la distinction qui est à l'horizon de la démonstration que nous examinons : la distinction entre la pensée selon l'entendement et la pensée selon l'imagination. Celle-ci enchaîne les idées « suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain », celle-là les enchaîne selon l'ordre de l'entendement ou perçoit les choses par leur premières causes.

Puisque le parallélisme est la constitution nécessaire de l'être, il est, pour le mode fini, une situation nécessaire et indépassable : l'âme est l'idée du corps et n'est jamais, en tant qu'elle existe, rien d'autre que cette idée. La condition d'existence la lie indissolublement au corps. Mais que la vie humaine soit régie par le parallélisme ne signifie pas que l'ordre des idées de l'âme doive se régler sans réversibilité sur l'ordre des affections du corps. Que l'âme existe en partageant la puissance d'exister du corps ne signifie pas que sa puissance de penser doive s'identifier entièrement à ce partage et qu'elle soit aveugle à sa puissance de penser. Au contraire : nous découvrons ici le fondement de la différence entre la pensée d'imagination, le premier genre de connaissance, et la pensée adéquate, dont le seuil est l'entrée dans le second genre de connaissance ; ce fondement n'est rien d'autre que la réversibilité des termes du parallélisme ; le cheminement éthique consiste à rendre l'ordre des termes unis par le parallélisme effectivement réversible, de telle sorte que les affections de l'âme ne soient pas enchaînées suivant l'ordre des affections du corps sans que les affections du corps soient enchaînées suivant l'ordre des affections de l'âme. L'éthique consiste à déployer dans l'intégralité de l'existence la puissance de l'entendement (qui s'affirme dans la réversibilité des termes du parallélisme), non à poursuivre le projet contradictoire de délier l'âme du corps.

Pour établir que « l'ordre et la connexion des affections du corps se règlent sur l'ordre et l'enchaînement des pensées et des idées des choses dans l'âme », Spinoza cite en argument la deuxième proposition du livre 3. Que cette proposition soit citée ici peut étonner. Car elle-même et sa démonstration établissent essentiellement qu'il n'y a pas de causalité réelle entre l'âme et le corps ; seul un mode du penser peut déterminer une pensée dans l'âme ; seul un mode de l'étendue peut déterminer un corps au mouvement et au repos. Le scolie formule à nouveau le parallélisme, d'abord au plan de la totalité de l'étant<sup>17</sup>, ensuite au plan du mode fini<sup>18</sup>. On observera que, dans cette présentation du parallélisme au plan du mode fini, le premier rang est donné à « l'ordre des actions et des passions de l'âme », avec lequel concorde l'ordre des actions et des passions du corps. Certes

---

<sup>16</sup> *Ethique*, liv 2, prop. 18, p. 95: "si le Corps humain a été affecté par deux ou plusieurs corps simultanément sitôt que l'âme imaginera plus tard l'un deux, il lui souviendra aussi des autres". Nonobstant le parallélisme, ce qui a lieu dans le corps est la raison de ce qui a lieu dans l'âme.

<sup>17</sup> *Ethique*, liv. 3, prop. 2, scolie: "D'où vient que l'ordre et l'enchaînement des choses est le même, que la Nature soit conçue sous tel attribut ou sous tel autre" (p. 137).

<sup>18</sup> Id : « ...et conséquemment que l'ordre des passions et des actions de notre corps concorde par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'âme ».

cette préséance n'est pas explicitement formulée ; elle ne résulte pas non plus d'une argumentation antécédente ; mais elle est cependant indéniable, par sa conformité à l'esprit de l'ensemble du scolie.

Celui-ci, en effet, souligne la puissance du préjugé, faisant obstacle à la juste compréhension du parallélisme, selon lequel l'âme est capable de mouvoir le corps. Il est clair que Spinoza veut mettre en évidence la puissance de l'âme, et plus exactement la puissance de l'entendement. Mais on ne peut comprendre la puissance de l'âme qu'en comprenant d'abord ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être, c'est-à-dire une puissance de mouvoir le corps. D'où la proposition : « Personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps »<sup>19</sup>, ce qui veut dire : beaucoup d'actions du corps que l'on attribue à une influence de l'âme sur le corps relèvent de la seule étendue. Spinoza veut faire droit à tout ce que le corps peut par lui-même, mais c'est dans l'intention de montrer ce que le corps « ne peut pas faire à moins d'être déterminé par l'âme »<sup>20</sup>. Nous pouvons donc dire que la proposition examinée, sans traiter de la réversibilité des termes du parallélisme, nous y introduit cependant par la critique de la causalité réelle cartésienne : en s'écartant de l'illusoire croyance à un pouvoir de l'âme sur le corps, on peut mettre en évidence le vrai pouvoir de l'entendement, qui est d'assigner sa loi à l'enchaînement des affections du corps, de telle sorte que « l'ordre et la connexion des affections du corps se règlent sur l'ordre et l'enchaînement des pensées et des idées des choses dans l'âme ».

Considérons à présent la proposition 3 du livre 5 : « Une affection qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte ». La démonstration énonce : « Une affection qui est une passion est une idée confuse ». Une affection est une passion quand nous n'en sommes la cause que partiellement, quand notre essence ou notre nature n'en est pas la raison suffisante. Il s'ensuit qu'une passion de l'âme est une idée confuse ou inadéquate, puisqu'elle ne s'explique pas par la seule nature de l'âme dont elle est l'affection. En revanche, ce qui caractérise l'idée claire et distincte ou adéquate, c'est qu'elle s'explique par la seule puissance de penser de l'âme qui la pense. Et la démonstration continue ainsi : « Si donc nous formons de cette affection une idée claire et distincte, il n'y aura, entre cette idée et l'affection elle-même, en tant qu'elle se rapporte à l'âme seule, qu'une distinction de raison (prop. 21, part. 2) et ainsi (prop. 3, part. 3) l'affection cessera d'être une passion ».

« Si donc nous formons... » : la proposition citée commence par énoncer une condition dont la teneur intrinsèque sera examinée un peu plus loin. Auparavant, Spinoza veut établir que l'idée claire et distincte d'une affection passive peut modifier cette affection, la soustraire à sa dimension originellement passive, l'élever au rang d'affection active. A nouveau, on ne peut mieux mesurer l'originalité et la fécondité de la position de Spinoza qu'en l'éclairant par contraste avec Descartes.

---

<sup>19</sup> *Ethique*, 3, 2, p. 137

<sup>20</sup> id. p. 138

Celui-ci écrit, dans la Méditation sixième : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc..., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose un seul tout avec lui. Car si cela n'était, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire et de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur etc..., ne sont autres choses que de certaines façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »<sup>21</sup>.

Dans cette proposition, Descartes veut montrer que nous sommes avec notre corps dans un double rapport : cognitif (« le pilote en son navire ») et pathique (« je lui suis conjoint très étroitement... »). Mais ce qui est le plus remarquable, c'est que ces deux rapports sont sans communication réciproque : le rapport pathique dépend de la notion primitive de l'union de l'âme et du corps et le rapport cognitif de leur distinction substantielle. Il s'ensuit que, chez Descartes, le malade (le rapport pathique au corps) et le médecin (le rapport cognitif au corps) ne peuvent jamais s'identifier, même si, par cas, la double qualité se rencontre dans le même homme. Là surgit la protestation éthique de Spinoza : le dualisme cartésien rend le cheminement éthique impossible. Si celui-ci doit s'accomplir, alors il est nécessaire que l'idée claire et distincte d'une affection de l'âme pénètre en cette affection et la modifie radicalement.

Or, que tel soit bien le cas, Spinoza l'établit en se référant à la proposition 21 du livre 2<sup>22</sup> et en énonçant : « Si donc nous formons de cette affection une idée claire et distincte, il n'y aura entre cette idée et l'affection elle-même, en tant qu'elle se rapporte à l'âme seule, qu'une distinction de raison ; et ainsi, l'affection cessera d'être une passion ». Nous devons donc admettre que :

1/ l'idée d'une affection de l'âme n'est pas 'autre chose' que cette affection, elle n'est pas séparée d'elle, de même que l'idée de l'âme n'est pas autre chose que la conversion de l'âme à sa propre puissance de penser ; et c'est pourquoi elle peut la transformer de l'intérieur et la libérer de sa passivité.

2/ l'idée d'une affection de l'âme n'est pas la réplique tautologique de cette affection ; la puissance de penser est exactement co-extensive à la puissance d'exister, nous ne pensons pas autrement que nous n'existons ; et pourtant, quand la puissance de penser se saisit d'elle-même (dans l'idée de l'idée), elle ne partage pas entièrement le destin du corps, puisque le sens

---

<sup>21</sup> Oeuvres, t. 2, Garnier, p. 492.

<sup>22</sup> *Ethique*, 2, 21, p.98: "Cette idée de l'Ame est unie à l'Ame de la même manière que l'Ame elle-même est unie au corps".

d'être de l'être pensant -ici Descartes avait vu juste- n'est en rien identique au sens d'être de l'être étendu.

La proposition 4 énonce : « Il n'est point d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct ». Ici commence l'examen de la conditionnelle énoncée dans la démonstration de la proposition 3. Le raisonnement de Spinoza est le suivant : toute affection enveloppe la nature du corps affectant et celle du corps affecté. Supposons donc une affection passive qui diminue ma puissance d'agir. L'idée de cette affection est l'idée d'un événement qui ne s'explique pas par la seule nature de mon corps et qui en outre ne convient pas à la nature de mon corps. Ce sera donc une idée confuse. Mais tous les corps conviennent en certaines choses (liv. 2, lemme 2, faisant suite à la prop. 13), et particulièrement les corps qui se rencontrent quand une affection a lieu (liv. 4, prop. 29 : une affection suppose nécessairement quelque chose de commun à l'affectant et à l'affecté). Il est donc toujours possible qu'à l'occasion d'une affection passive qui diminue ma puissance d'agir, je conçoive ce qui du corps qui m'affecte et diminue ma puissance d'agir convient à mon corps. Cette idée, idée de la convenance du corps affectant et du corps affecté, est en moi adéquate, elle s'explique par la seule nature de l'âme qui la pense. Donc, à l'occasion d'une affection passive qui diminue ma puissance d'agir, l'âme forme une idée adéquate, affection active qui augmente ma puissance d'agir.

Puis vient le corollaire : « Il suit de là qu'il n'est pas d'affection de l'âme dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. Une affection de l'âme est en effet l'idée d'une affection du corps (définition générale des affections) et, en conséquence (prop. préc.), doit envelopper quelque concept clair et distinct »<sup>23</sup>. Ce corollaire est fondamental ; c'est lui qui établit la signification éthique du raisonnement de Spinoza. Il établit en effet que la 'prise' du concept clair et distinct sur l'affection s'opère au niveau de l'idée de l'idée. Certes l'idée claire et distincte de la convenance des corps intervenant dans l'événement (la coupure que le couteau fait subir au doigt) ne modifie l'événement ni en tant qu'il est mode de l'étendue (la coupure), ni en tant qu'il est mode de la pensée (la douleur). Mais elle peut au moins modifier la résonance en moi de l'événement, et particulièrement la haine qu'il suscite, lorsque, par cas, j'attribue à la cause de l'affection passive une intention de me nuire. Ainsi, lorsque l'âme double l'idée (confuse) d'une affection (passive) par une idée claire et distincte (qui n'est rien d'autre que l'idée du 'noyau' de convenance des corps intervenant dans la production de l'affection), l'affection passive en est modifiée, elle tend à devenir une affection active, puisqu'il n'y a, entre l'idée et l'idée de l'idée, qu'une distinction de raison. Tel est le remède, le seul remède à donner aux affections passives et surtout à celles d'entre elles qui diminuent ma puissance d'agir : former de ces affections des idées claires et distinctes, « connaître ses affections, sinon absolument, du moins en partie », en

---

<sup>23</sup> Id. p. 308

pensant ce qui, en toute rencontre des corps, est commun aux corps qui se rencontrent et convient à leur nature.

On comprend par là que la doctrine du parallélisme ne rende pas indifférent l'ordre des termes liés par la concordance entre les modes de l'étendue et les modes de la pensée. Il n'est pas indifférent que l'ordre et la connexion des idées se règlent sur l'ordre et la connexion des affections du corps ou qu'à l'inverse l'ordre et la connexion des affections du corps se règlent sur l'ordre et la connexion des pensées. Quand la connexion des idées se règle sur la connexion des affections du corps, notre pensée est enfermée dans la connaissance du premier genre ou connaissance d'imagination. La façon dont nous pensons est le reflet de la façon dont nous existons ou plus précisément elle porte la frappe de l'acte d'exister, de l'enchaînement à l'extériorité que comporte, pour le mode fini, l'acte d'exister en tant que tel ; notre connaissance est pour ainsi dire grevée d'existence. Lorsqu'en revanche la connexion des affections du corps se règle sur l'ordre et la connexion des idées, nous pensons et nous existons selon notre puissance. La charge de l'existence ne nous détourne pas de notre propre être ; nous sommes auprès des choses comme auprès de nous-mêmes.

Spinoza éclaire le sens éthique de la réversibilité des termes conjoints dans le parallélisme des affections du corps et des affections de l'âme en opposant ambition et moralité, dans le scolie de la quatrième proposition du cinquième livre de l'*Ethique*. Il y rappelle d'abord que « c'est un seul et même appétit par lequel l'homme est dit également bien actif et passif ». Affection passive (l'ambition) et affection active (la moralité) ont une seule et même source qui est le conatus, le désir de persévérer dans son être. Il s'ensuit que jamais la moralité n'est acquise contre l'ambition ; elle n'est pas une éradication de l'ambition ; elle n'est pas la victoire du bon principe contre le mauvais principe. Il faut dire plutôt que la moralité est l'ambition métamorphosée par le passage de la passivité à l'activité.

L'ambition, en effet, est une affection passive ; elle est la forme que prend le conatus chez celui qui ne connaît de l'autre que sa différence, qui redoute cette différence comme une menace permanente de dépossession de soi, et qui cherche à abolir cette différence menaçante en conformant par la violence l'autre à lui-même et à sa façon d'être personnelle. L'affirmation de soi de l'ambitieux est foncièrement négatrice ; tout son projet est de nier le non-soi, ce qui implique qu'en dernier ressort le non-soi ait la maîtrise du soi. L'ambition est donc l'affirmation d'un soi aliéné à l'extériorité du non-soi. En revanche, dans la moralité, l'affirmation du soi est affirmative, elle est une expression du conatus libérée de la menace de l'extériorité et de la peur de la mort. Pour l'homme moral, l'extériorité a cessé d'être le règne de la différence sans l'identité ; en ce qui est différent, l'homme moral voit ce qui est même, dans le non-soi, il aperçoit son propre soi. Il n'y a plus pour lui de rupture entre ce que le monde, la totalité de l'étant, et sa propre nature exigent de lui. En se soumettant à la loi du monde, c'est à sa propre loi qu'il se soumet ; ses actes sont vraiment siens, il agit sans réagir.

De ces analyses, il résulte que dans l'existence de l'homme ambitieux, aliéné à l'extériorité, l'ordre et la connexion des affections dans l'âme se règlent sans réversibilité sur l'ordre et la connexion des affections du corps. L'ordre des rencontres de son corps et des autres corps, qui est contingent, sinon en lui-même, du moins relativement à son essence (puisque jamais l'essence d'un mode fini n'explique par elle seule ses rencontres avec les autres modes finis) régit toute sa façon d'exister et de penser : il n'existe ni ne pense selon soi. L'homme moral, lui, rend le parallélisme réversible. Il est vrai que, pour lui comme pour l'ambitieux, l'ordre des affections dans l'âme se règle sur l'ordre des affections du corps : sa qualité d'homme moral ne le soustrait pas à la condition d'être exposé à l'extériorité, à la différence, et en dernier ressort, à la mort. La rencontre d'un corps dont le rapport ne se compose pas avec le sien ne peut manquer d'éveiller en l'âme, avec la diminution de la puissance d'agir, une affection de tristesse. Mais à la différence de l'ambitieux, il ne s'identifie pas entièrement à cette affection de tristesse que suscite l'épreuve de l'incompatibilité, parce qu'il est capable de compenser, par la pensée de l'identité, de la communauté, et par une façon d'exister accordée à cette pensée de la communauté, l'affection passive que produit l'ordre des rencontres. La joie corrélative de l'activité le soustrait, autant qu'il est possible, à la tristesse accompagnant la diminution de la puissance d'agir. L'ordre et la connexion des affections du corps se règlent sur l'ordre et la connexion des affections de l'âme.

Quelles sont, dans ces conditions, les conditions ontologiques de possibilité du passage de l'ambition à la moralité ?

La première de ces conditions est le double lien, identité et différence, de l'âme et du corps. On doit observer - et cette observation est seule capable de rendre intelligible la pensée éthique de Spinoza - que l'âme a beau être l'idée d'un corps existant en acte, et rien d'autre, cette 'condition', qui impose à l'âme de partager le destin du corps, ne porte aucun préjudice à la différence et à l'autonomie de leur façon d'être respective. Au corps appartient une préséance dans l'ordre de l'existence ; c'est à travers l'être corporel que nous éprouvons ce qu'exister veut dire ; l'être d'existence ne peut être assumé et compris, pour le mode fini que nous sommes, qu'à travers l'être corporel. Nous avons désigné cette situation par la notion d'une priorité phénoménologique, non ontologique, de l'âme par rapport au corps du point de vue de l'existence. Or la condition d'existence est une condition de séparation. L'être d'existence, disent les *Pensées métaphysiques* est l'essence même des choses en dehors de Dieu<sup>24</sup>. L'être corporel, dans la mesure où il révèle l'existence, implique une condition de différence, d'individuation, de séparation et d'esseulement dans la nature ou la totalité de l'étant.

---

<sup>24</sup> *Pensées métaphysiques*, Garnier, t. 1, p.342 : « En premier lieu l'être de l'essence n'est rien d'autre que la façon dont les choses créées sont comprises dans les attributs de Dieu;...enfin, l'être de l'existence est l'essence même des choses en dehors de Dieu et considérée en elle-même et il est attribué aux choses après qu'elles ont été créées par Dieu ».

A l'âme appartient le pouvoir qui lui est propre de partager la puissance d'exister du corps (et la différence appartenant ontologiquement à la façon d'exister du corps) et d'avoir également en partage son propre sens d'être, le pouvoir de penser, et surtout le pouvoir de penser ce qui est commun, les notions communes qui rassemblent la diversité en unité. Dans la mesure où elle partage la puissance d'exister du corps, l'âme est capable d'être un 'soi' ; elle est capable d'ipséité ; dans la mesure où elle partage son propre sens d'être, qui est la puissance de penser, l'âme est capable d'élever l'ipséité, à laquelle elle est livrée par l'existence, à la totalité de l'étant ; elle est capable d'élever son propre soi jusqu'au soi de l'être et d'être ainsi libérée de la menace de l'extériorité.

Le corps a été éclairé au jour du pouvoir de la différence ; l'âme a été éclairée au jour du pouvoir de l'identité. Cette dissymétrie ne fonde à la rigueur aucune supériorité de l'âme sur le corps, comme si le sens d'être de la première était d'une façon ou d'une autre supérieur au sens d'être du second. En effet, l'âme n'est capable de la différence (qui n'est ontologiquement possible que dans l'existence) que par le corps ; si elle n'était pas l'idée d'un corps existant en acte, l'âme demeurerait un être inchoatif, incapable de s'élever à la plénitude de son sens d'être ; l'identité sans la différence n'est pas capable d'ipséité. Et en outre le corps, dans la mesure où l'ordre et la connexion de ses affections se règlent sur l'ordre et la connexion des affections de l'âme, s'accorde à l'identité ; nos actes, notre façon d'exister, sont accordés à la communauté, la communauté politique, mais aussi la communauté ontologique dont participe tout étant, en tant qu'il est une partie de la puissance de la nature ou de Dieu. Le corps rend l'unité âme-corps capable de différence ; l'âme rend l'unité âme-corps capable d'identité.

La deuxième condition ontologique de possibilité du passage de l'ambition à la moralité est le double lien (identité et différence) de l'essence et de l'existence. En Dieu, essence et existence sont identiques. Dieu existe par la seule vertu de son essence. Dans le mode fini, elles se séparent, puisque l'essence d'un mode fini n'est pas la raison de son existence. Mais cette séparation n'est pas une scission. Toute la pensée éthique consiste au contraire à établir que la condition d'extériorité, c'est-à-dire l'éloignement par rapport à Dieu ou l'unité de la nature, accompagnant l'être d'existence, n'exclut pas une intériorité à Dieu ou à l'unité de la nature, impliquée dans l'être d'essence. Le retour, à même l'existence, de l'extériorité de l'existence dans l'intériorité de l'essence, tel est le sens du cheminement éthique.

Ce retour exige d'abord l'abandon du dualisme cartésien. Le cheminement éthique suppose que l'âme et le corps partagent leur sens d'être respectif. Parce que l'âme partage, en tant qu'idée du corps, l'être corporel, le corps peut partager le sens d'être de l'âme, à la condition du moins que celle-ci se soit saisie, en tant qu'idée d'idée, de son sens d'être intrinsèque, et puisse ainsi le communiquer au corps, c'est-à-dire à l'existence intégrale. Nous devons penser comme nous existons pour pouvoir exister comme nous pensons. Ce qu'abandonne Spinoza, en abandonnant le dualisme cartésien, c'est surtout le modèle de causalité qui

sous-tend la représentation cartésienne des rapports de l'âme et du corps : la causalité transitive. Descartes savait certes que nous ne sommes pas logés en notre corps comme un pilote en son navire ; mais cette impossibilité, fondée dans l'union de l'âme et du corps, ne rend pas caduque le modèle de la causalité transitive : la situation du pilote demeure pour Descartes exemplaire ; 'piloter' son corps, tel est peut-être l'idéal des *Passions de l'âme*, idéal que réalise, *mutatis mutandis*, le Dieu cartésien, en 'pilotant' le monde.

Spinoza substitue au modèle cartésien de causalité transitive le modèle de la causalité immanente. Ce concept a été élaboré rigoureusement, dans l'antiquité, par Aristote, aussi bien dans ses réflexions sur la *phusis* que dans ses réflexions sur la *praxis*. Et si le grand ouvrage de Spinoza a pour titre *Ethique*, si une pensée dans laquelle le mot nature est le nom suprême de l'étant considéré en sa totalité se déploie en une éthique, c'est parce que la reprise historique que Spinoza a faite du concept aristotélicien de causalité immanente impliquait une proximité, fondée précisément dans leur commune appartenance au champ de la causalité immanente, de l'auto-production de l'être naturel et de l'auto-production de l'être raisonnable.

Le retour, à même l'existence, de l'extériorité de l'existence dans l'intériorité de l'essence comporte une seconde condition, qui va montrer à nouveau pourquoi la connaissance, et l'âme, en tant qu'agent connaissant, sont les réquisitions fondamentales du cheminement éthique. Cette condition est une compréhension nouvelle de l'idée de perfection.

L'idée de perfection, dans le sens classique que lui a donné Aristote, a toujours pour limite de validité le genre d'être dont relève l'individu que l'on qualifie comme parfait ou non parfait. Aristote parle ainsi d'un parfait musicien ou d'un parfait joueur de flûte ; le genre dont relève l'individu qualifié est toujours l'horizon du jugement qui se prononce sur son degré de perfection. Spinoza refuse l'usage aristotélicien de l'idée de perfection, mais retient l'idée de perfection, en lui faisant subir une double radicalisation :

1/ En direction du singulier ; la perfection doit être considérée comme un prédicat de tout étant, quel qu'il soit<sup>25</sup>. La pensée de Spinoza est très nette : ce que l'on doit appeler parfait, ce n'est pas l'être imaginaire que je me représente dans une idée générale normative (le parfait joueur de flûte) mais le *tode ti*, chaque être réel, en tant qu'il est. La perfection est un prédicat de l'étant dans la singularité de son être incomparable et divin.

2/ En direction de l'universel : si chaque étant est parfait, c'est parce que la perfection est un prédicat de l'être comme tel. Spinoza fait de l'idée de perfection un usage qui l'émancipe des limites du genre, de telle sorte qu'elle devient un opérateur universel de comparaison des êtres de la nature, à partir du seul fondement de leur commune appartenance au genre

---

<sup>25</sup> *Court Traité*, 1, 7, GF, p. 72 : "Dieu ne peut pas omettre de faire ce qu'il fait; il a créé chaque chose si parfaite qu'elle ne peut l'être davantage." Id. p. 75 : "Tous les êtres et tous les ouvrages qui sont dans la nature sont parfaits".



généralissime, le genre de l'être<sup>26</sup>. Et nous allons nous trouver ici dans une situation très paradoxale : Spinoza a des mots très durs pour le jugement de perfection générique ou supra-générique. Et il écrit ainsi dans la lettre 19, parlant du mal compris comme privation : « Cette appellation a pour origine l'habitude où nous sommes de joindre ensemble tous les individus du même genre, par exemple tous ceux qui ont la forme extérieure de l'homme, de donner de ce genre une définition que nous croyons convenir à tous et de juger ensuite que tous sont également aptes à la perfection la plus haute que nous puissions déduire de cette définition. Quand nous en trouvons un dont les œuvres sont en désaccord avec cette perfection, nous disons qu'il en est privé et qu'il s'écarte de sa nature ; nous ne le ferions pas si nous n'avions commencé par le comprendre dans cette définition et ne lui attribuons pas arbitrairement une nature conforme à elle ». Et nonobstant cette sévère critique, Spinoza confère incontestablement à l'idée de perfection une signification éthique dans la Préface de la quatrième partie de l'*Ethique*<sup>27</sup>. Et en outre, comme nous l'avons remarqué, il l'étend au delà du genre aristotélicien jusqu'au genre de l'être. N'y a-t-il pas là une véritable contradiction ?

Non, la pensée spinoziste est entièrement cohérente. L'idée générale d'homme est et reste inféconde. Comme le dit Spinoza dans la proposition 40 du livre 2, cette idée dépend pour chacun de la disposition de son corps ; pour l'un, ce sera un animal doué du rire, pour l'autre un animal parlant, etc.

---

<sup>26</sup> Lettre 19, p.183: "on peut même comparer Adam à une infinité d'autres objets, tels que des pierres ou des troncs d'arbre qui seraient beaucoup plus parfaits eu égard à cette décision si elle se rencontrait en eux." Dans la Préface de la 4<sup>e</sup> partie de l'*Ethique*, Spinoza rappelle l'usage aristotélicien: "La perfection donc et l'imperfection ne sont, en réalité, que des modes de penser, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre, à cause de quoi j'ai dit plus haut (Déf. 6, p. 2) que par perfection et réalité j'entendais la même chose." Il le rappelle, tout en s'en démarquant implicitement, au nom d'un usage commun : "Nous avons coutume, en effet, de ramener tous les individus de la Nature à un genre unique appelé genre généralissime, autrement dit à la notion de l'Etre qui appartient à tous les individus de la Nature absolument. En tant donc que nous ramenons les individus de la Nature à ce genre et les comparons entre eux, et dans la mesure où nous trouvons que les uns ont plus d'entité ou de réalité que les autres, nous disons qu'ils sont plus parfaits les uns que les autres, et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui, telle une limite, une fin, une impuissance, enveloppe une négation, nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre Ame pareillement à ceux que nous appelons parfaits, et non parce qu'il leur manque quelque chose qui leur appartienne ou que la Nature ait péché. Rien en effet n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité d'une cause efficiente arrive nécessairement".

<sup>27</sup> p. 219: "Bien qu'il en soit ainsi, cependant il nous faut conserver ces vocables. Désirant en effet former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables dans le sens que j'ai dit..."

Il est impossible de fonder sur une telle instabilité une règle éthique universelle. Une fiction ne peut être le fondement de l'Éthique. Et c'est ici que la remontée, au delà du genre aristotélicien, vers le genre généralissime, le genre de l'Être, va se révéler très féconde. Car pour offrir à la praxis un modèle éthique, il faut remonter jusqu'au genre de l'être, à la hauteur duquel seul nous devenons capables de penser l'être, non l'étant, à quelque niveau de généralité que ce soit, mais l'être même, l'essence de l'être, et de la comprendre comme puissance d'agir. C'est à la hauteur du genre de l'être que nous comprenons que l'essence de l'être n'est identifiable ni à l'essence de l'étant (l'essence de l'étant singulier est immuable et incomparable, et l'essence du genre est toujours plus ou moins fictive), ni à son existence (car l'existence d'un mode fini dépend toujours moins de ce mode que du 'contexte modal' dont il relève), mais consiste dans la puissance d'agir. La puissance d'agir consiste d'une façon générale dans un certain rapport de l'essence et de l'existence, elle est une reprise de l'extériorité de l'existence dans l'intériorité de l'essence, une affirmation de l'intériorité de l'essence dans l'extériorité de l'existence. Dès lors, le modèle régulateur de la praxis éthique, le « modèle de la nature humaine », dont parle la Préface du livre 4 de *l'Éthique*, ce n'est pas une idée générale quelconque de l'homme, c'est l'idée d'un homme qui comprend l'essence de l'être et *existe* dans cette compréhension, en tendant à accroître sa puissance d'agir par la concorde avec son semblable. Un tel concept de la nature humaine ne détourne pas, quand il est pris pour modèle éthique, l'étant singulier de sa singularité, puisqu'il ne demande à chacun rien d'autre que d'être l'étant qu'il est selon l'essence de l'être ou dans la clarté de l'essence de l'être. Et c'est pourquoi aussi il n'y a nulle contradiction entre l'idée d'une perfection singulière intrinsèque de l'essence et l'idée d'une perfection universelle, représentée dans un modèle de la nature humaine. Le modèle éthique universel n'exige de personne, ce qui serait impossible et insensé, qu'il échange son essence singulière contre une autre ou bien renonce à sa singularité au profit de l'universel générique. Il demande seulement à chacun d'être, dans la clarté de l'essence de l'être : soi. Être dans la clarté de l'essence affirmative de l'être, cela s'énonce comme joie et amour. La joie peut être pensée comme « passage du non-être à l'être »<sup>28</sup> ou bien comme passage d'une moindre à une plus grande perfection<sup>29</sup>.

La pensée éthique de Spinoza est originale et féconde par deux traits : l'un est, comme nous venons de le voir, le lien entre éthique et ontologie ; le second, sur lequel nous allons revenir pour terminer, concerne l'implication positive de la corporéité dans le cheminement éthique. Son originalité apparaît nettement par contraste avec Descartes.

Spinoza a pensé que la conception cartésienne du rapport de l'âme et du corps est à la fois inintelligible théoriquement et inféconde pratiquement. Le sens fondamental de sa critique apparaît avec une grande netteté dans la préface du cinquième livre de *l'Éthique*. Il écrit : « Je voudrais, de plus,

---

<sup>28</sup> *Court Traité*, ch. 26, § 7, prop. 2.

<sup>29</sup> *Éthique*, 3, 11, scolie

savoir combien de degrés de mouvement l'Ame peut imprimer à cette glande pinéale et avec quelle force la tenir suspendue »<sup>30</sup>. Evidemment cette question n'appelle, pour Spinoza, aucune réponse. Il est impossible de le savoir ; dans la mesure où il n'y a « nulle commune mesure entre la volonté et le mouvement, il n'y a aucune comparaison entre la puissance ou les forces de l'âme et celles du corps »<sup>31</sup>. Que résulte-t-il de cette incommensurabilité ? Rien ne peut nous assurer que « les mouvements des passions que nous avons joints étroitement à des jugements fermes ne peuvent pas en être disjoints par des causes corporelles »<sup>32</sup>. Je dois toujours craindre que les mouvements des passions bonnes, par exemple la disposition corporelle correspondant au courage, que nous avons joints par volonté et exercice à la représentation du danger, ne soient brusquement et imprévisiblement annihilés par le retour de la liaison première, celle qui enchaîne la fuite à la perception du danger. Puisqu'il est impossible de savoir « combien de degrés de mouvement l'âme peut imprimer à cette glande pinéale »<sup>33</sup>, puisqu'on ne connaît aucune règle permettant de déterminer, selon la formule leibnizienne, « quel degré de vitesse un esprit peut donner à un corps », on est toujours en droit de craindre que des causes corporelles ne renversent la disposition acquise par la volonté.

D'où la fragilité, chez Descartes, de la maîtrise des passions, fragilité dont témoigne encore le statut paradoxal de la folie. Descartes écrit dans une lettre à Elisabeth<sup>34</sup> : « Souvent l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre » ; et dans une lettre à Arnauld<sup>35</sup> : « Il me semble qu'il est très vrai de dire que, pendant que l'âme est unie au corps, l'âme ne peut en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les sens font sur elle, lorsqu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs, soit intérieurs ». Et pourtant l'article 41 de la première partie des *Passions de l'âme*<sup>36</sup> affirme que « la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte ». On voit donc apparaître un abrupt contraste entre la condition que la volonté doit à l'institution de la nature qui unit l'âme au corps et la condition qu'elle doit à sa nature ou son essence, qui la rend indépendante en droit du corps. Et ces deux conditions ne communiquent pas l'une avec l'autre ; aussi la volonté est-elle livrée à une toujours possible négation de sa nature par la nature, une négation avec laquelle elle ne peut jamais vraiment s'expliquer et qu'elle ne peut jamais définitivement surmonter.

Si nous comparons Descartes et Spinoza, nous voyons que Descartes a voulu délimiter strictement le site des passions de l'âme, afin d'en distinguer et d'en libérer un domaine d'action ou de spontanéité pures. D'où viennent

---

<sup>30</sup> *Ethique*, livre 5, préface, p. 305

<sup>31</sup> Idem

<sup>32</sup> idem

<sup>33</sup> Idem

<sup>34</sup> Lettre à Elisabeth du 1<sup>er</sup> sept. 1645, Alquié, t. 3, p. 599.

<sup>35</sup> Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, Alquié, t. 3, p. 860.

<sup>36</sup> *Passions de l'âme*, Alquié, t. 3, p. 985.

les passions de l'âme ? Même si l'article 17 des *Passions de l'âme*<sup>37</sup> propose une acception large de l'idée de passion, consistant à identifier perceptions et passions, l'acception précise et étroite consiste à lier passions de l'âme et corporéité<sup>38</sup>. Il en résulte que l'âme n'est pas, chez Descartes, passionnée en raison de sa nature intrinsèque ; elle est passionnée ou passionnable en raison de sa dépendance factuelle vis à vis du corps. Il n'y a pas, dans l'âme, d'inertie naturelle ou acquise, et tout ce qui, en elle, relève de l'inertie est dû à sa liaison au corps : si, dans l'âme, certaines passions (par exemple l'effroi qui fait prendre la fuite) sont enchaînées à certaines perceptions (la vue du danger), c'est parce que les mouvements correspondants sont enchaînés dans le corps. La raison des passions de *l'âme* est la passivité du *corps*. Et cette situation soustrait l'âme à la possibilité de s'expliquer avec la passion comme avec une dimension intérieure ou intrinsèque de son être. Soustraite à cette possibilité, l'âme est liée ou livrée à ce qu'elle ne veut pas reconnaître comme provenant de son propre fond. Et c'est pourquoi la causalité corporelle peut toujours et imprévisiblement renverser la sagesse résultant du travail de l'âme sur le corps en vue de la maîtrise des passions. Spinoza, lui, procède tout autrement : il comprend la passion comme une dimension intrinsèque de l'âme ; l'âme est passionnable dès lors qu'elle a reçu, en tant qu'idée d'un corps existant en acte, l'être d'existence ; elle est passionnable du fond même de son être, en tant que mode fini. Donc Spinoza approfondit en un sens la prise de la passion sur l'âme ; mais par là même aussi il libère la possibilité d'une explication de l'âme avec la passion et la conquête d'une liberté qui ne soit pas toujours sous la sourde menace d'une révolte de la corporéité. L'approfondissement de la finitude conduit paradoxalement au règne de la liberté.

---

<sup>37</sup> Idem, p. 966: "Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles".

<sup>38</sup> idem, art. 2: "...en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous".