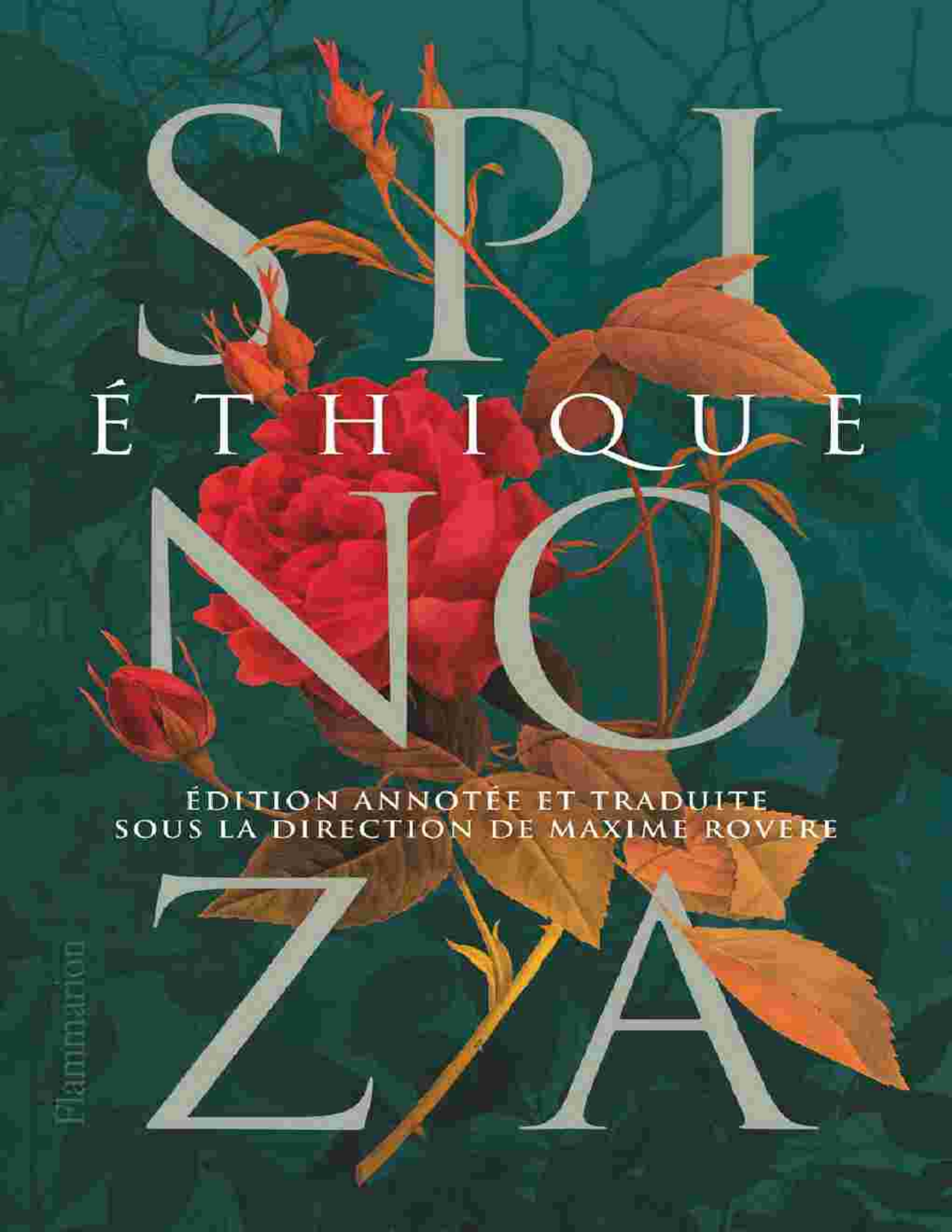
SPINOZA

ÉTHIQUE

ÉDITION ANNOTÉE ET TRADUITE
SOUS LA DIRECTION DE MAXIME ROVERE



Flammarion

SPINOZA

ÉTHIQUE

ÉDITION ET TRADUCTION DE MAXIME ROVERE

Flammarion

NOTES DE FILIP BUYSE, RUSS LEO, GIOVANNI LICATA,
FRANK MERTENS, MAXIME ROVERE
ET STEPHEN ZYLSTRA

Spinoza

Éthique

Notes de Filip Buyse, Russ Leo, Giovanni Licata, Frank Mertens, Maxime Rovere et Stephen Zylstra

Édition et traduction de Maxime Rovere

Flammarion

© Flammarion, 2021

ISBN Numérique : 9782080205179
ISBN Web : 9782080268297
Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 9782081513839

Ouvrage composé et converti par Pixellence (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

« Vous voulez être philosophe ? Commencez par être spinoziste ; vous ne pouvez rien sans cela. » Hegel
« Je me livrai à cette lecture et pensai, tandis que je plongeais en moi-même, que je n'avais jamais compris aussi clairement le monde. » Goethe

Maxime Rovere est chercheur indépendant en philosophie, associé à l'IRHIM-ENS de Lyon. Ancien élève de l'ENS et de l'École du Louvre, il a enseigné l'histoire de la philosophie à l'ENS de Lyon et à l'Université PUC de Rio de Janeiro (Brésil).

Éthique

PRÉSENTATION

> « Ça semble ravissant, dit-elle quand elle eut fini de lire, mais c'est plutôt dur à comprendre ! (Elle n'aimait pas avouer, même à elle-même, qu'elle n'y comprenait rien du tout, vous voyez.) D'une certaine manière, j'ai l'impression que ça me met des idées plein la tête – seulement, je ne sais pas vraiment lesquelles ! »
>
> Lewis Carroll,
> *De l'autre côté du miroir et ce qu'Alice y trouva*

Ce livre vous apparaît auréolé de mystère et de gloire. Les références que nos contemporains ne cessent d'y faire – en politique[1], en neurologie[2], en sociologie[3], dans les arts[4], dans les sciences de l'éducation[5] ou en écologie[6]… – tintent en permanence à vos oreilles. Leurs trompettes et leurs clochettes font de l'*Éthique* de Bento[7] de Spinoza (1632-1677) un monument bien fait pour impressionner, voire pour effrayer les intelligences les mieux trempées. En vous approchant un peu, vous devinez qu'un peuple d'officiants y circule, pas seulement universitaires, qui parlent des langues inconnues au commun des mortels. Approchez-vous encore. Vous verrez que leur travail, bien qu'il contribue à sacraliser cette grande œuvre, n'est pas censé vous exclure ; il a principalement pour objectif de comprendre, de vous faire comprendre à votre tour et désirer comprendre. Comprendre quoi ? Dieu, vous-mêmes et les choses. Allons, ce n'est pas parce que c'est ambitieux que c'est nécessairement hors de portée.

Comme son audace n'admet aucune mesure, cet étrange ouvrage de philosophie, écrit au long de quinze années (v. 1660-1675) sur le modèle d'un traité de géométrie, a inspiré depuis sa publication (prévue en 1675, puis retardée jusqu'à la mort de l'auteur en 1677) autant d'amour que d'horreur, autant de haine que d'idolâtrie. On y parle de Dieu à toutes les

pages, mais on a surnommé l'auteur le « prince des athées [8] » ; on y affirme que tout est déterminé, mais chacun sait qu'il contient des idées émancipatrices ; il semble d'une abstraction éthérée, mais ses lectrices et lecteurs disent qu'il a transformé leur quotidien. Casanova, Goethe, Hegel, Nietzsche, Freud, Einstein, Borges ou Deleuze ont pu se réclamer de Spinoza, mais lui trouvait absurde qu'on se réclame de quiconque. Honoré de Balzac a commencé une traduction de l'*Éthique*, George Eliot a terminé la sienne en langue anglaise [9]. Avec cela, les premiers lecteurs de ce livre ont tout simplement déclaré qu'ils n'y comprenaient rien [10].

Car l'évidence est là : ces *Éléments* d'éthique imités d'Euclide sont d'un aspect si étrange qu'il ne suffit pas de les prendre en main pour s'en servir. Ce livre pas comme les autres a été conçu pour que sa lecture *force* en vous des pensées coulées dans le moule contraignant de la géométrie, ce qui constitue en soi une expérience unique, où vos propres contenus de conscience sont mis à l'épreuve d'idées rarement familières, souvent contre-intuitives et, en définitive, profondément bouleversantes. Par quelle habile manipulation des pouvoirs infantilisants ont-ils pu vous convaincre que cette lecture était *trop difficile* pour vous ? que cette expérience n'était pas faite pour vous ? Si elle ne s'adressait pas à vous, à toutes celles et tous ceux qui sont capables de lire un livre, elle ne s'adresserait à personne.

Un principe : l'intellectualisme collégial

Que faut-il savoir pour aborder ce texte ? Dans une introduction, il est généralement utile de dire un mot de l'auteur et du contexte historique. Pourtant, les éléments biographiques doivent être abordés ici avec une précaution inhabituelle. En effet, si Spinoza a demandé à ses amis de ne pas écrire son nom sur la couverture du livre [11], s'il se moque des écrivains qui courent après la gloire [12], s'il désigne sans ambiguïté la pensée de l'*Éthique* comme « notre philosophie [13] », cela peut, certes, être attribué à la modestie d'un homme au cœur d'autant plus noble qu'il ne revendique rien pour lui-même ; mais ce serait manquer le fait que sa position tient à deux raisons objectives, dont l'une renvoie à des principes, et l'autre à des pratiques, précis et explicables. Pour les éclairer, il vaut la peine d'inscrire ces raisons dans l'histoire, et cela tombe bien : on pourra dire l'essentiel de Spinoza et

de ses amis sans trahir leur projet. Chemin faisant, on verra émerger la philosophie qui anime cet ouvrage à la confluence de quatre grandes traditions : les philosophies cartésiennes, les philosophies juives, les pratiques d'exégèse chrétiennes et les rationalismes néerlandais.

Le principe qui explique le peu de pertinence d'un résumé de la vie de Spinoza tient à une conception de la vérité tout à fait originale, complètement collective, à laquelle plusieurs savants du XVIIe siècle furent très attachés. Selon cette conception, certaines de nos idées possèdent la propriété d'être absolument *indubitables*. Le français René Descartes (1596-1650), un moment émigré en Hollande, en a livré une démonstration originale dans ses *Méditations métaphysiques* (1641) : à partir de l'idée selon laquelle je ne peux pas douter de la vérité de ma propre existence (« je pense, donc je suis[14] »), il a proposé de nouveaux critères scientifiques. Pour être *indubitablement* établie, une idée doit répondre à des exigences de clarté et de distinction évaluées par l'intellect, et par lui seul. Ainsi, du point de vue de la science, peu importent les textes sacrés (car les Écritures enseignent la foi et non les sciences), peu importent les auteurs qui font autorité, grecs, latins, arabes, ecclésiastiques ou scolastiques (car seule l'expérience peut démentir une théorie), peu importent les jolies manières d'écrire (car les métaphores et le *pathos* nous égarent facilement), peu importent enfin les catégories philosophiques en usage (car nous devons simplifier les choses et les manières de les décrire jusqu'à ce qu'elles nous deviennent claires et distinctes). Le seul point qui importe, en somme, pour faire de cette « nouvelle philosophie » le soubassement des sciences est l'application d'une méthode qui soit la plus simple, la plus pure, la plus proche possible du fonctionnement de « l'entendement seul[15] ». Par opposition à la logique néoaristotélicienne, Descartes et ses amis, comme le mathématicien Frans Van Schooten (1615-1660) à Leyde, appellent cette méthode la « mathématique universelle », *mathesis universalis*[16].

Parmi ceux qu'on appelle des « cartésiens » à l'université de Leyde, certains étudiants, unis par leur commun « amour pour la vérité[17] », veulent appliquer cette exigence d'indubitabilité à tous les objets de la « philosophie naturelle » : Lodewijk Meyer (1629-1681) s'intéresse à la physique, Johannes Bouwmeester (1634-1680) à la médecine, Adriaan Koerbagh (1633-1669) au droit, son frère Johannes Koerbagh (1634-1672) à la théologie, Niels Stensen dit Nicolas Sténon (1638-1686) à l'anatomie,

Bento de Spinoza (1632-1677) à la géométrie. Qui est ce Spinoza ? Un jeune professeur de philosophie qui, vers 1660, donne des cours chez lui, à quelques heures de marche de l'université. Élevé comme un marchand typique de l'esprit multiculturel d'Amsterdam, grandi dans la communauté portugaise puis banni par les institutions juives en 1656 en raison d'un imbroglio à la fois juridique, économique et théologique dont elles ont le secret [18], il s'est installé dans le village de Rijnsburg à une date inconnue. Pour ce jeune enseignant, le terme « mathématique » au singulier ne renvoie pas à une discipline divisée en algèbre et en géométrie ; il désigne toute connaissance qui parvient à l'indubitable en associant des définitions claires à des déductions simples, ce qui permet d'en dégager une « certitude mathématique [19] ». Sur ce point, son référent est donc moins les *Éléments de géométrie* d'Euclide que les *Principes* de Descartes.

Sauf que ces jeunes gens, dès leurs premières recherches, décèlent des failles jusque dans la philosophie de Descartes. Bien sûr ! Aucun homme n'est un pur intellect, si bien que l'esprit le plus brillant peut encore se tromper. Les amis s'aperçoivent ainsi que les critères de la « certitude mathématique » ne peuvent pas être absolument garantis par un individu isolé. Seule la collégialité peut identifier et corriger les écarts entre l'esprit individuel et l'intellect pur – Sténon va même exiger cette collégialité pour garantir les observations *de visu* dans la salle d'anatomie [20]. Ainsi, tandis que l'intellectualisme cartésien était fondé sur l'autonomie de l'esprit individuel, le rationalisme de Spinoza et de ses amis étend cette autonomie à une *intelligence partagée*. Leurs meilleurs livres, Meyer et Bouwmeester les écriront ensemble, les frères Koerbagh ensemble ; c'est en comprenant cette collégialité, liée à l'impersonnalité de l'acte de comprendre, que l'on peut le mieux aborder l'*Éthique*.

Il serait donc étrange de présenter la trajectoire de vie abstraitement isolée de l'individu Spinoza comme s'il s'agissait d'un élément pertinent, puisque l'*Éthique* est le fruit d'une philosophie de l'intellect pur, écrite sans y engager les particularismes individuels, ou plus exactement en frottant et en érodant ces particularismes les uns contre les autres afin de garantir la pureté du parcours déductif. À vrai dire, cette conception de la connaissance supra-individuelle a elle-même une histoire ; les travaux de H.A. Wolfson, et plus récemment ceux de Y. Melamed, de O. Proietti et de G. Licata ont montré qu'elle prolonge plusieurs courants de pensée juifs en théologie, en philosophie et en mathématiques, qui remontent jusqu'au musulman

Averroès (1126-1198). En ce sens, comme les annotations vont le montrer, l'inscription de l'*Éthique* dans plusieurs traditions philosophiques « modernes » (Descartes, Hobbes, Galilée, Bacon, et beaucoup d'autres moins connus) n'exclut pas le dialogue avec des traditions profondément ancrées dans une culture juive tantôt ancienne, tantôt récente (Maïmonide, Gersonide, Crescas, Delmedigo, Herrera, et beaucoup d'autres moins connus).

Des pratiques de pensée : le texte décentralisé

Ainsi, au lieu d'une vérité *théoriquement universelle* émise par un individu singulier, l'*Éthique* procède du pari qu'il est possible de mettre en place une vérité *réellement partagée*. Est-ce que le livre est le lieu de ce partage ? Eh bien, pas vraiment. Nos sources montrent que le texte de Spinoza se conçoit comme un support pour un travail assez curieux. Par chance, cette manière de philosopher a été documentée par une lettre de Simon De Vries, envoyée d'Amsterdam le 24 février 1663 à Spinoza. « Voici, explique De Vries à son ami de Rijnsburg, comment le collège est institué : quelqu'un (nous alternons entre nous) fait la lecture, l'explique selon sa conception, puis en donne la démonstration complète, en suivant la séquence et l'ordre de tes propositions [21]. »

Ce témoignage permet de considérer le texte de l'*Éthique* comme un premier jet destiné à une assemblée de philosophes où les lecteurs sont tout sauf passifs. Il documente une pratique dans laquelle, Simon De Vries l'écrit noir sur blanc, les amis font et refont *eux-mêmes* les démonstrations ; il semble même que leurs suggestions soient parfois intégrées au texte, car lorsque De Vries remercie Spinoza pour l'envoi de certains passages, il s'exprime ainsi : « ils m'ont donné beaucoup de joie, surtout le scolie de la proposition 19 [22] ». Cela signifie que De Vries est fier, parce qu'il reconnaît dans ce passage quelque chose de lui-même, quelque chose qu'il a écrit ou à quoi il a directement contribué. Dans la phrase suivante, il assure qu'il souhaite en faire plus : « Si je pouvais être utile en quelque chose, ici ou là, qui soit dans mes compétences, je suis à toi [23]. »

Pourtant, l'intérêt de ce document n'est pas de retirer à Spinoza son statut d'auteur ni de réattribuer des morceaux de l'*Éthique* à ses amis, mais de procéder à deux correctifs importants. D'une part, il permet de remettre en

cause la hiérarchie des différentes fonctions liées au texte : ici, contre le prestige attribué aux auteurs et aux innovations, la différence entre l'écriture, la lecture, le commentaire, la traduction et l'édition s'estompe, car elles jouent toutes un rôle essentiel dans la *conception* même de cette philosophie. Aux yeux de ces hommes, la pratique philosophique se définit comme un travail de coopération, peu importe à quelle place on se trouve. Bien sûr, la hiérarchie entre ces travaux n'en disparaît pas tout à fait, et Spinoza reste premier entre ses pairs ; mais cela signifie aussi – c'est le deuxième correctif important – que, loin d'être les « disciples » de Spinoza, ses amis se vivent comme les partenaires d'une pratique de réflexion collective, même s'ils n'y participent pas tous avec la même assurance : le flamboyant Lodewijk Meyer (voir ci-dessous, annexe 1, p. 863) n'y occupe pas la même place que le modeste Simon De Vries.

Cette pratique, par la manière dont De Vries la désigne (« *collegium* »), renvoie aux réunions, documentées à Amsterdam à partir de 1646, dans lesquelles des hommes et des femmes de toutes confessions se réunissaient pour commenter le Nouveau Testament sans admettre de hiérarchie entre leurs lectures ou leurs convictions. Ces assemblées, que l'on désignait comme des « collèges », ne formèrent jamais de mouvement unifié, puisqu'elles s'opposaient à toutes les institutions religieuses ; il existait plutôt une *pratique collégiante* de réflexion consacrée à l'interprétation, à l'écoute et à l'exercice de la discordance, donc de la tolérance, afin de restaurer la concorde et d'accomplir le message de Dieu. Pour éviter les querelles et les guerres de religion, les « collégiants » tentaient de définir une spiritualité sans Église, où chacun se fiait à sa « lumière divine intérieure » pour éclairer les autres comme un « libre-prophète[24] ». Tous étaient convaincus que les vérités dites religieuses n'étaient pas inaccessibles, et qu'ils les découvriraient ensemble, par l'échange. Plusieurs amis intimes de Spinoza, tels Pieter Balling (?-1664), Jarig Jellesz (1620-1683) ou son éditeur Jan Rieuwertsz (1617-1687), impliqués dans ces réunions, jouèrent également des rôles au sein du « collège » où l'*Éthique* est née[25]. Grâce à eux, les pratiques d'entente et de compréhension considérées par les cartésiens sous un angle rationaliste et intellectualiste rejoignirent un élan du cœur, surtout tourné vers la concorde sociale et l'accomplissement spirituel.

Cependant, dans la mesure où Spinoza ne commente pas les Écritures, la manière dont il répond à ces aspirations s'appuie sur ce qu'on a annoncé

plus haut comme la quatrième tradition que l'*Éthique* prolonge et d'où elle tient finalement son titre : il s'agit d'une forme de littérature dont les Pays-Bas se sont fait une spécialité, et que l'on désigne aujourd'hui sous le nom d'éthique séculaire. En effet, lorsqu'il s'agissait de bien se conduire et de vivre heureux, les Néerlandais se caractérisaient (ils se caractérisent encore aujourd'hui) par un pragmatisme sceptique ou indifférent aux dogmes et aux prescriptions religieuses ; même au XVIIe siècle, les citoyens de la République qui passaient leur vie sans contact avec aucune Église, qui se mettaient en couple puis élevaient leurs enfants hors mariage, formaient une minorité assez grande pour que les religieux s'en plaignent [26]. Dans les publications philosophiques, cette tradition de vie laïque remonte très loin. Des ouvrages, généralement écrits en langue vernaculaire, étaient destinés à des lectrices et des lecteurs n'appartenant ni à l'Église, ni à l'Université, qui n'étaient pas des professionnels de la philosophie ou de la théologie et qui ne connaissaient pas ou peu le latin ; ils voulaient simplement explorer l'« art de vivre » (*zedekunst*) et aborder l'existence en raisonnant, sans s'appuyer sur les textes sacrés. Dès le XIVe siècle, Jacob Van Boendale (1279-v. 1350) proposait de modérer ses propres passions par amour pour soi-même, en prenant pour critère son propre intérêt [27] ; Hendrik Laurensz Spiegel (1549-1612) soutenait que « chez l'homme innocent, la Vérité, la Vertu, la Nature, Dieu et la Raison sont une seule et même chose [28] » ; Dirck Volkertszoon Coornhert (1522-1590), enfin, connu comme le plus grand de tous, écrivit qu'« en toutes matières, l'homme développe une volonté qui est proportionnelle à son savoir [29] ». Pour les compatriotes de Spinoza, les admirables leçons de Coornhert avaient autant de valeur que celles des moralistes romains comme Cicéron et Sénèque qu'ils connaissaient par cœur, ou celles de l'humaniste Érasme de Rotterdam (1467-1536), respecté de toute l'Europe. Spinoza, en donnant à son livre le même titre que celui de Coornhert (*Zedekunst*), comme l'avait fait un professeur de Leyde nommé Arnout Geulincx (1624-1669) juste avant lui (1665), affirmait donc son appartenance à la lignée de ces auteurs d'éthique profondément néerlandais.

Mode d'emploi et modes de lecture

Tels sont donc les principes, les pratiques et les traditions dont l'*Éthique* est issue : il s'agit à la fois de formuler des conceptions indubitables, d'atteindre une pensée absolue, mais aussi de faire l'expérience d'une communauté aimante et unie dans des vérités dont la nature rationnelle, et non révélée, permet d'atteindre ensemble une vie pleinement épanouie. Comment faire aujourd'hui pour entrer dans ce projet éthique ? En recourant aux exigences de la présentation géométrique, Spinoza et ses amis ont choisi d'opérer un ralentissement radical de nos manières de lire et de penser. Le texte de l'*Éthique* n'est donc pas difficile parce qu'il serait trop rapide ou trop dense ; il est pénible au premier regard parce qu'il ralentit les enchaînements, habituellement très rapides, entre nos idées. Aucun être humain n'a de motif de se plier à cette décélération, sauf à percevoir qu'elle permet à un certain travail de s'accomplir, sans qu'on ait besoin de faire autre chose qu'un effort d'attention : c'est la déformation, par les concepts, de nos propres manières de penser, de sentir et d'aimer.

Pour celles et ceux qui ouvrent cet ouvrage seuls et pour la première fois, on peut imaginer une toute première lecture où l'on parcourrait le texte en lisant *uniquement les propositions*, afin de voir *rapidement* de quoi il parle, enchaînant d'abstraites considérations métaphysiques (partie 1), puis une analyse renversante de la nature humaine (partie 2), qui fournissent un socle pour la lumineuse étude des affects (parties 3 et 4), où l'on découvre un rapport renouvelé à la vie et à la mort (partie 5). Au passage, l'usage du mot « Dieu » pourra agacer les uns ou attirer les autres, mais cela n'a aucune importance, car il est inutile d'*y croire ou pas* ; il s'agit d'un concept que Spinoza travaille d'une façon si habile qu'elle lui vaut, à elle seule, sa réputation de grand philosophe. Ce premier repérage, en forme de promenade, n'aura pas non plus besoin de s'attarder sur les références que contiennent les démonstrations, sur les scolies ou sur les corollaires ; on pourra même l'accélérer à volonté. Il s'agira d'habituer l'esprit à une température nouvelle, à l'instar de ces moments où, avant d'entrer dans un lac, on garde l'eau aux chevilles en répétant qu'elle est froide.

Ensuite, on peut poursuivre en lisant les portions de texte les plus longues, afin de rencontrer la pensée de Spinoza dans ses expressions les plus claires ; il s'agit des appendices des parties 1 et 4 (ici, pages 153 et 741), du dernier scolie de la deuxième partie (p. 319), des préfaces des parties 4 et 5 (p. 557 et 767). Ces textes permettent de se faire une image de

cette philosophie originale et séduisante, bien qu'en les isolant, on reste encore en marge de l'aventure que propose l'*Éthique*.

Si cette découverte suffit à donner l'élan pour reprendre le texte du début et le lire ligne à ligne, tant mieux ; si la partie 1 semble encore trop abstraite, on pourra commencer à la troisième, car les effets de transformation sont plus spectaculaires et plus faciles à percevoir quand on traite des passions humaines. Mais attention ! À aucun moment l'*Éthique* ne peut être lue comme un roman, c'est-à-dire comme un livre employant un langage naturel. Ce texte n'utilise pas les mots de la manière dont nous parlons au quotidien. Spinoza et ses amis ont rêvé d'un « tout nouveau langage[30] », dont la formalisation soit capable d'arracher l'esprit à son régime habituel de pensée afin de l'initier, autant que possible, à « l'ordre de l'intellect[31] », où s'articulent automatiquement des idées pures, sans frontières et sans biographie. Du fait que Spinoza met progressivement au point un langage artificiel, il faut donc accepter de s'y engager comme dans un nouveau type d'expérience. À mesure qu'on lit, on trouve sans cesse des obstacles en soi-même, dans les souvenirs de sa propre vie, dans ses propres manières de parler, dans sa fidélité à ses propres convictions. C'est précisément pour *contrarier* ces éléments, qui forment d'habitude ce que nous appelons « penser », que Spinoza et les siens ont voulu articuler les concepts d'une manière si rigide. Donc, au lieu de se demander si l'on *comprend ou pas*, au lieu d'être *d'accord ou pas*, il vaut la peine de suspendre son jugement et de *se laisser lire*, afin de se familiariser avec une certaine mécanique intellectuelle. Bien qu'au début on ne sache pas toujours de quoi on parle, il faut tenir bon à ce qu'on peut en dire, et laisser les effets se faire. Celles et ceux qui auront cette patience pourront alors observer ceci : plus un individu perçoit la manière dont Spinoza modélise les affects dans les parties 3 et 4, plus sa propre force d'agir et d'aimer grandit. Oui, plus on comprend l'*Éthique* (ce que l'on ne peut faire que *plus ou moins*), plus cette force devient perceptible en soi, chez les autres et dans la nature entière.

Celles et ceux qui perçoivent cet effet, à un moment ou à un autre, vont nécessairement revenir sur leurs pas et se plonger dans une *lecture de travail*. Alors, toutes les bizarreries de la première fois, l'abstraction de la première partie, l'usage contre-intuitif des termes « choses » et « modes », toute cette obscure manière d'écrire vont devenir des supports pour approfondir leur réflexion, pour avoir d'autres expériences, toujours plus

d'expériences de la joie de comprendre, celle qui alimente directement la « force du cœur[32] ». Ainsi, bien que l'on n'y comprenne presque rien au début, cela s'arrange un peu, beaucoup, passionnément, puis l'on reprend et l'on recommence, un peu, beaucoup, passionnément. Alors, la représentation même de l'*Éthique* entendue comme un livre imprimé qu'on lit de gauche à droite, de la première à la dernière page, va progressivement être remplacée par un travail sur soi – plus précisément, par un cheminement de l'esprit vers ce qui, en lui, procède de l'intellect pur – qui peut se faire *avec* ce texte, selon un jeu de va-et-vient qui impose à chacune, à chacun de trouver sa manière et son rythme pour y naviguer. Ce travail est d'autant plus facile que l'on met en commun, dans des séminaires ou des groupes de lecture physiques ou virtuels, ses difficultés et ses doutes. Quelle que soit sa manière de lire, tout l'appareillage qui semblait encombrant au début, on découvrira alors qu'il est finalement très utile. Il est fait pour qu'on puisse entrer dans l'*Éthique* et s'y sentir comme chez soi, n'écoutant rien d'autre que la voix de son propre intellect, en dialogue avec son propre cœur.

Au cœur de l'*Éthique* : une philosophie de l'*animus*

On pourrait dire que le propos de ce texte, ni totalement abstrait, ni seulement pratique, consiste à faire en sorte que l'esprit se reconnaisse dans la nature de l'intellect, autrement dit qu'il accepte d'articuler ses idées autrement qu'en suivant les enchaînements désordonnés de l'expérience ; cela revient à apprendre une syntaxe nouvelle, celle qui correspond à l'intellect qui est en chacune, chacun d'entre nous, et dans lequel nous sommes tous. Cette syntaxe, dont l'approche rationaliste de Spinoza revendique la valeur « mathématique », ne doit pas être confondue avec une approche qui serait uniquement « mentale » de Dieu, de soi et des choses. C'est l'inverse : Spinoza propose des distinctions d'une grande finesse entre l'âme (*anima*), l'esprit (*mens*), l'intellect (*intellectus*) et le cœur (*animus*). Son propos est de restituer leur ordre propre à toutes ces dimensions de l'existence humaine afin de les réconcilier entre elles et, par leur mise en cohérence, de leur faire reconnaître en elles-mêmes une puissance qui (comme on l'a vu de l'intellect) n'a rien d'individuel.

Voilà pourquoi l'*Éthique*, née à la confluence de grandes traditions de savoirs, n'est pas réservée aux érudits. Par sa méthode, ce livre a l'ambition de *dissoudre* toute érudition à la chaleur des enchaînements de l'intellect, afin que les concepts s'intègrent naturellement à notre devenir. Pourtant, j'insiste encore, l'intellect *n'est pas* le mental. Ce qui occupe l'esprit au quotidien sont des agglomérats invraisemblables de sensations tronquées, de demi-idées, d'ambiguïtés verbales et de malentendus où tout est à la fois inabouti et confondu au point de devenir inextricable. Penser en quelque sorte mentalement (*cogitare*) revient à malaxer cette matière ni tout à fait informe, ni vraiment cohérente. Mais penser, quand il s'agit de comprendre (*intelligere*), c'est tout autre chose ; cela revient à suivre ce qui s'écoule avec fluidité d'une modalité à l'autre, d'un état à l'autre, dans une certaine région de l'univers, où l'on se découvre peu à peu en train d'exister.

Or c'est dans ce flux éternel et perpétuel que Spinoza identifie ce qu'il appelle des « choses » (en latin, *res*), autrement dit des segments continus dans ce qui est vraiment (*realitas*). Bien sûr, on peut désigner comme des « choses » les objets de nos sensations et de nos cogitations quotidiennes, comme on parle d'une chaise, d'une horloge, d'un arbre – en ce sens vague, même un humain peut être appelé une « chose », car on ne désigne alors rien d'autre que des images. Mais les choses véritables sont des séquences, des rapports qui se laissent percevoir comme vrais, comme réels, au moyen d'une concentration qui doit être assez grande pour arracher l'esprit à l'expérience, le projeter dans le fleuve de la raison et le laisser glisser amoureusement sur le courant vivant, hors-temps, irrépressible de la « certitude mathématique ». Or ces *choses*-là, celles qui *animent* l'univers, procèdent d'une nécessité qui n'est pas fixement établie dans l'éternité : elle possède une puissance intensément transformatrice. Cette transformation, au centre du projet éthique, impose d'attirer l'attention sur deux points.

D'une part, la réception de l'*Éthique* par ses adversaires comme par ses partisans a incité les traducteurs à exagérer son rationalisme et à méconnaître l'importance du concept d'*animus*. Ce terme, que Coornhert place pourtant explicitement au centre de sa réflexion éthique[33], et que l'on trouve abondamment employé par Lodewijk Meyer dans sa propre théorie dramaturgique des passions[34], ne compte pas moins de 72 occurrences dans l'*Éthique*, qu'aucune traduction avant la nôtre n'a restituées de manière cohérente. Cette notion d'origine médicale, irréductible au corps ou à l'esprit, impliquée dans la vie des affects et chargée d'une signification

morale, n'a pas de meilleur équivalent que la métaphore par laquelle on désigne, encore aujourd'hui, le *cœur*. On pourrait décrire cette affaire comme la force de vivre/de désirer/d'agir/d'aimer, on pourrait aussi la désigner comme un *corps sans organe*, ou peut-être comme un *soi sensible*, bref on pourrait la commenter indéfiniment, car l'*animus* se trouve, en définitive, au cœur même de l'*Éthique*. C'est cette force-là qu'il s'agit de transformer, par les moyens de l'intellect, pour en libérer toute la puissance et, effaçant les scléroses mentales de l'individu, faire résonner ensemble *animus* et *intellectus* dans « l'amour intellectuel de Dieu [35] ».

Ainsi, au-delà de la différence entre le continent inconnu du corps et les enchaînements tantôt clairs, tantôt obscurs de l'esprit, Spinoza et ses amis ont voulu développer la puissance de l'intellect pour augmenter le cœur, le mettre en cohérence avec les choses, les faire converger ensemble jusqu'à réaliser une parfaite adéquation entre l'humain et la puissance unique de la nature, autrement dit de Dieu. Cela n'est pas l'affaire d'un calcul qui tombe juste ; il s'agit de cheminer vers une parfaite fluidité entre les causes et les effets, les situations et les actes, ce qu'on perçoit et ce qu'on exprime, ce que l'on vit et ce que l'on aime.

Comment cette transformation n'aurait-elle pas affecté les hommes impliqués dans le projet ? Lorsque Spinoza commence à écrire, lorsque ses amis font converger leurs forces dans les critiques, les suggestions, les commentaires et les questions, ils sont des trentenaires vivant dans une République qu'ils aiment, enthousiasmés par leur propre avenir. Lorsque Spinoza lève la plume quinze ans plus tard, le groupe a perdu quatre de ses membres les plus aimés (Pieter Balling meurt en 1664, Simon De Vries en 1667, les Koerbagh en 1669 et 1672), il a vu la république des Provinces-Unies s'effondrer sous les coups, les incendies, les meurtres et les tortures perpétrés par l'armée française et par certains partisans de Willem II van Oranje, dit Guillaume II. Personne, à moins de s'aveugler sur sa propre expérience, ne peut donc faire comme si la pensée de Spinoza, au cours de ce travail, n'avait pas évolué.

Par conséquent, il vaut la peine de considérer l'enchaînement des propositions moins selon une logique architectonique de déduction pure que dans la perspective d'une *progression* transformatrice. Bien sûr, en commençant ce travail, Spinoza et ses amis se proposaient sans doute d'articuler des essences fixes respectant des lois éternelles. Mais l'expérience de la vie, l'approfondissement de certaines notions (la

« production éternelle » de l'univers, la « nature » des choses singulières, etc.) et le processus éthique lui-même les ont conduit à une pratique de la « raison » dont un œil attentif peut aujourd'hui apprécier la souplesse. Ainsi, inutile de rendre l'*Éthique* plus rigide qu'elle ne l'est, par exemple en croyant que si l'on refusait les définitions, tout s'effondrerait : car bien que l'ouvrage se présente sous une forme « hypothético-déductive » (on y pose des hypothèses puis on en déduit des conséquences), tout n'est pas contenu dans les définitions, les axiomes et les propositions initiales. L'*Éthique* est d'abord un parcours, pendant lequel les formulations s'affinent (en particulier les définitions des affects), certains concepts se substituent les uns aux autres (l'*adéquation* remplace la *clarté et distinction* ; la notion de *substance* n'apparaît plus), d'autres glissent (l'idée d'une *nature humaine*, d'abord présentée comme stable, devient finalement située), tandis que des définitions, d'abord laissées de côté, apparaissent. Tout cela n'indique pas les imperfections du « système de Spinoza ». Cela rappelle que l'*Éthique*, comme son nom l'indique, n'a pas été écrite pour affûter l'esprit humain, pour rendre hommes et femmes plus malins ou plus brillants, mais pour les aider à vivre avec toujours plus de bienveillance et de reconnaissance les uns envers les autres, autrement dit à faire l'expérience de plus d'amour et toujours plus d'amour – entre eux et envers la nature entière.

Quant à déterminer comment ce livre-miroir, élaboré il y a trois siècles et demi, parvient à éclairer vos incohérences singulières, à vous, à ouvrir votre cœur à vous-même et aux autres, à vous rendre plus reconnaissant.e envers la puissance absolument infinie de Dieu ou de la nature ? *Quod est vobis demonstrandum*. C'est ce que vous, et personne d'autre, vous pouvez démontrer.

Qu'est-ce qu'une édition « main dans la main » ?

Le propos de cette édition est d'offrir un accès renouvelé à toutes et à tous, débutants ou spécialistes, grands érudits ou simples curieux, à une certaine *pratique philosophique*, en renouant le plus possible avec l'expérience initiale dont l'*Éthique* est le produit. Cette approche, rendue possible par l'effort des chercheurs depuis trois générations, permet de revenir sur des principes d'édition du texte qui, depuis sa première publication en 1677, jusqu'à son édition critique par Akkerman et

Steenbakkers en 2020, a privilégié une présentation « nue », où les lectrices et lecteurs sont laissés *seuls* le plus possible, en tête à tête avec le texte, dans le but louable de leur offrir les plus grandes marges d'interprétation (c'est du moins l'esprit des éditeurs contemporains[36]), au risque de les livrer à l'ennui ou à l'incompréhension, au risque aussi d'exclure les profanes[37] ou de permettre des formes violentes d'appropriation[38]. À l'inverse, les recherches de Wiep Van Bunge, de Jonathan I. Israel, de Sonja Lavaert, d'Omero Proietti, de Mogens Laerke, de P.-F. Moreau et de tant d'autres ont montré que la philosophie de Spinoza s'est élaborée dans de nombreuses interactions, à une époque où la lecture à voix haute associée à des discussions libres était monnaie courante, où l'échange de lettres et d'objections structuraient les fabriques du savoir, quand la pratique du commentaire n'était pas jugée secondaire, ni moins noble que le travail de rédaction lui-même.

Ainsi, pour faire revivre le protocole de réflexion collective et compenser les souffrances d'une lecture aujourd'hui solitaire, la présente édition rassemble en page de gauche les notes de six chercheurs différents. Pourquoi tant de notes ? Pour faire en sorte qu'au moment de découvrir puis de relire ce texte déconcertant, lectrices et lecteurs, savants ou non, disposent d'amis informés et bienveillants vers qui se tourner. Dans ce travail de médiation et d'approfondissement, Filip Buyse s'est chargé de l'histoire des sciences, Russ Leo de la littérature néerlandaise, Giovanni Licata de la philosophie juive et arabe, Frank Mertens de l'histoire des Pays-Bas, Stephen Zylstra de la philosophie moderne, et moi-même, Maxime Rovere, du monde gréco-romain et de l'entourage immédiat de Spinoza, chacun s'autorisant à commenter quelques aspects échappant à sa spécialité. Chaque note, où nos encres se sont mêlées, constitue une brève introduction aux problèmes et aux traditions engagés dans tel ou tel passage, en identifiant les références et les controverses plus ou moins implicites, parfois aussi en faisant percevoir les expériences qui donnèrent leur sens et leur nécessité à certaines observations. En complément, les notes de structure indiquent les articulations du texte pour qu'il soit plus facile de s'y repérer en lisant.

Par là, nous avons tenté de recomposer le groupe d'amis dont la dynamique rendait jadis le travail plus agréable et mieux assuré. Par là aussi, nous espérons travailler, avec le reste de l'équipe des éditions Flammarion (les éditrices Sophie Berlin et Maxime Catroux, co-

conceptrices du projet, mais aussi Caroline Psyroukis, Victoire Le Mat et Florence Giry, le compositeur Pixellence et la fabrication Flammarion, dont le travail et l'implication sont indispensables, aujourd'hui comme hier, à la vie des livres, donc à l'activité philosophique), à réduire l'écart artificiellement construit, par toutes sortes de jeux de pouvoir, entre les spécialistes et le grand public. Spinoza et ses plus proches amis n'ont cessé de dénoncer avec courage la captation des savoirs par les élites et l'enfoncement des peuples dans l'ignorance, tous publiant des livres pour corriger la situation à plusieurs échelles. Tel est aussi le propos de cette nouvelle édition collective de l'*Éthique*.

NOTE SUR CETTE ÉDITION

Cette édition est établie d'après le texte latin des *Opera posthuma* de 1677 en tenant compte des variantes de la version néerlandaise (*Nagelate Schriften*), du manuscrit du Vatican (V) et des éditions du texte latin par Paolo Cristofolini en 2014 (Edizioni ETS), puis par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers en 2020 (PUF). Les principaux problèmes soulevés par ces différentes éditions sont discutés en note. Pour assurer un plus grand confort de lecture, nous avons introduit les innovations suivantes :

— dans les définitions, aussi bien en début de partie que dans les définitions des affects, les termes définis sont en gras ;

— au long du texte, le passage d'un mouvement démonstratif à l'autre est marqué par une barre de séparation et commenté par une note commençant par le mot « Structure » ;

— dans les passages les plus longs, une division par paragraphes permet de rendre visibles les articulations du raisonnement ; lorsque la longueur le justifie, ces paragraphes reçoivent des numéros entre crochets ;

— dans les démonstrations, les références ont été reportées à la fin des subordonnées, sauf lorsqu'il s'agit de la dernière. Cette disposition, dans l'édition originale, est rare dans la première partie, mais très courante dans la quatrième, comme si Spinoza l'avait favorisée au fur et à mesure que lui et son groupe avaient plus d'expérience dans l'écriture et la pratique du texte géométrique.

Note sur la traduction

Parmi les nombreuses traductions françaises de l'*Éthique*, la plupart ne correspondent plus aux exigences d'aujourd'hui (Appuhn, Saisset, Guerinot…), mais celles de Bernard Pautrat (Seuil, 1988) et de Pierre-François Moreau (PUF, 2020) ont atteint un tel degré d'excellence que toute amélioration pourrait sembler marginale. Pourtant, la présente traduction repose sur plusieurs partis pris que l'on n'observe nulle part ailleurs :

— le terme « modus » y est *toujours* traduit par « mode » ;

— les « raisons » et les « causes » n'y sont *jamais* interverties (*ratio* est d'ailleurs traduit par « raison », sauf impossible) ;

— les verbes signifiant des opérations sont rendus par des verbes : « reposer », « se réjouir », « s'attrister », etc. ;

— les expressions intensives en latin sont rendues par des expressions intensives en français, en conservant les exclamations (*quidem*, *equidem*, etc.), les jurons (*hercle*), les plaisanteries, les improvisations subites (3DA3e), modernisant la ponctuation en fonction du sens ;

— pour les noms d'affects, nous avons choisi de nous émanciper des termes cartésiens d'autant plus sereinement que les concepts de Spinoza n'ont pas une filiation si linéaire qu'on l'a longtemps cru. L'idée que Spinoza avait *Les Passions de l'âme* de Descartes pour principale référence, sans qu'on tienne compte des ajustements liés à la traduction de ce texte en latin par Henri Desmarets, justifiait jusqu'à récemment de conserver des termes vieillis (par exemple, « chatouillement » pour signifier un plaisir considéré du point de vue du corps) en dépit de graves inconvénients (par exemple, « admiration » pour *admiratio* introduit artificiellement un faux ami, « satisfaction » traduit mal *acquiescentia*, etc.). Aujourd'hui, l'importance des éthiciens néerlandais, en particulier d'Érasme, de Coornhert et de Geulincx, mais aussi le rôle de Thomas Hobbes (1588-1679) dont le *Léviathan*, publié en anglais en 1651, fut discuté, traduit et publié en néerlandais en 1667 par le groupe d'amis, font l'objet de recherches nombreuses et savantes que reflète notre annotation, et dont notre traduction a tenu compte.

Note sur le format géométrique

L'*Éthique* est formellement écrite selon le modèle des *Éléments de géométrie* d'Euclide d'Alexandrie, mais ce modèle n'a pas un aspect

invariable : Simon De Vries révèle que le collège des éthiciens était aux prises avec deux éditions différentes du texte d'Euclide en latin, réalisées par deux grands mathématiciens : celle de Christophorus Clavius (1537-1612), *Euclidis Elementorum libri XV* (Rome, 1574), et celle que Giovanni Borelli (1608-1679) venait de publier sous le titre *Euclides Restitutus* (Florence, 1658). La version de Borelli, largement en usage à l'Université de Leyde, n'était pas simplement une nouvelle impression du travail d'Euclide. Comme il l'explique dans l'introduction, Borelli n'était pas satisfait des démonstrations et des définitions du livre V sur les proportionnalités, élément crucial dans les travaux modernes de Galilée et de Viviani sur l'accélération de la chute des corps. Son édition visait donc à proposer des démonstrations plus claires de ces questions, mais aussi à donner des propositions et des définitions plus claires des principes de la géométrie. Par conséquent, Borelli simplifia le texte ancien, renforça l'usage de la logique et réduisit le nombre de propositions de 473 à 230, dans le but d'améliorer les mathématiques mais aussi leur application dans tous les domaines de la philosophie naturelle, espérant comprendre par là aussi bien les micro- et macro-structures que les mouvements des corps dans l'univers. Spinoza partage ces conceptions en partie, et il ne fait aucun doute que Meyer, Rieuwertsz et leurs amis, au moment d'éditer l'*Éthique* après la mort de Spinoza, cherchèrent l'inspiration dans l'édition des *Éléments* réalisée par Borelli.

À présent, voici comment comprendre le vocabulaire employé dans l'organisation « géométrique » du livre :

Une **définition** est une formule exprimant l'essence d'une chose, utilisée comme principe dans un système déductif. En 1664, Lodewijk Meyer écrit : « Les définitions ne sont pas autre chose que des explications très ouvertes des termes et noms par où sont désignés les objets dont il sera traité [1]. » Vingt ans plus tard, un nouvel ami de Spinoza, le jeune E.W. von Tschirnhaus, explicite avec intelligence la méthode suivie dans l'*Éthique* afin de la faire sienne : « toute définition d'une chose particulière doit toujours comprendre le premier mode de formation de cette chose, que j'appellerai la génération d'une chose. Car concevoir véritablement une chose, ce n'est rien d'autre qu'une activité mentale, celle de la formation de la chose dans l'esprit [2] ». Il y a là une innovation importante, forgée par C. Clavius pour les figures mathématiques, que Spinoza importe en

philosophie. Grâce à cette « méthode génétique », la question « Qu'est-ce que c'est ? » devient : « Quelle en est la cause ? » Lectrices et lecteurs doivent donc faire un effort pour accepter ces définitions comme des points de départ qui leur permettent de construire des concepts, puis pour les respecter comme des rails qui ne permettent pas d'associer librement des idées ou de piocher des exemples dans l'expérience. La définition d'un concept détermine un domaine de validité, en dehors duquel il ne signifie plus rien.

Un **axiome** est une prémisse considérée comme évidente et reçue pour vraie sans démonstration. Pour Spinoza et ses amis, un axiome est synonyme de notion commune, d'autant que Descartes utilise indifféremment une expression pour l'autre. Meyer écrit : « Quant aux postulats et aux axiomes, ou notions communes de l'esprit, ce sont des énonciations si claires et distinctes que nul, pour peu qu'il ait compris les mots, ne peut leur refuser son assentiment[3]. » Bien sûr, cette exigence d'indubitabilité des axiomes donne parfois sujet à discussion. « Les axiomes que vous m'avez communiqués, demande Henry Oldenburg à Spinoza, les tenez-vous pour des principes indémontrables […] ? » ; et il poursuit : « Ils ne semblent pas, à mes yeux, établis à l'abri de tout risque de doute[4] » ; une objection que Spinoza reformule ainsi : « Ces axiomes ne [seraient] pas à ranger au nombre des notions communes[5]. »

Un **postulat** formule une proposition que l'on présente non démontrée parce qu'on ne voit pas à quoi la rattacher, même si on ne peut pas la mettre en doute. Sa différence avec un axiome est qu'un postulat concerne un domaine spécifique. En l'occurrence, tous ceux de l'*Éthique* concernent le corps humain.

Une **proposition** est un énoncé qui peut être soit vrai, soit faux, selon la manière plus ou moins correcte dont il est démontré. Cela implique qu'à la lecture, on n'ait d'abord aucun avis dessus, car sa formulation détermine seulement le *demonstrandum*, autrement dit ce qui doit être démontré.

Une **démonstration** est une déduction destinée à prouver la vérité de sa conclusion, laquelle doit reprendre la formulation du *demonstrandum* (la proposition), en s'appuyant sur des prémisses reconnues ou admises comme

vraies parce qu'elles ont été précédemment posées comme définitions, axiomes, postulats ou propositions. En s'appuyant parfois sur des scolies ou sur des choses « connues par soi », Spinoza déroge au strict enchaînement déductif, ce qui montre que la force d'une démonstration est moins dans la continuité linéaire de la déduction que dans la cohérence des éléments, même hétérogènes, qu'elle rassemble.

Un **scolie**, au masculin, est une remarque qui peut concerner une ou plusieurs propositions, afin de mettre en valeur leur continuité, d'en définir l'extension, de répondre à des objections, etc. Les scolies sont des lieux de dialogisme privilégié, reflétant la circulation des idées entre Meyer, Jellesz, De Vries, Balling, Spinoza et les autres, y compris avec leurs adversaires, contemporains ou non. Néanmoins, il faut souligner que l'on trouve dans les préfaces, les appendices, mais aussi au cœur même des propositions, de nombreux indices de dialogisme, et même des changements de ton spectaculaires.

Un **lemme** (du grec λῆμμα, ce que l'on prend) est une proposition indispensable à une démonstration, que l'on pose sans la démonstration qui serait nécessaire pour la fonder. Un lemme n'a pas l'évidence d'un axiome ou d'un postulat, et Spinoza n'y recourt que rarement, dans le but d'être le plus bref possible.

Un **corollaire** est une proposition qui suit immédiatement une autre dont elle est la conséquence formelle. Le fait que Spinoza se livre parfois à la démonstration de certains corollaires est une anomalie qui témoigne de la souplesse de ce mode d'écriture, bien moins rigide qu'il ne semble.

Au reste, l'*Éthique* n'est pas à toutes les lignes un livre géométrique ; il arrive aussi qu'on y parle un langage non technique, souvent afin d'éclairer des questions que les amis conçoivent et formulent dans un vocabulaire qui n'appartient pas au lexique défini géométriquement – par exemple, avec des mots directement importés de la physique, de la médecine, mais aussi de diverses disciplines théologiques comme la christologie, la dogmatique, l'eschatologie, etc. Tenir compte de ces différences dans les modes de discours est indispensable pour ne pas inventer des problèmes systémiques là où il n'est pas question de système.

Enfin, pour se référer à des passages précis du texte, les notes adoptent le style de référence simplifié courant dans la recherche internationale. Il est plus long à expliquer que difficile à comprendre. Il consiste à indiquer successivement le numéro de la partie, celui de la définition (annoncée par la lettre d), ou de la proposition (p), puis le scolie (s), corollaire (c), démonstration (d) ou autre. Par exemple :

1d3 désigne la définition 3 partie 1

1p11 désigne la proposition 11 partie 1

1p15s désigne le scolie de la proposition 15 partie 1

1p17c2s désigne le scolie du corollaire 2 de la proposition 17 partie 1

3DA26e désigne l'explication de la 26e définition des affects partie 3

3DGA désigne la définition générale des affects partie 3

4App9 désigne le chapitre 9 de l'appendice à la partie 4

5Pref[8] désigne le paragraphe 8 de la préface à la cinquième partie

Dans tous les cas, nous indiquons à chaque fois les numéros de page, ce qui est bien plus simple.

Note sur les abréviations employées dans les notes

Afin de simplifier la lecture, les ouvrages ou articles auxquels les notes font référence sont indiqués par nom d'auteur et date de publication, ce qui permet de les retrouver rapidement dans la bibliographie. Pour Spinoza, nous utilisons les acronymes suivants : TIE pour *Tractatus de intellectus emendatione* (*Traité de l'amendement de l'intellect*, vers 1656 ?), KV pour *Korte Verhandling* (*Court traité*, vers 1660 ?), PPC pour *Principia Philosophia Cartesianae* (nom abrégé du livre intitulé *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*), CM pour *Cogitata Metaphysica*, TTP pour *Tractatus theologico-politicus* (*Traité théologico-politique*, 1670), TP pour *Tractatus politicus* (*Traité politique*, 1677), OP pour *Opera posthuma* (édition de 1677 comprenant TIE, TTP, *Éthique*, TP et *Abrégé de grammaire hébraïque* en latin), NS pour *Nagelate Schriften* (édition néerlandaise de 1677, mêmes titres que les OP sans l'*Abrégé*) et V pour le manuscrit de l'*Éthique* en latin conservé au Vatican (voir Spruit et Totaro 2011). Pour les éditions précises auxquelles nous renvoyons en langue française, la notation est simplifiée de la manière suivante :

Œuvres I pour Spinoza, *Œuvres* I. *Premiers écrits*. *Traité de la réforme de l'entendement et Court traité*, F. Mignini (éd.), M. Beyssade et J. Ganault (trads), Paris, PUF, 1999.

Œuvres I-2 pour Spinoza, *Œuvres* I. *Court traité*. *Traité de la réforme de l'entendement*. *Les Principes de la philosophie de Descartes*. *Appendice contenant les pensées métaphysiques*, Ch. Appuhn (éd. et trad.), Paris, GF-Flammarion, 1964.

Œuvres III pour Spinoza, *Œuvres* III. *Traité théologico-politique*, F. Akkerman (éd.), J. Lagrée et P.-F. Moreau (trads), Paris, PUF, 2009.

Œuvres IV pour Spinoza, *Œuvres* IV. *Éthique*, F. Akkerman et O. Proietti (éds), P.-F. Moreau (trad.), Paris, PUF, 2020.

Œuvres V pour Spinoza, *Œuvres* V, *Traité politique*, O. Proietti (éd.), C. Ramond (trad.), Paris, PUF, 2005.

Abrégé pour Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, 3e éd. augmentée, J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson (éds), Paris, Vrin, 2006.

Corr. pour Spinoza, *Correspondance*, M. Rovere (éd. et trad.), Paris, GF-Flammarion, 2010.

Pour Descartes, nous utilisons l'acronyme PA pour *Les Passions de l'âme* (publié en français en 1649, puis traduit en latin par Henri Desmarets en 1651) et *Principes* pour *Principia philosophiæ* (en latin, 1644). Pour toutes les références à Descartes, nous indiquons la pagination de l'édition de ses *Œuvres* en 12 volumes réalisée entre 1897 et 1913 par Charles Adam et Paul Tannery, republiée à Paris par Vrin en 1996, indiquée ici comme dans toutes les éditions contemporaines par l'acronyme AT, puis numéro de volume, puis numéro de page.

Éthique

Éthique [1]

démontrée selon l'ordre géométrique [2]
et
distribuée en cinq parties
où il est traité de

I. DIEU

II. La nature et origine de L'ESPRIT

III. L'origine et nature [3] des AFFECTS [4]

IV. La SERVITUDE [5] humaine, *ou* les FORCES DES AFFECTS

V. La PUISSANCE DE L'INTELLECT, *autrement dit*, la LIBERTÉ humaine

NOTES

1. À la mort de Spinoza en 1677, de nombreux ouvrages en grec, en latin et en néerlandais intitulés *Éthique* étaient disponibles en librairie. En donnant à l'œuvre encore inédite le titre *Zedekunst* dans la version des œuvres posthumes en néerlandais (*Nagelate Schriften*, désormais NS), l'éditeur Jan Rieuwertsz ainsi que Jarig Jellesz, Lodewijk Meyer et les autres personnalités impliquées dans sa publication le réfèrent à l'œuvre de Dirck Volkertszoon Coornhert publiée en 1586 : *Zedekunst dat est wellevenskunste*, « Éthique, c'est-à-dire art de bien vivre » (Coornhert 2015). Coornhert était une référence importante pour les collégiants et les libres penseurs qui utilisaient sa pensée, profondément œcuméniste et prônant la tolérance entre les diverses sectes et partis, comme un antidote aux dogmatismes de l'Église réformée, calviniste, largement majoritaire dans les Provinces-Unies. Par ailleurs, l'*Éthique* de Spinoza semble d'abord s'être appelée *Philosophie* – c'est du moins sous ce terme qu'il annonce l'ouvrage dans le *Traité de l'amendement de l'intellect* (TIE, § 45, *Œuvres* I, p. 89). Cependant, au XVIIe siècle, le terme « philosophie » n'est pas compris au sens de philosophie spéculative dans la tradition de Platon et d'Aristote ; il renvoie plutôt à la « *philosophia nova* », c'est-à-dire à la « nouvelle science » ou « science moderne » au sens large. La première mention du présent texte sous les termes « *mea ethica* » est datée du 13 mars 1665, dans une lettre de Spinoza à Willem Van Blyenbergh (1632-1696) (lettre 23, § 9, *Corr.*, p. 180).

2. Les mots *ordine geometrico* (« ordre géométrique ») se démarquent de *more geometrico* (« à la façon géométrique ») précédemment employés par Spinoza dans son ouvrage cartésien, *Principes de la philosophie de Descartes* (PPC, 1663). Ils soulignent que son intention ici n'est pas de présenter des idées existantes d'une manière didactique, comme il l'avait fait avec la physique de Descartes. Sur la suggestion de son ami Mersenne, Descartes avait lui-même proposé des « raisons prouvant l'existence de Dieu et d'une âme distincte du corps disposées à la manière géométrique » (*more geometrico dispositæ*) à la fin des Réponses aux secondes Objections (AT VII 160). Mais sous la plume de Spinoza, la notion d'ordre met en valeur moins une disposition ou un style d'écriture qu'une séquence démonstrative qui essaie de suivre « l'ordre du philosopher » (2p10cs, p. 205) ou « l'ordre de l'intellect » (2p18s, p. 247).

3. Les titres en chiasme des parties 2 et 3 suggèrent que les termes « nature » et « origine » sont interchangeables, d'autant qu'en latin la conjonction « et » peut signifier une synonymie. Cela renvoie à la méthode génétique de la définition, où l'essence ou « nature » d'une figure doit se rapporter à la manière de la construire ou « origine » (voir ci-dessus, sur la définition p. 36-37).

4. Sur ce terme, voir note 306.

5. Sur ce terme, voir note 627.

PREMIÈRE PARTIE

DIEU [6]

NOTES

6. La nécessité de commencer un ouvrage d'éthique par une partie consacrée à Dieu est le fruit de trois éléments : l'organisation des sciences selon une conception qui remonte à Aristote (« Dieu est [...] le principe même des causes », *Métaphysique*, I, 2, 983a 9-10) et que l'on retrouve chez Descartes (*Principes de la philosophie*, « Lettre-préface », AT IX-2 2) ; ensuite, l'expérience manquée du traité où Spinoza a essayé de poser la définition de l'intellect en premier, avant de laisser l'ouvrage inachevé (voir TIE, § 108-110, *Œuvres* I, p. 133-135, et Rovere 2017a, p. 184-185) ; enfin, un consensus avec certains collégiants, dont l'ami Pieter Balling, qui écrit : « la connaissance de Dieu en toutes choses doit venir en premier, avant la connaissance de toute chose créée ou chose particulière ; donc rien de particulier sans cela ne peut être bien connu » (*Het Licht op den Kandelaar*, Balling 1662, p. 8).

Définitions [7]

1. Par **cause de soi**, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante [8].

2. On dit qu'est **finie** en son genre une chose à laquelle une autre de même nature peut mettre un terme [9]. Par exemple, on dit qu'un corps est fini parce que nous en concevons toujours un plus grand. De même, à une pensée, un terme est mis par une autre pensée ; mais une pensée ne met pas terme à un corps, ni un corps à une pensée.

3. Par **substance**, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi [10], c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où on doive le former [11].

4. Par **attribut**, j'entends ce que l'intellect perçoit de la substance en tant que cela constitue son essence [12].

5. Par **mode**, j'entends les affections d'une substance, c'est-à-dire ce qui est en une autre chose, par laquelle on le conçoit [13].

6. Par **Dieu**, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [14].

Explication. Je dis absolument infini, et pas infini en son genre ; car d'une chose qui est infinie seulement en son genre, nous pouvons nier qu'elle ait une infinité d'attributs. Mais dans le cas de ce qui est absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas négation appartient à son essence.

7. On dit qu'est **libre** une chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et qui n'est déterminée à agir que par elle seule ; mais on appelle nécessaire ou plutôt contrainte celle qui est déterminée par autre chose à exister et à accomplir ses opérations selon une raison précise et déterminée [15].

8. Par **éternité**, j'entends l'existence elle-même en tant qu'elle se conçoit comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.

Explication. Une telle existence, en effet, se conçoit comme une vérité éternelle, tout comme l'essence de la chose ; et de ce fait, elle ne peut pas

être expliquée par la durée, ni par le temps, même si l'on conçoit une durée sans commencement ni fin.

NOTES

7. Dans leurs préfaces aux OP et aux NS, Meyer et Jellesz affirment tous deux que l'*Éthique* « peut être tenue pour une œuvre parfaitement achevée », « bien que », précise Jellesz dans la version néerlandaise (mais pas Meyer dans la version latine), « il manque une préface à la première partie » (Jellesz et Meyer, 2017, § 11, p. 33).

8. Dans ses Réponses aux premières et quatrièmes Objections, Descartes a défendu la notion controversée selon laquelle une chose pourrait être cause d'elle-même. « Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement il peut être dit et appelé la cause de soi-même », ce qui signifie que « l'essence de Dieu est telle, qu'il est impossible qu'il ne soit ou n'existe pas toujours » (AT VII 109 et AT IX-1 87).

9. Cette définition ressemble à celle que propose le scolastique Francisco Suárez (1548-1617) : « une chose est dite finie parce qu'un terme lui est mis par une autre, et non parce qu'elle est ceci et pas cela », *Disputationes Metaphysicae*, 30, 2, cité par Moreau 2020, p. 504). Cependant, Spinoza ne considère pas la finitude comme une détermination ontologique réelle, mais seulement comme une considération négative qui ne dit rien d'aucune chose. Pour plus de détails, voir note 52.

10. La terminologie de l'*en soi* et du *par soi* appliquée à la substance fait écho à la description de la cause première par le mystique juif d'Amsterdam Abraham Cohen de Herrera (v. 1564-1635), au début de son ouvrage *Puerta del cielo*, œuvre philosophico-cabbalistique avec laquelle Spinoza semble être en dialogue : « Cause de tout, celui qui sent par soi et non par un autre, en soi et pour soi et non en un autre ni pour un autre, il est nécessairement par sa propre essence, acte pur et libre de toute matière et de toute puissance passive, infiniment bon et très simplement un, lui qui en soi et par soi, avec une perfection et une suffisance illimitées, existe et consiste, et qui comme tel excède toutes les autres choses sans avoir aucune proportion avec aucune d'entre elles, ni avec toutes ensemble, les contient en soi avec une éminence et une simplicité suprêmes, produit, conserve, gouverne et perfectionne hors de soi avec une bonté, une puissance, une sagesse infinies » (Herrera 2010, p. 521). Voir aussi Krabbenhoft (éd.) 2002 et Saccaro Del Buffa 2004, p. 367-407.

11. Cette conception d'être « en soi » semble se rapporter à un être « qui subsiste par sa propre suffisance » (Spinoza, lettre 35, § 1 et 2, *Corr.*, p. 219 et 221), ce qui est la définition scolastique de la substance. Professeur de philosophie à Leyde, Franck Pieterszoon Burgersdijk (1590-1635), dit Franco, définit le fait de subsister d'une manière strictement négative comme le fait de « n'être pas en autre chose comme en son sujet » (Burgersdijk 1660, p. 15). Cela signifie qu'une substance ne dépend pas d'autre chose à quoi elle se rapporte, contrairement aux accidents qui, selon Aristote, se rapportent à une substance dont ils dépendent (*Métaphysique*, V, 30, 1025a14).

12. Dans son sens le plus simple, « attribut » désigne n'importe quelle qualité dont on indique la présence en une substance. Mais ici, le concept d'attribut porte la marque d'une conception nouvelle, proposée par Descartes, selon laquelle chaque substance possède un attribut ou propriété « principale », « qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent » (*Principes*, I 53, AT VIII-1 25 et AT IX-2 48). (Voir une nuance 1p10s et les notes 39 et 40, p. 68-69.) Selon Descartes, ces attributs sont au nombre de deux dans la nature : l'étendue (c'est-à-dire la matière déployée dans l'espace) et la pensée.

13. En utilisant ici le terme « mode » plutôt que le terme aristotélicien « accident » pour désigner les propriétés passagères et non essentielles d'une substance, Spinoza se place du côté de Descartes et non d'Aristote : « lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode » (*Principes*, I 56, AT IX-2 49). Descartes souligne également que « la nature d'un mode est telle qu'elle ne peut être comprise du tout que si le concept de la chose dont il est le mode est impliqué dans son propre concept » (AT VIII-2 355).

14. Le concept de Dieu comme *ens infinitum* est courant dans la philosophie scolastique et joue un rôle important chez Descartes pour prouver l'existence de Dieu dans la troisième méditation. Noter que le terme « attribut » prend ici le sens supplémentaire d'« attribut divin » (qualité attribuable à Dieu). Pour la manière dont Spinoza considère les attributs divins traditionnels tels que la bonté, l'omnipotence, l'omniscience, etc., voir ses explications dans le *Court traité* (KV I 7, § 2, *Œuvres* I-2, p. 76 et ici, note 50).

15. Spinoza oppose ici « être libre » à « être déterminé par des causes extérieures », ce qui modifie la conception courante de la nécessité. Dans une lettre d'octobre 1674 à Georg Hermann Schüller (1651-1679), il explique cette distinction comme ceci : « Une pierre, par exemple, reçoit une quantité précise de mouvement d'une cause extérieure, qui lui donne l'impulsion. Par la suite, l'impulsion de la cause extérieure ayant cessé, la pierre poursuivra nécessairement son mouvement. Le fait que la pierre reste en mouvement est donc contraint, non parce qu'il est nécessaire, mais parce qu'il doit se définir par la cause extérieure » (lettre 58, § 4, *Corr.*, p. 318). Dans un ouvrage antérieur, les *Pensées métaphysiques*, Spinoza avait déjà recouru à un exemple similaire pour introduire le concept d'« effort » (*conatus*) (CM I 6, *Œuvres* I-2, p. 354) qu'il emprunte à la physique de l'Anglais Thomas Hobbes (1588-1679). De toute évidence, cette conception de la contrainte repose sur plusieurs éléments de la nouvelle théorie du mouvement, que Spinoza connaissait bien et avait enseignée au début des années 1660. Voir les notes 99 et 199 pour plus de détails et note 76 pour une source complémentaire.

Axiomes

1. Tout ce qui est, est en soi ou en autre chose.

2. Ce qui ne peut pas se concevoir par autre chose doit se concevoir par soi [16].

3. Étant donné une cause déterminée, son effet suit nécessairement ; et au contraire, s'il n'y a pas de cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive.

4. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe [17].

5. Les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent pas se concevoir l'une par l'autre, autrement dit le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

6. Une idée vraie doit convenir avec son idéat [18].

7. Tout ce qui peut se concevoir comme n'existant pas, son essence n'enveloppe pas l'existence.

*

NOTES

16. Cas unique parmi tous les axiomes de l'*Éthique*, cet axiome 2 ne sera utilisé nulle part dans le parcours démonstratif, alors que la logique de la méthode géométrique exigerait de le faire apparaître au moins dans une démonstration. O. Proietti, premier à souligner cette anomalie, a émis l'hypothèse d'une erreur dans 1p10d (voir note 37), où Spinoza lui-même a peut-être oublié de mentionner cet axiome en raison des nombreuses récritures du texte (voir Proietti 1983).

17. Cette formule ressemble à celle par laquelle Aristote définit la science : « la connaissance vraie est connaissance par les causes » (*Métaphysique*, I, 3, 982a), reprise textuellement par les auteurs de philosophie moderne comme Francis Bacon (Bacon 1996, p. 228) et Thomas Hobbes (Hobbes 1839-1845, vol. 4, p. 42).

18. Cet axiome s'écarte de la définition de la vérité comme adéquation de l'intellect aux choses (voir par ex. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 1, art. 8 com.) et entérine la révolution introduite par Descartes, qui ne réfère plus les idées aux choses elles-mêmes, mais à un objet théorique qui leur est propre, leur « idéat » (*ideatum*) : « ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais [...] lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables » (Descartes, lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, AT II 596-597).

Proposition 1 [19]

Une substance est antérieure par nature à ses affections [20].

DÉMONSTRATION

C'est évident du fait des définitions 3 et 5.

NOTES

19. **Structure.** Les propositions 1p1 à 1p7 ont pour fonction de lier le concept de « substance » à celui de « cause de soi », ce qui revient à démontrer qu'il existe *nécessairement* quelque chose, et que cela ne peut pas avoir été créé ou engendré par autre chose. Ces propositions très abstraites ont donc pour fonction d'établir habilement, par un simple jeu de concepts, la nécessité de l'existence. Au terme de ce mouvement, il faudra convenir que tout n'est pas illusoire, car nous savons ce qu'est exister, et que c'est le propre d'une chose nommée « substance ».

20. Cette affirmation largement acceptée remonte à Aristote (*Métaphysique*, VII, 4, 1030a). Burgersdijk, bon représentant du consensus scolastique, écrit : « Une substance est antérieure à ses accidents en nature, en dignité, en définition et en conception » (Burgersdijk 1640, p. 229). Néanmoins, Adriaan Koerbagh manifeste des réticences à cette idée, et même à l'emploi du mot « substance » : il argumente en notant que le latin *substantia*, qui traduit le grec ὑπόστασις, suggère quelque chose qui se tient « dessous » ou en retrait. Il propose donc de le remplacer par le néologisme *ipstantia* (du latin *ipse*, soi-même) qui suggère quelque chose qui tient par soi (*ipse*) (Koerbagh 2011, p. 81-83).

Proposition 2

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

Démonstration

C'est évident aussi du fait de la définition 3. En effet, chacune doit être en soi et se concevoir par soi, autrement dit le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

Proposition 3

Des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut pas être cause de l'autre.

Démonstration

Si elles n'ont rien de commun l'une avec l'autre, alors elles ne peuvent pas non plus se comprendre l'une par l'autre (*par l'axiome 5*), de sorte que l'une ne peut pas être cause de l'autre (*par l'axiome 4*). C. Q. F. D.

Proposition 4

Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles soit du fait de la diversité des attributs des substances, soit du fait de la diversité de leurs affections.

Démonstration

Tout ce qui est, est en soi ou en autre chose (*par l'axiome 1*), c'est-à-dire qu'il ne peut rien y avoir d'autre, hors de l'intellect, que des substances et leurs affections[21] (*par les définitions 3 et 5*). Il n'y a donc rien, hors de l'intellect, par quoi plusieurs choses puissent se distinguer entre elles à part des substances, autrement dit, car c'est la même chose (*par la définition 4*), leurs attributs et leurs affections. C. Q. F. D.

NOTES

21. Accepté aussi bien par les aristotéliciens que par les cartésiens (voir notamment Descartes AT VIII-1 22), ce principe a été rejeté par les atomistes modernes comme Pierre Gassendi (1592-1655), pour qui l'espace absolu est réel sans être pour autant ni une substance, ni un accident (Gassendi 1964, p. 182). Sur le statut de l'espace, voir ci-dessous la conception de Spinoza dans 1p15s, p. 85 et suiv.

Proposition 5

Dans la nature des choses, il ne peut pas y avoir deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut [22].

Démonstration

S'il y en avait plusieurs distinctes, elles devraient se distinguer entre elles soit du fait de la diversité des attributs, soit du fait de la diversité des affections (*par la proposition précédente*). Si c'est seulement du fait de la diversité des attributs, on accordera donc qu'il n'y en a qu'une d'un même attribut. Et si c'est du fait de la diversité des affections, comme une substance est antérieure par nature à ses affections (*par la proposition 1*), alors abstraction faite des affections et considérée en elle-même, c'est-à-dire considérée en vérité (*par la définition 3 et l'axiome 6*), elle ne pourra pas se concevoir distincte d'une autre, c'est-à-dire (*par la proposition précédente*) qu'il ne peut pas y avoir plusieurs substances, mais une seule. C. Q. F. D.

NOTES

22. Ici, Spinoza commence à se séparer des autres ontologies de la substance, notamment de celle de Descartes. Pour Descartes en effet, il existe de nombreuses substances pensantes (*Principes*, I 60, AT IX-2 51). Dans les propositions qui suivent, Spinoza va poursuivre l'élaboration originale du concept en attribuant à la substance des propriétés habituellement réservées à Dieu.

Proposition 6

Une substance ne peut pas être produite par une autre substance.

Démonstration

Dans la nature des choses, il ne peut pas y avoir deux substances de même attribut (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire qui aient entre elles quelque chose en commun (*par la proposition 2*). Partant de là, l'une ne peut pas être cause de l'autre (*par la proposition 3*), autrement dit l'une ne peut pas être produite par l'autre. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit qu'une substance ne peut pas être produite par autre chose. Car dans la nature, il n'y a rien d'autre que des substances et leurs affections, comme il est évident à partir de l'axiome 1 et les définitions 3 et 5 [23]. Or une substance ne peut pas être produite par une autre (*par la proposition précédente*). Donc une substance ne peut absolument pas être produite par autre chose. C. Q. F. D.

Autre démonstration

Cela se démontre encore plus facilement par l'absurdité du contraire. Car si une substance pouvait être produite par autre chose, sa connaissance devrait dépendre de la connaissance de sa cause (*par l'axiome 4*) ; et partant de là, (*par la définition 3*) ce ne serait pas une substance.

NOTES

23. Ce corollaire devrait s'appuyer sur la proposition 5 et non, comme ici, sur les éléments qui ont permis de la démontrer. Ce détail révèle la multiplicité des chemins démonstratifs, les uns plus longs, les autres plus courts. Par ailleurs, il n'est pas impossible que la proposition 5 ait été ajoutée à la place qu'on lui connaît *après* la rédaction du présent corollaire : ce pourrait être l'un des nombreux indices de récriture, parfois aussi d'improvisation et de dialogue, que l'on peut relever au long du texte.

Proposition 7

Exister appartient à la nature d'une substance.

DÉMONSTRATION

Une substance ne peut pas être produite par autre chose (*par le corollaire de la proposition précédente*) ; elle sera donc cause de soi, c'est-à-dire que son essence enveloppe nécessairement l'existence (*par la définition 1*), autrement dit, exister appartient à sa nature [24]. C. Q. F. D.

*

NOTES

24. Comme le montre cette démonstration, la formule « *pertinet existere* » attribue l'existence à la substance à la façon d'une propriété qui suit de son essence, comme s'il s'agissait d'une qualité appartenant à sa nature. Pourtant, la « nature » de la substance désigne spécifiquement ici le fait d'être cause de soi. Donc, même si l'on peut se figurer la substance comme un sujet qui accomplit nécessairement l'acte d'exister, la syntaxe de la proposition indique plutôt l'inverse : c'est l'existence qui est sujet d'un acte qui consiste à se causer elle-même. Ces formulations contraintes par le cadre propositionnel prédicatif peuvent donc être lues comme de premières approximations qui seront bientôt précisées et reformulées, d'abord dans les démonstrations 1p11d1, 1p11d2, 1p11d3, puis dans les propositions 1p16 et 1p20, sur la nécessité d'une existence inconditionnée, bientôt nommée Dieu (voir note suivante).

Proposition 8 [25]

Toute substance est nécessairement infinie.

Démonstration

Il n'existe qu'une seule substance d'un seul et même attribut (*par la proposition 5*), et exister appartient à sa nature (*par la proposition 7*). Appartiendra donc à sa nature d'exister soit comme finie, soit comme infinie. Mais pas comme finie. Car une autre de même nature devrait lui mettre un terme (*par la définition 2*), qui elle aussi devrait nécessairement exister (*par la proposition 7*) ; partant de là, il y aura deux substances de même attribut, ce qui est absurde (*par la proposition 5*). Elle existe donc comme infinie. C. Q. F. D.

Scolie 1

Comme être fini est, en réalité, partiellement négation, et que l'infini est l'affirmation absolue de l'existence d'une certaine nature, il suit donc de la seule proposition 7 que toute substance doit être infinie.

Scolie 2

[1] Je ne doute pas que tous ceux qui jugent confusément des choses et ne sont pas habitués à les connaître par leurs causes premières aient des difficultés à concevoir la démonstration de la proposition 7 [26]. Bien sûr ! C'est qu'ils ne distinguent pas entre les modifications des substances et les substances elles-mêmes, et qu'ils ne savent pas comment les choses se produisent. De là vient que, voyant que les choses naturelles ont un début, ils en imputent un aux substances. En effet, ceux qui ignorent les vraies causes des choses confondent tout et ils se figurent, sans aucun conflit mental, que les arbres parlent comme les hommes, et que les hommes, imaginent-ils, se forment aussi bien à partir de pierres que de semence, et que n'importe quelle forme se change en n'importe quelle autre. C'est la même chose avec ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine : ils attribuent facilement à Dieu des affects humains, surtout tant qu'ils ignorent, par ailleurs, comment les affects se produisent dans l'esprit [27].

[2] Au contraire, si les hommes portaient attention à la nature de la substance, ils ne douteraient pas le moins du monde de la vérité de la proposition 7. Je dirais même plus : cette proposition serait pour tous un axiome, et elle serait comptée parmi les notions communes[28]. Car, par substance, ils entendraient ce qui est en soi et se conçoit par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'a besoin de la connaissance d'aucune autre chose ; et par modifications, les choses qui sont en une autre et dont le concept se forme à partir du concept de ce en quoi elles sont.

[3] Voilà pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes ; c'est que, même si elles n'existent pas en acte hors de l'intellect, leur essence n'en est pas moins comprise en autre chose, de telle sorte que c'est par cette chose qu'on peut les concevoir[29]. En revanche, la vérité des substances hors de l'intellect n'est qu'en elles-mêmes, parce qu'elles se conçoivent par elles-mêmes. Si donc quelqu'un disait avoir une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, d'une substance, et néanmoins douter qu'une telle substance existe… Dieux du Ciel[30] ! ce serait comme s'il disait qu'il a une idée vraie et qu'il doute néanmoins si elle est fausse (comme il est manifeste si l'on y porte assez d'attention) ; ou bien, si quelqu'un soutient qu'une substance est créée, il soutient par là même qu'on a rendu vraie une idée fausse. Allons ! On ne peut rien concevoir de plus absurde ! Et donc, il faut nécessairement avouer que l'existence d'une substance est une vérité éternelle, tout comme son essence. Et de là, nous pouvons parvenir autrement à la conclusion qu'il ne peut y avoir qu'une seule et unique substance de même nature, ce qui valait la peine, à mon avis, d'être montré ici[31].

[4] Mais pour le faire avec méthode[32], il me faut remarquer que :

1. La vraie définition de chaque chose n'enveloppe et n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. D'où il suit que :

2. Aucune définition n'enveloppe et n'exprime aucun nombre précis d'individus, puisqu'elle n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. Par exemple, la définition du triangle n'exprime rien d'autre que la simple nature du triangle, et non un nombre précis de triangles.

3. Il faut remarquer qu'il y a nécessairement, pour chaque chose existante, une certaine cause précise par laquelle elle existe[33].

4. Il faut enfin remarquer que cette cause par laquelle existe une chose précise doit, ou bien être contenue dans la nature même et définition de la

chose existante (*à savoir, quand exister appartient à sa nature*), ou bien se trouver en dehors d'elle[34].

[5] Cela posé, il suit que s'il existe dans la nature un nombre précis d'individus, il doit nécessairement y avoir une cause par laquelle ces individus-là existent, et pourquoi il n'en existe ni plus ni moins. Si, par exemple, dans la nature des choses il existe vingt hommes (que pour plus de clarté je suppose exister en même temps, sans que d'autres aient existé auparavant dans la nature), il ne suffira pas (pour rendre compte précisément de la raison pourquoi il existe vingt hommes) de montrer la cause de la nature humaine en général. Il sera aussi nécessaire de montrer la cause par laquelle il n'en existe ni plus ni moins que vingt, car il doit nécessairement y avoir une cause pourquoi chacun d'entre eux existe (*par le point 3*). Or cette cause ne peut pas être contenue dans la nature humaine elle-même, car la vraie définition de l'homme n'enveloppe pas le nombre vingt (*par les points 2 et 3*). Partant de là (*par le point 4*), la cause qui fait exister ces vingt hommes, et qui par là fait exister chacun d'eux, doit nécessairement se trouver en dehors de chacun. Donc, il faut conclure absolument que pour tout ce dont la nature permet qu'il en existe plusieurs individus, il doit nécessairement y avoir une cause extérieure qui les fait exister.

Dès lors, comme exister appartient à la nature d'une substance (*par ce qu'on a déjà montré dans ce scolie*[35]), sa définition doit envelopper l'existence nécessaire ; et par conséquent, à partir de sa seule définition, on doit conclure à son existence. Mais l'existence de plusieurs substances ne peut pas suivre de cette définition (*comme nous l'avons déjà montré par les remarques 2 et 3*) ; il suit donc nécessairement de là qu'il n'existe qu'une seule substance de même nature, comme on le proposait.

NOTES

25. **Structure.** Dans le mouvement qui commence ici, de 1p8 à 1p15, le concept de substance (désormais synonyme d'existence nécessaire et suffisante) va progressivement fusionner avec celui de Dieu (chose absolument infinie et parfaite). Si l'on considère l'ensemble, Spinoza ne va donc pas démontrer l'existence de Dieu en attribuant l'existence à un être hypothétique. Il procède dans l'autre sens, en démontrant que la nature de la substance nécessaire et autosuffisante, autrement dit la nature de l'existence même, correspond au concept de Dieu. L'exister est Dieu ; le terme « Dieu » désigne l'existence.

26. Cette phrase révèle une certaine dureté de ton, car la difficulté à admettre 1p7 concerne aussi les philosophes. Dans la lettre du 27 septembre 1661, Henry Oldenburg oppose à Spinoza l'objection suivante : si l'on admet que les définitions n'expriment rien d'autre que les concepts de notre esprit, alors il est impossible de démontrer qu'une chose existe à partir de sa définition (lettre 3, § 2, *Corr.*, p. 53-54). Cette objection concerne spécifiquement 1p7, mais Spinoza la reproduit et y répond ici à un moment charnière de son argumentation (1p8 faisant le lien entre le premier mouvement, de 1p1 à 1p7, et le second, de 1p8 à 1p15).

27. Dans cette phrase, Spinoza emploie le mot *mens* (« esprit ») en un sens non conforme aux définitions de la deuxième partie. Il considère encore qu'il existe des esprits humains que l'absurdité n'offusque pas, ce qu'il renvoie lui-même à la sensibilité de sa jeunesse : « [les natures] qui conviennent très peu avec notre esprit philosophique m'ont jadis semblé vaines, désordonnées, absurdes » (lettre 30, § 5, *Corr.*, p. 202). Les exemples choisis renvoient peut-être aux *Métamorphoses* d'Ovide, à savoir aux adieux de Philémon et Baucis (VIII, v. 717-719), aux lamentations de Lotis se transformant en jujubier (IX, v. 369-391), à l'indiscrétion des roseaux dévoilant le secret de Midas (IX, v. 192-193) et à l'histoire de Deucalion et Pyrrha reconstituant le genre humain en lançant des pierres derrière eux (I, v. 398-413). Plus loin dans le texte, Spinoza donnera une interprétation radicalement opposée des métamorphoses (voir 4Pref, avec la note 567, p. 567-568). Insérée dans une critique d'une pensée imaginaire et superstitieuse, l'idée que l'on puisse croire qu'une substance ou forme (au sens aristotélicien) puisse immédiatement se transformer en une autre recèle aussi une critique voilée de la notion de miracle. Sans y paraître, Spinoza

attaque ici le dogme chrétien de la transsubstantiation, selon une critique formulée dans les mêmes termes par Elijah del Medigo dans la *Beḥinat ha-Dat* (§8, in Licata 2013, p. 301), et les exemples choisis peuvent renvoyer à une typologie des miracles bibliques, comme celui du bâton d'Aaron transformé en serpent (Exode 7, 10-12). Ce miracle est également discuté par le théologien musulman al-Ghazālī, ainsi que par Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*, œuvre capitale largement connue à partir de sa traduction en latin de 1527 sous le nom de *Destructio destructionum* (disp. I *in physicis*, Zedler 1961, p. 399 et suiv.).

28. Cette observation reflète les débats entre philosophes modernes pour déterminer ce qui est évident et ce qui ne l'est pas. Voir l'observation d'Oldenburg à laquelle ces lignes semblent répondre (lettre 3, § 4, *Corr.*, p. 53-54), citée dans notre présentation, note 42, p. 37.

29. Cette formulation (des « idées vraies de modifications non existantes ») tente de résoudre la question de savoir comment l'intellect peut négliger des choses présentes en acte pour penser à d'autres choses abstraction faite du temps, qu'elles soient éternelles, passées ou à venir. Ce problème est de nouveau traité dans 2p8 et 2p8s (voir p. 197 et 199). Il est à rapprocher d'une phrase que l'ami et ancien professeur de latin de Spinoza, Franciscus Van den Enden (1602-1674), place dans une pièce de théâtre allégorique dans la bouche du Temps personnifié : « L'esprit humain a le pouvoir de se rendre présentes les choses par l'intellect et d'anticiper l'avenir en pensée » (*Philedonius*, acte I, sc. 7, in Proietti 2010, p. 213).

30. Littéralement : « Par Hercule ! » Ce juron est fréquent dans les comédies latines du poète comique Térence (v. 195/185-v. 159 av. J.-C.) : il apparaît 15 fois dans *La Jeune Fille d'Andros*, 27 fois dans *L'Eunuque*, deux pièces jouées par Spinoza à l'école de Van den Enden (Proietti 1985). Par ailleurs, les stoïciens interprètent la figure du héros Hercule comme une représentation symbolique du sage (voir Sénèque, *De tranquillitate*, XVI, 4, *Des bienfaits* I, 13 ; IV, 8). À l'époque moderne, il s'agit d'un juron où l'on reconnaît une manière latinisée d'invoquer le nom de Dieu, variante atténuée de « *morbleu* » et des autres déformations phonétiques de la langue orale.

31. Le paragraphe qui se termine ici constitue une seconde démonstration à 1p7. Voici comment il procède : un intellect ne peut pas douter de

l'existence de la substance sans nier que quelque chose existe nécessairement ; mais si l'on nie cela, on détruit tout rapport à la vérité, autrement dit on nie la notion même d'intellect ; donc l'intellect ne peut pas plus douter de l'existence de la substance que de la sienne propre. Ce raisonnement semble difficile parce que la mineure mériterait démonstration ; mais Spinoza la considère comme une évidence, autrement dit comme une notion commune (voir 1p31s, p. 137), parce que Descartes a déjà démontré que l'intellect saisit lui-même sa propre réalité (« je pense donc je suis », *Principes*, I 7, AT IX-2 27). Spinoza étend donc simplement la certitude que nous avons de notre existence par une formule plus large : l'intellect ne peut pas ignorer ce qu'est l'exister.

32. Ici commence un nouveau raisonnement qui fournit (sans l'indiquer) des axiomes, des propositions et des démonstrations. Cette structure presque autonome suggère peut-être un ajout tardif, voire une pure et simple récriture des lettres de Spinoza au savant bourgmestre Johannes Hudde (1628-1704), qui en 1666 le met au défi de démontrer qu'il n'existe qu'un seul dieu (voir lettres 34 à 36, *Corr.*, p. 217-227). Hudde lancera plus tard le même défi au philosophe anglais John Locke (1632-1704) (voir Di Biase, 2014).

33. Cette phrase constitue le premier axiome de la brève présentation géométrique proposée par Descartes à la fin de ses Réponses aux secondes Objections : « Il n'existe aucune chose de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pour laquelle elle existe » (AT VII 164-165, que Spinoza reproduit dans les PPC, 1a11, *Œuvres* I-2, p. 254).

34. Descartes s'appuie sur une version de ce principe pour défendre le concept de cause de soi (*causa sui*) dans les premières et quatrièmes Réponses. « Il me semble connu par soi que tout ce qui est tire son être de sa cause ou de soi-même comme cause. Car puisque nous comprenons non seulement ce qu'on entend par existence mais aussi ce qu'on entend par négation de l'existence, nous ne pouvons feindre aucune chose qui tire son être de soi-même, sans qu'il y ait une raison pour laquelle elle existe plutôt qu'elle n'existe pas » (AT VII 112 et 238). Mais alors que Descartes s'appuie sur la conviction que ses lecteurs lui accordent l'existence de Dieu, Spinoza raisonne dans l'autre sens : il s'appuie sur la notion de cause de soi pour démontrer l'existence d'une substance unique, qu'il va appeler Dieu.

35. La référence devrait renvoyer à 1p7. Dans ce scolie, le système de référence entièrement autonome semble ignorer le reste des propositions déjà démontrées. Cela plaide pour l'hypothèse proposée dans la note 32.

Proposition 9

Plus une chose a de réalité ou d'être, plus d'attributs lui appartiennent.

DÉMONSTRATION

C'est évident à partir de la définition 4.

Proposition 10

Chaque attribut d'une substance doit se concevoir par soi[36].

Démonstration

En effet, un attribut est ce que l'intellect perçoit de la substance en tant que cela constitue son essence (*par la définition 4*), de sorte qu'il doit se concevoir par soi (*par la définition 3*)[37]. C. Q. F. D.

Scolie[38]

On voit par là que, bien que deux attributs se conçoivent comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans l'aide de l'autre, nous ne pouvons cependant pas en conclure qu'ils constituent deux êtres, autrement dit deux substances différentes[39]. En effet, il est de la nature de la substance que chacun de ses attributs se conçoive par soi, puisque tous les attributs qu'elle a ont toujours été en même temps en elle, et que l'un n'a pu être produit par l'autre, et que chacun exprime la réalité ou être de la substance. Il est donc loin d'être absurde d'attribuer plusieurs attributs à une seule substance.

Au contraire, rien de plus clair dans la nature que chaque être doive se concevoir sous un attribut quelconque, et que plus il possède de réalité ou d'être, plus il possède d'attributs qui expriment à la fois la nécessité, autrement dit l'éternité, et l'infinité[40] ; et par conséquent, rien de plus clair encore que l'être absolument infini doit être nécessairement défini comme un être qui consiste en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence précise, éternelle et infinie (*comme nous l'avons indiqué dans la définition 6*). Et si maintenant on demande : quel est donc le signe auquel nous pourrons reconnaître la diversité des substances ? Lisez les propositions suivantes : elles montrent qu'il n'existe dans la nature des choses qu'une substance unique, et qu'elle est absolument infinie, si bien que l'on chercherait ce signe en vain.

NOTES

36. Dans cette proposition, Spinoza ne fait pas une séparation mais une distinction entre tous les attributs de la substance unique, selon laquelle chaque attribut exprime la même essence d'une substance absolument infinie. Cela signifie que ces attributs doivent être compris par eux-mêmes puisque l'un ne peut être produit par l'autre, et que l'écart entre eux est conceptuel, causal et contextuel (Della Rocca 1996). Cela implique que le monde corporel doit être expliqué en appliquant exclusivement des concepts physiques tels que le corps, la matière, le mouvement et le repos, et qu'on exclut de la science physique tous les concepts qui relèvent de l'âme, de l'esprit, etc.

37. Selon Proietti 1983 et 1984, cette démonstration ne peut être correcte que si l'on y intègre l'axiome 2, selon lequel « ce qui ne peut pas se concevoir par autre chose doit se concevoir par soi », à la place de la définition 3. En effet, un attribut ne pouvant être conçu au moyen d'un autre attribut, il doit se concevoir par soi. La mobilisation de cet axiome aurait des implications cruciales sur le problème de la doctrine des attributs, car elle rendrait explicite le fait que l'attribut – à la différence de la substance, qui est en soi et se conçoit par soi – est ce qui est conçu par soi, sans toutefois pouvoir exister en soi (car dans ce cas, il s'agirait d'une substance). Selon cette interprétation, l'attribut aurait donc une autonomie conceptuelle, mais pas ontologique, ce qui placerait ici Spinoza, d'une manière plus ou moins consciente, dans une tradition de pensée prolongeant le philosophe écossais Duns Scot (1266-1308), théoricien d'une ontologie unifiée (*Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* ; Duns Scot 2011).

38. Selon Simon De Vries, ce scolie se trouvait dans une première version de l'*Éthique* numéroté comme troisième scolie de la proposition 8 (lettre 8, § 6, in Spinoza, *Corr.*, p. 82-83). De Vries fait alors à Spinoza l'objection suivante : « cher ami, tu sembles supposer que la nature d'une substance est ainsi constituée qu'elle peut avoir plusieurs attributs, ce que tu n'a pas encore démontré » (*ibid.*, p. 83). C'est la preuve que les propositions 9 et 10 ont été rédigées à l'initiative de Simon De Vries.

39. Spinoza critique ici l'avis de Descartes selon lequel une substance ne peut avoir qu'un seul attribut principal. Selon Descartes, « la distinction

réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre » (*Principes*, I 60, AT VIII-1 28). Spinoza, lui, fait passer la distinction réelle entre les attributs.

40. Ici, le terme « attribut » est utilisé en son sens le plus simple : qualité attribuée à une chose. Et il est évident qu'on ne peut concevoir aucune chose sans lui attribuer une qualité ou une autre (sauf le néant, qui n'ayant aucune qualité, n'est pas une chose). Quant à la proportionnalité entre réalité et nombre d'attributs, elle mériterait une démonstration, d'autant que Spinoza semble affirmer cette proportion dans l'absolu, alors qu'elle n'a de sens qu'à s'appliquer à Dieu et à condition de faire le tri entre les qualités, positives ou non. Descartes écrit : « Car, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de [Dieu], nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie ou bien qui n'est bornée d'aucune imperfection » (*Principes*, I 22, AT IX-2 35).

Proposition 11

Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.

Démonstration [41]

Vous le niez ? Concevez alors – si tant est qu'on le puisse – que Dieu n'existe pas. Alors son essence n'enveloppe pas l'existence (*par l'axiome 7*). Mais cela est absurde (*par la proposition 7*). Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D.

Autre démonstration

À chaque chose, on doit assigner une cause ou raison tant pour qu'elle existe que pour qu'elle n'existe pas [42]. Par exemple, si un triangle existe, il doit y avoir une raison ou cause qui fait qu'il existe ; et s'il n'existe pas, il doit aussi y avoir une raison ou cause qui l'empêche d'exister, autrement dit qui supprime son existence. De plus, cette raison ou cause doit être contenue soit dans la nature de la chose, soit en dehors d'elle [43]. Par exemple, la raison pour laquelle un cercle carré n'existe pas, sa nature même l'indique. Aucun doute ! Car elle enveloppe contradiction. Pourquoi, au contraire, la substance existe, cela suit également de sa seule nature : c'est qu'elle enveloppe l'existence (*voir la proposition 7*). En revanche, la raison pour laquelle un cercle ou un triangle existe, ou n'existe pas, ne suit pas de leur nature, mais de l'ordre de la nature corporelle tout entière ; car c'est de là que doit suivre le fait qu'un triangle existe nécessairement en cet instant, ou que son existence en cet instant est impossible. Et ces choses sont manifestes par elles-mêmes. De là, il suit que lorsqu'il n'y a aucune raison ou cause qui empêche une chose d'exister, elle existe nécessairement.

C'est pourquoi, s'il n'y a aucune raison ou cause qui empêche Dieu d'exister ou qui supprime son existence, il faut conclure sans réserve qu'il existe nécessairement. Or, s'il y avait une telle raison ou cause, elle devrait se trouver soit dans la nature même de Dieu, soit hors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance d'une autre nature. Et si elle était de même nature,

cela reviendrait immédiatement à admettre Dieu. En revanche, une substance qui serait d'une autre nature ne pourrait avoir rien de commun avec Dieu (*par la proposition 2*), et par conséquent, elle ne pourrait ni poser ni supprimer son existence. Puisque donc la raison ou cause qui supprimerait l'existence divine ne peut se trouver hors de la nature divine, elle devra nécessairement, si vraiment il n'existe pas, se trouver dans sa nature même, laquelle envelopperait de ce fait une contradiction. Mais il est absurde d'affirmer cela de l'être absolument infini et suprêmement parfait. Donc, ni en Dieu ni hors de Dieu, il n'y a aucune cause ou raison qui supprime son existence, et par conséquent Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D.

Autre démonstration

Pouvoir ne pas exister est impuissance, et au contraire, pouvoir exister est puissance (*comme cela va de soi*). C'est pourquoi, si rien n'existe nécessairement en cet instant à part des êtres finis, alors des êtres finis sont plus puissants qu'un être absolument infini ; mais cela est absurde (*comme cela va de soi*) ; donc ou bien rien n'existe, ou bien un être absolument infini aussi existe nécessairement. Mais nous existons, soit en nous-mêmes, soit en autre chose qui existe nécessairement (*voir axiome 1 et proposition 7*). Donc, un être absolument infini, c'est-à-dire (*par la définition 6*) Dieu, existe nécessairement [44]. C. Q. F. D.

Scolie

Dans cette dernière démonstration, j'ai voulu montrer l'existence de Dieu *a posteriori* pour qu'on perçoive la démonstration plus facilement. Mais ce n'est pas pour autant que l'existence de Dieu ne suive pas *a priori* du même principe [45]. Car, dès lors que pouvoir exister est puissance, il suit que plus de réalité appartient à la nature d'une chose, plus elle a par elle-même de forces pour exister ; et donc, l'être absolument infini, autrement dit Dieu, a par lui-même une puissance absolument infinie d'exister, et de ce fait, il existe absolument.

Pourtant, il y en aura beaucoup, peut-être, qui ne pourront pas voir facilement l'évidence de ces démonstrations, parce qu'ils ont l'habitude de considérer seulement les choses qui se produisent du fait de causes extérieures ; et parmi ces choses, celles qui se produisent rapidement, c'est-

à-dire qui existent facilement, ils les voient aussi périr facilement, alors qu'ils jugent au contraire plus difficiles à produire, c'est-à-dire pas aussi aptes à exister, celles qu'ils conçoivent avoir plus de propriétés.

Mais pour qu'ils se libèrent de ces préjugés, je n'ai pas besoin de montrer ici combien est vrai l'aphorisme selon lequel *ce qui se fait vite, périt vite* [46], ni même si, en regard de la nature entière, les choses ne seraient pas toutes également faciles. Il suffit de remarquer seulement que je ne parle pas ici de choses qui se produisent du fait de causes extérieures, mais exclusivement des substances, lesquelles (*par la proposition 6*) ne peuvent être produites par aucune cause extérieure. En effet, les choses qui se produisent du fait de causes extérieures, qu'elles consistent en un grand nombre ou en un petit nombre de parties, doivent tout ce qu'elles possèdent de perfection, autrement dit de réalité, à la vertu de la cause extérieure [47]. Ainsi, leur existence naît de la seule perfection de la cause extérieure, et non de la leur. Au contraire, rien de ce qu'une substance possède de perfection n'est dû à une cause extérieure. Voilà pourquoi son existence aussi doit suivre de sa seule nature, l'existence n'étant alors rien d'autre que son essence.

La perfection ne supprime donc pas l'existence d'une chose, au contraire, elle la pose ; l'imperfection à l'inverse la supprime ; si bien que nous ne pouvons pas être plus certains de l'existence d'une chose que nous ne le sommes de l'existence d'un être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu. Car, puisque son essence exclut toute imperfection et enveloppe la perfection absolue, par là même elle supprime toute cause de doute quant à son existence, et elle en donne la certitude suprême. Cela, je crois, devrait être limpide pour qui fait preuve d'un peu d'attention [48].

*

NOTES

41. Dans les trois démonstrations de 1p11, Spinoza se livre à un exercice devenu classique depuis Anselme de Canterbury (*Proslogion*) et Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, q. 2, art. 3), qui consiste à livrer une démonstration philosophique de l'existence de Dieu. Il en propose trois successives : la première rappelle que Dieu existe parce qu'il est l'exister (d'après 1p7d) ; la deuxième, parce qu'un infini parfait, sans contradiction ni interne ni externe, ne peut pas ne pas exister ; la troisième, parce que sans une puissance positivement illimitée, il n'y aurait aucune puissance limitée. L'intérêt de ces démonstrations n'est pas de faire avancer le fil démonstratif, mais de reformuler 1p7d dans les termes d'un exercice d'école clairement identifié.

42. Ce principe, qui concerne la non-existence aussi bien que l'existence, offre une variante encore plus exigeante que la formule proposée par Descartes et que Spinoza a utilisée plus haut dans 1p8s (voir 1p8s2, p. 65 et note 33).

43. L'idée que la causalité puisse être interne ou externe, déjà exprimée plus haut (voir 1p8s2[4], p. 65) se trouve également chez Descartes : voir note 34. Pour comparer la manière dont Descartes et Spinoza manient les concepts de « raison » et de « cause », voir Carraud 2002, p. 315-319.

44. Ici, comme dans sa célèbre lettre du 20 avril 1663 à Lodewijk Meyer, surnommée « lettre sur l'infini », Spinoza semble adopter la preuve cosmologique de l'existence de Dieu par la contingence du monde (*a contingentia mundi*) formulée par Ḥasdai Crescas (v. 1340-v. 1410) selon laquelle même une série infinie en acte d'êtres qui se causent les uns les autres ne peut subsister que si et seulement si elle trouve la raison de son existence dans une entité qui, elle, existe nécessairement (*Or ha-Shem*, I, 3, 2, Crescas 2018, p. 100). En particulier, l'interprétation par Spinoza de la démonstration de Crescas s'éclaire à la lumière de cette phrase : « Ce que vise cette proposition et ce que nous en attendons, c'est l'existence d'une cause première qui ne soit pas causée, que ses effets soient infinis et chacun cause d'un autre, ou qu'ils soient finis » (*Or ha-Shem*, I, 2, 3, Crescas 2018, p. 84). Par contraste, la preuve cosmologique traditionnelle, telle qu'on la trouve chez Thomas d'Aquin, repose plutôt sur l'impossibilité d'une

régression infinie des causes. Pour en savoir plus, voir Wolfson 1934, I, p. 184-199, et Harvey 1998, p. 73-92.

45. Dans le vocabulaire scolastique, une preuve est *a priori* si elle procède des causes aux effets, et *a posteriori* si elle procède des effets aux causes. L'expérience n'intervient dans aucun des deux cas (voir Moreau 2020, p. 514).

46. Spinoza a probablement lu cette locution latine (*quod cito fit, cito perit*), qui remonte à Quintilien, dans un livre d'emblèmes – recueil de gravures illustrant des aphorismes – du peintre flamand Otto Vaenius (1556-1629) consacré à l'amour, *Amorum emblemata*. En français, la légende indique : « Chose hâtée n'est de durée./ La paille vitement avec grand bruit s'allume,/ Mais dure peu de temps : en un volage esprit/ Bientôt l'Amour s'embrase, [mais] s'envole et périt/ Aussitôt que conçu, léger comme une plume » (emblème 57, Vaenius 1608, p. 218). L'inventaire de la bibliothèque de Spinoza ne comprend aucun livre d'emblèmes, mais ils sont utilisés à l'école de Franciscus Van den Enden (1602-1674), le recours aux *emblemata* dans la didactique jésuite étant bien documenté (Porteman 1996), et on en trouve plusieurs dans la bibliothèque de Johannes Koerbagh. De plus, Van den Enden a fréquenté le milieu des artistes et éditeurs d'Anvers ; son frère Martinus Van den Enden a publié des gravures basées sur les créations de Vaenius, et son ouvrage circule dans les cercles étroitement liés à Spinoza : en 1671, l'éditeur Jacobus Wagenaer, marié à une nièce des frères Koerbagh, publie *Duytse Lier*, livre d'emblèmes de Jan Luyken imité des *Amorum emblemata*.

47. L'usage du concept de « vertu » au sens scolastique d'un pouvoir produisant des effets est rare parmi les cartésiens. Il s'inscrit ici dans le cadre d'un passage qui ne vise pas une démonstration positive, mais cherche à éclairer une forme originale de causalité (la cause de soi) par ce qu'on admet couramment pour décrire la causalité classique (la relation entre une cause et un effet). Le mot « vertu » permet de souligner la force productive de la cause et d'éloigner la causalité d'un modèle mécaniste trop simple fondé sur le transfert de mouvement univoque d'un corps à l'autre. Il signifie que la causalité ne se réduit pas à un simple transfert de détermination. Dans la suite du texte, ce terme sera remplacé par « puissance ». Voir « vertu et puissance d'agir » (3Pref, p. 341).

48. Cette exigence dans l'attention a posé un problème à tous les lecteurs du texte, dès ses premiers brouillons. « J'approuve entièrement votre manière géométrique de prouver, assure Oldenburg, mais en même temps, je regrette mon épaisseur d'esprit : elle m'empêche, pour ma part, d'acquiescer assez rapidement à ce que vous enseignez avec tant d'acuité » (lettre 3, § 1, *Corr*., p. 53-54). Elle invalide l'idée que Spinoza ait écrit sous une forme mathématique pour des raisons de clarté pédagogique – un motif proposé d'abord par Marin Mersenne à Descartes et accepté par celui-ci (voir Descartes, Réponses aux secondes Objections, AT VII 160), puis repris par Meyer (Préface aux PPC, in Spinoza, *Œuvres* I-2, p. 165-166), mais pas par Spinoza, qui souligne régulièrement les inconvénients de cette présentation pour les lecteurs. Voir par exemple 4p18s[1], p. 605.

Proposition 12 [49]

On ne peut concevoir en vérité aucun attribut de substance d'où il suivrait qu'une substance puisse être divisée [50].

Démonstration

En effet, la substance ainsi conçue serait divisée en parties qui garderont la nature de la substance, ou pas. Dans le premier cas, chaque partie devra être infinie (*par la proposition 8*), cause d'elle-même (*par la proposition 6*), et elle devra consister en un attribut différent des autres (*par la proposition 5*) ; si bien qu'à partir d'une seule substance, on pourra en constituer plusieurs, ce qui est absurde (*par la proposition 6*).

Ajoutez que ces parties n'auraient rien de commun avec leur tout (*par la proposition 2*) ; et que le tout pourrait être et se concevoir sans ses parties (*par la définition 4 et la proposition 10*), ce qui est d'une telle absurdité que personne ne peut avoir de doutes sur ce point.

Si l'on retient le second cas, celui où les parties ne retiendront pas la nature de la substance, alors la substance tout entière serait divisée en parties égales, et elle perdrait sa nature de substance et cesserait d'être, ce qui est absurde (*par la proposition 7*). C. Q. F. D.

49. **Structure.** L'identité entre Dieu et la substance soulève une difficulté majeure : que devient l'acte de Création du monde ? Les propositions 1p12 à 1p23 vont développer cette question en trois concepts, répondant aux problèmes que posent la *division* (le monde est-il composé d'une ou de plusieurs substances, voire de particules ? 1p12 à 1p15) puis la relation *causale* (comment Dieu cause-t-il le monde ? 1p16 à 1p18), et enfin la relation *modale* (en quel sens le monde est-il en Dieu ? 1p19 à 1p23). L'ensemble de ce mouvement formule la position panthéiste de l'*Éthique*, selon laquelle tout est en Dieu, Dieu est en tout, enrichie d'une conception existentialiste, selon laquelle l'existence est l'essence même de Dieu.

50. Cette proposition reformule un argument défendu par Henricus Regius (1598-1678) dans *Philosophie naturelle* (en latin, 1661, en français, 1686). En effet, Descartes considérait la substance mentale et la substance corporelle comme réellement distinctes, ce qui a beaucoup d'avantages pour étudier les fonctions du corps, mais rend inexplicable l'union du corps et de l'esprit. Dès les troisièmes Objections envoyés à Descartes, Hobbes propose de considérer la pensée seulement comme l'un des attributs d'un sujet corporel unique (« Il se peut donc faire qu'une chose qui pense soit le sujet de l'esprit, de la raison, ou de l'entendement, et partant, que ce soit quelque chose de corporel », AT VII 173). Regius développe cette conception pour l'homme : la différence entre corps et esprit distingue seulement différents attributs qui se rapportent à une substance unique (*Philosophie naturelle*, livre V, chap. 1, Regius 1686, p. 430 et suiv.). La conception selon laquelle Dieu, tout en étant unique, possède une infinité d'attributs positifs, dont chacun est infini en lui-même, est déjà présente chez Ḥasdai Crescas, qui critique à ce propos Maïmonide (*Or ha-Shem*, I, 3, 3, Crescas 2018, p. 101-114 ; pour en savoir plus, voir Melamed 2014). Avant Crescas, l'idée que l'on ne puisse pas formuler les attributs positifs de Dieu et qu'il demeure inconnaissable ou ineffable – ce qu'on appelle la théologie négative, d'origine néoplatonicienne et cabbalistique – était déjà rejetée par certains philosophes musulmans, notamment par Averroès (*Destructio destructionum*, disp. V). En Islam, le problème des attributs divins est un thème classique de la philosophie (*falsafa*) et de la théologie (*kalam*) ; la difficulté est alors de réconcilier l'unité et la simplicité absolue de Dieu (*tawḥīd* en arabe) avec l'existence en Dieu de multiples qualités ou

perfections morales et intellectuelles. Dès le *Court traité* (KV I 7, *Œuvres* I, p. 242-248) Spinoza rejette clairement les attributs divins traditionnels – sagesse, volonté, bonté, etc. – comme des anthropomorphismes ; pourtant, le problème théorique de la conciliation de l'unité d'essence de Dieu avec l'infinité numérique des attributs le lie à la tradition médiévale. Un long développement sur ce problème, que Spinoza a pu lire, se trouve chez un élève de Crescas, Joseph Albo (v. 1380-1444), dans le deuxième livre de son influent *Sefer ha-'iqqarim* (*Livre des principes*). « Le concept d'unité qu'on attribue à Dieu est négatif et non pas positif, écrit Albo, si bien qu'il ne requiert aucune pluralité dans l'essence de Dieu puisqu'il ne s'agit pas d'un attribut qui s'ajoute à l'essence » (II, 10, in Husik [éd.] 1929, vol. 2, p. 58). « Il faut aussi comprendre que les perfections qui existent en Dieu sont en nombre infini. Car puisque Dieu doit avoir toutes les sortes de perfection qui peuvent être conçues, et doit être exempté des défauts de toutes sortes, et puisque nous pouvons concevoir qu'Il ait un nombre infini de perfections, Il doit les avoir réellement, sans quoi Il ne serait pas absolument parfait, s'il y a plus de perfections qu'Il n'en possède. Il est donc clair qu'Il doit posséder un nombre de perfections infini, telles que nous ne pouvons pas les concevoir » (II, 25, in Husik [éd.] 1929, vol. 2, p. 152). Au reste, dès 1661, Henry Oldenburg a exprimé des critiques sur la doctrine naissante des attributs proposée par Spinoza et sur les problèmes qu'elle soulève (lettre 3, *Corr.*, p. 53 et suiv.).

Proposition 13

La substance absolument infinie est indivisible [51].

Démonstration

En effet, si elle était divisible, les parties en lesquelles elle serait divisée garderont la nature de la substance absolument infinie, ou pas. Dans le premier cas, il y aura donc plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde (*par la proposition 5*). Si l'on retient le second cas, alors (*comme ci-dessus*) la substance absolument infinie pourra cesser d'être, ce qui est également absurde (*par la proposition 11*). C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit qu'aucune substance, et par conséquent aucune substance corporelle, en tant qu'elle est substance, n'est divisible.

Scolie

Que la substance soit indivisible, on le comprend plus simplement de cela seul que la nature de la substance peut seulement se concevoir comme infinie, et que, par partie d'une substance, on ne peut entendre rien d'autre qu'une substance finie, ce qui implique une contradiction manifeste (*par la proposition 8*) [52].

NOTES

51. Pour une lecture de cette proposition d'un point de vue métaphysique, voir note précédente. D'un point de vue physique, elle engage aussi le problème de la divisibilité ou de l'indivisibilité de la matière. Pour Descartes, les parties de l'étendue sont réellement distinctes entre elles et ne sont donc pas de simples modes de la substance (*Principes*, I 60, AT VIII-1 28 ; Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 477) ; pour Lodewijk Meyer au contraire, les corps sont seulement les parties d'une substance continue (voir annexe 1, thèse 4, p. 869, et ill. 3, p. 190).

52. Cette remarque implique que, lorsque Spinoza utilisera le terme « partie » à propos de l'esprit (« partie de l'intellect infini de Dieu », 2p11c, p. 209) ou des individus (« partie de la nature », 3p2 et 4App *passim*, p. 349 et p. 579, 741, 743, 745, etc.), cette partialité ne devra pas se concevoir *réellement*, comme si les choses singulières étaient des fractions numériques ou des segments mesurables (la finitude telle qu'on l'imagine depuis Kant), mais seulement *modalement*, car une chose n'est finie qu'en relation à une autre (d'après la définition 1d2). Spinoza écrit ailleurs que « ceux qui pensent que la substance étendue est faite de parties, autrement dit de corps réellement distincts les uns des autres, ne disent donc proprement que des sornettes, pour ne pas dire qu'ils délirent » (lettre 12, § 6, *Corr.*, p. 97). La finitude n'est donc rien de positif, et elle est toujours relative, de sorte qu'aucun mode n'est *réellement* fini (dans la syntaxe de Spinoza, il y a des choses finies, mais pas des modes finis ; voir Barbaras 2007). Voir aussi note 9.

Proposition 14

En dehors de Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir aucune substance.

Démonstration

Dès lors que Dieu est l'être absolument infini, qu'on ne peut lui refuser aucun attribut exprimant l'essence d'une substance (*par la définition 6*), et qu'il existe nécessairement (*par la proposition 11*), s'il y avait une substance qui ne fût pas Dieu, elle devrait s'expliquer par un certain attribut de Dieu, de sorte qu'il existerait deux substances de même attribut, ce qui est absurde (*par la proposition 5*). Et par suite, il ne peut y avoir aucune substance en dehors de Dieu.

Et on ne peut pas en concevoir, car, si elle pouvait se concevoir, elle devrait nécessairement se concevoir comme existante. Or cela est absurde (*par la première partie de cette démonstration*). Donc, en dehors de Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir aucune substance. C. Q. F. D.

Corollaire 1

De là, il suit très clairement, premièrement, que Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature des choses qu'une seule substance (*par la définition 6*), et qu'elle est absolument infinie, comme nous l'avons déjà indiqué dans le scolie de la proposition 10.

Corollaire 2

Il suit, deuxièmement, que la chose étendue et la chose pensante sont, ou bien des attributs de Dieu, ou bien (*par l'axiome 1*) des affections des attributs de Dieu[53].

53. Spinoza étend ici à la métaphysique générale, autrement dit au Dieu-substance, le problème du rapport entre l'âme et le corps dont Descartes, Hobbes et Regius débattaient à propos de l'être humain. Pour Descartes, la chose étendue et la chose pensante sont des substances réellement séparées ; pour Hobbes et pour Regius, la chose pensante peut être un mode de la chose étendue – ou bien, précise Regius, « si nous en croyons quelques autres philosophes (qui soutiennent que l'étendue et la pensée sont des attributs, qui sont dans certaines substances comme dans leur sujet, puisque ces attributs ne sont pas opposés, mais seulement différents) rien ne nous empêche de dire que l'âme est un certain attribut, qui convient à un même sujet conjointement avec l'étendue » (*Philosophie naturelle*, V. 1, p. 428).

Proposition 15

Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir.

Démonstration

En dehors de Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir aucune substance (*par la proposition 14*), c'est-à-dire une chose qui est en soi et se conçoit par soi (*par la définition 3*). De leur côté, les modes ne peuvent ni être ni se concevoir sans la substance (*par la définition 5*). Voilà pourquoi ils ne peuvent être que dans la nature divine, et ils ne peuvent se concevoir que par elle. Or, à part des substances et des modes, il n'y a rien (*par l'axiome 1*). Donc rien, sans Dieu, ne peut ni être ni se concevoir. C. Q. F. D.

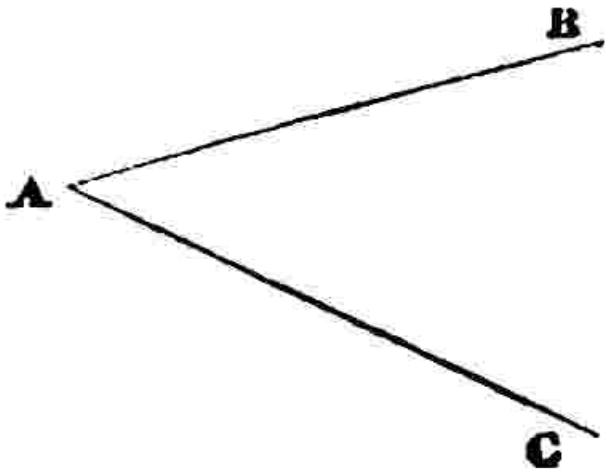
Scolie

[1] Il y en a qui se figurent Dieu tout comme un homme, consistant en un corps et en un esprit, et exposé aux passions[54]. À quel point ils s'égarent loin de la vraie connaissance de Dieu, on le voit plus qu'assez par ce qu'on a déjà démontré ! Mais je les laisse, car tous ceux qui ont contemplé la nature divine d'une façon ou d'une autre nient que Dieu soit corporel. Ils le prouvent d'ailleurs très bien par ceci que nous entendons par corps n'importe quelle quantité définie en longueur, largeur et profondeur, terminée par une certaine figure précise[55] ; or, on ne peut rien dire de plus absurde à propos de Dieu, c'est-à-dire de l'être absolument infini.

[2] Cependant, du fait d'autres raisons par lesquelles ils s'efforcent de démontrer ce point, ils montrent aussi en même temps clairement qu'ils excluent sans réserve de la nature divine cette substance corporelle ou étendue, et ils soutiennent qu'elle a été créée par Dieu. Mais alors, par quelle puissance divine a-t-elle bien pu être créée ? Ils n'en ont pas la moindre idée ; ce qui montre clairement qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes ce qu'ils disent. Quant à moi, j'ai démontré assez clairement, à mon avis du moins (*voir le corollaire de la proposition 6 et le scolie 2 de la proposition 8*), qu'aucune substance ne peut être produite ou créée par autre chose. Et puis, nous avons montré par la proposition 14 que, en dehors de

Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir aucune substance ; et de là, nous avons conclu que la substance étendue est l'un des attributs qui appartiennent à Dieu en nombre infini [56].

[3] Mais, pour une explication plus complète, je vais réfuter les arguments des adversaires, qui se ramènent tous à ceux-ci. *D'abord*, que la substance corporelle en tant que substance se compose, à ce qu'ils pensent, de parties. De ce fait, ils nient qu'elle puisse être infinie, et par conséquent appartenir à Dieu. Ils expliquent cela par beaucoup d'exemples ; je vais en rapporter quelques-uns. Si la substance corporelle, disent-ils, est infinie, admettons qu'on la conçoive divisée en deux parties : chaque partie sera soit finie, soit infinie. Dans un cas, l'infini se composera donc de deux parties finies, ce qui est absurde. Dans l'autre, il y aura donc un infini deux fois plus grand qu'un autre infini, ce qui est également absurde. *Ensuite*, si l'on mesure une quantité infinie en parties égales à un pied, elle devra consister en une infinité de ces parties. Il en sera de même si elle est mesurée en parties égales à un doigt ; de ce fait, un nombre infini sera douze fois plus grand qu'un autre nombre infini. *Enfin*, si l'on conçoit à partir d'un même point d'une quantité infinie quelconque que deux lignes, telles que (AB), (AC), séparées par une distance précise et déterminée au départ, se prolongent à l'infini, il est certain que la distance entre B et C augmentera continuellement, si bien que de déterminée qu'elle était, elle deviendra finalement indéterminable.



Donc, comme ces absurdités résultent, à leur avis, de ce qu'on suppose une quantité infinie, ils en concluent que la substance corporelle doit être finie et qu'elle ne peut pas, par conséquent, appartenir à Dieu[57].

[4] Ensuite, ils tirent un second argument de la suprême perfection de Dieu. En effet, disent-ils, Dieu étant un être suprêmement parfait, il ne peut pas pâtir ; or la substance corporelle, dès lors qu'elle est divisible, peut pâtir : donc, il suit qu'elle n'appartient pas à l'essence de Dieu[58].

[5] Tels sont les arguments que je trouve chez les auteurs, par lesquels ils s'efforcent de montrer que la substance corporelle est indigne de la nature divine et qu'elle ne peut pas lui appartenir. Mais en vérité, si l'on y porte correctement attention, on s'apercevra que j'y ai déjà répondu, puisque ces arguments se fondent seulement sur le fait qu'on suppose la substance corporelle composée de parties, ce qui est absurde, comme je l'ai déjà montré (*par la proposition 12 avec le corollaire de la proposition 13*). Ensuite, qui voudra soupeser cela correctement verra que toutes ces absurdités (*en admettant qu'elles soient toutes absurdes, ce dont je ne discute pas ici*), d'où ils veulent déduire que la substance étendue est finie, ne suivent pas du tout du fait que l'on suppose une quantité infinie, mais de ce qu'ils supposent cette quantité infinie mesurable et composée de parties finies. Voilà pourquoi, à partir des absurdités qui s'ensuivent, ce qu'ils peuvent en conclure se limite à ceci, qu'une quantité infinie n'est pas mesurable, et qu'elle ne peut pas se composer de parties finies[59]. Eh bien, c'est exactement ce que nous avons déjà démontré plus haut (*proposition 12, etc.*) ! Voilà pourquoi, en tirant contre nous, ils lancent en réalité leur trait contre eux-mêmes. Donc, à partir de cette absurdité qui est la leur, s'ils veulent néanmoins conclure qu'une substance étendue doit être finie… Dieux du Ciel ! Ils se comportent tout à fait comme quelqu'un qui s'est figuré que le cercle avait les propriétés du carré, et qui en conclut que le cercle n'a pas de centre d'où toutes les lignes tirées jusqu'à la circonférence sont égales[60]. Car la substance corporelle, qu'on ne peut concevoir autrement qu'infinie, unique et indivisible (*voir les propositions 8, 5 et 12*), eux, pour conclure qu'elle est finie, ils la conçoivent composée de parties finies, multiple et divisible. C'est encore la même chose pour ceux qui, après s'être figuré la ligne composée de points, savent aussi inventer de nombreux arguments pour montrer qu'une ligne ne peut pas être divisée à l'infini. Soyez-en sûrs, poser qu'une substance corporelle est composée de corps ou de parties, c'est tout aussi absurde que poser que le

corps est composé de surfaces, les surfaces de lignes, et enfin les lignes de points !

[6] Et cela doivent l'admettre tous ceux qui savent qu'une raison claire est infaillible ; en particulier, ceux qui nient qu'il y ait du vide[61]. Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties soient réellement distinctes, pourquoi une partie ne pourrait-elle donc pas être anéantie, pendant que les autres resteraient liées entre elles comme avant ? Et pourquoi doivent-elles toutes s'adapter de telle sorte qu'il n'y ait pas de vide ? Allons ! Des choses qui sont réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut sans l'autre exister et rester dans son état. Donc, comme il n'y a pas de vide dans la nature (*sur cette question, voir ailleurs*[62]), et que toutes les parties doivent concourir à ce qu'il n'y ait pas de vide, il en suit également qu'elles ne peuvent avoir de distinction réelle, c'est-à-dire que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut pas être divisée.

[7] Maintenant, si quelqu'un demande malgré tout pourquoi nous sommes tellement enclins par nature à diviser la quantité, je lui réponds que nous concevons la quantité selon deux modes, à savoir : soit abstraitement, autrement dit superficiellement, telle que nous l'imaginons ; soit comme substance, ce qui se fait par le seul intellect[63]. Si donc nous portons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce qui nous arrive souvent et très facilement, on la trouvera finie, divisible et composée de parties ; si, au contraire, nous lui portons attention telle qu'elle est dans l'intellect et que nous la concevons en tant que substance, ce qui est très difficile, alors, comme nous l'avons déjà assez démontré, on la trouvera infinie, unique et indivisible. Pour tous ceux qui sauront distinguer entre l'imagination et l'intellect, cela sera assez manifeste[64].

[8] Cela l'est encore plus lorsqu'on porte aussi attention au fait que la matière est la même partout, et qu'on ne distingue des parties en elle qu'en tant que nous la concevons affectée selon divers modes ; d'où il suit que ses parties ne se distinguent que modalement, et non réellement. Par exemple, nous concevons que l'eau se divise en tant qu'elle est eau, et que ses parties se séparent les unes des autres ; mais pas en tant qu'elle est de la substance corporelle ! Car en tant que telle, elle ne se sépare pas, elle ne se divise pas. Ensuite, l'eau en tant qu'eau peut être engendrée et se corrompre ; mais en tant que substance, elle n'est pas engendrée, elle ne se corrompt pas[65].

[9] Avec cela, je pense avoir également répondu au second argument, dès lors qu'il se fonde, lui aussi, sur l'idée selon laquelle la matière, en tant que substance, serait divisible et formée de parties. Et même si ce n'était pas le cas, je ne sais pas pourquoi elle serait indigne de la nature divine, dès lors qu'il ne peut pas y avoir de substance en dehors de Dieu par laquelle il pâtirait (*par la proposition 14*). J'insiste, toutes choses sont en Dieu, et tout ce qui advient, advient par les seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence (comme je vais le montrer bientôt)[66]. Voilà pourquoi il n'y a aucune raison de dire que Dieu pâtit d'autre chose, ou que la substance étendue est indigne de la nature divine, même si on la suppose divisible, du moment qu'on accorde qu'elle est éternelle et infinie[67]. Mais assez là-dessus, pour l'instant.

*

54. Spinoza se réfère aux tendances superstitieuses qui tendent à confondre la nature de Dieu avec la nature humaine. Cet anthropomorphisme s'appuie parfois sur des conceptions traditionnelles, véhiculées en particulier par l'Ancien Testament, où Dieu est dit avoir fait l'homme « à son image et ressemblance » (voir Genèse 1, 26), ce qui semble justifier les passages où Dieu est décrit en proie aux passions et doté d'attributs corporels ou de parties du corps humain. Ici, Spinoza partage la critique de l'anthropomorphisme telle que l'exprime Maïmonide dans le *Guide des égarés* (voir I, 1 ; I, 27 ; I, 46) mais dans le scolie, il va bientôt se retourner principalement contre une grande partie de la tradition philosophique et théologique, en particulier aristotélicienne (y compris Maïmonide lui-même).

55. En employant dans ce scolie le mot *terminatus* pour désigner un corps fini, et plus généralement en explorant le concept de la matière ou chose étendue, Spinoza montre qu'il connaît (au moins indirectement) le débat scolastique sur le problème que pose la « matière première », et qu'il entend y participer. Ce débat a ses racines dans le chap. 1 du *De substantia orbis* d'Averroès (in Averroès 1562, vol. 9, ff. 3v°-4v°), dans lequel la matière première, comprise essentiellement comme une étendue tridimensionnelle indéterminée, constituait un point de comparaison incontournable pour toute la tradition médiévale et la Renaissance latine et juive, au moins jusqu'à Giordano Bruno (*De la causa, principio et uno*, dial. IV). Voir au moins Pasnau 2011, p. 35-76, et Minerbi Belgrado 2016.

56. Les deux dernières phrases comportent un étrange va-et-vient du singulier au pluriel entre « moi » et « nous ». Or Simon De Vries se dit particulièrement ému par ce scolie (lettre 8, § 7, *Corr.*, p. 83, cité p. 13). Il reste difficile de déterminer le passage exact auquel De Vries a pu contribuer. Beaucoup d'autres lignes de l'*Éthique* portent les indices de ces dialogues : voir ci-dessous 3p11s, 3DA33e, etc.

57. Le statut de la substance corporelle (matière ou étendue) est d'autant plus problématique qu'on la conçoit traditionnellement comme une masse passive. L'existence d'une matière inerte qui reçoit le mouvement est un élément essentiel de la définition de la philosophie mécanique donnée par l'Anglais Robert Boyle dans *Physiological Essays* (1661), dont Oldenburg

envoie un exemplaire à Spinoza avant même sa publication en latin. Par contraste, dans plusieurs lettres de 1676 adressées à E.W. von Tschirnhaus, Spinoza soutient qu'il n'existe pas de matière passive, car « à partir de l'étendue telle que la conçoit Descartes, à savoir comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile [...] de démontrer l'existence des corps ; c'est complètement impossible » (lettre 81, § 2, *Corr.*, p. 385). En effet, la matière inerte impliquerait une cause supplémentaire pour y introduire le mouvement, ce qui selon Spinoza est absurde, car une telle cause n'existe pas dans la nature. Par conséquent, il faut admettre une matière-en-mouvement ou mouvement-matière. De son côté, le raisonnement de Descartes est le suivant : dès lors que « nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement » (*Principes*, I 53, AT IX-2 48), le mouvement ne peut être qu'un mode de la matière. Il faut alors admettre que « Dieu est la cause première du mouvement », « qui de sa Toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant » (*Principes*, II 36, AT IX-2 83). Pour comprendre la position de Spinoza, il est utile de saisir la façon dont Lodewijk Meyer exploite l'inhérence du mouvement et du repos à la matière pour subvertir la conception cartésienne et rendre dispensable le geste du Créateur (annexe 1, thèses 6, 7 et 8, p. 870-871, et ill. 3, p. 190).

58. Ces deux arguments discutent vraisemblablement le passage suivant, où Descartes écrit : « Ainsi, comme la nature corporelle inclut la divisibilité en même temps que l'étendue dans l'espace, et comme être divisible est une imperfection, il est certain que Dieu n'est pas un corps. Et quoique le fait que nous sentions est en nous une sorte de perfection, dès lors que toute sensation est passive, et que pâtir c'est dépendre d'un autre, on ne peut donc en aucun cas penser que Dieu sent, mais seulement qu'il comprend [...] » (*Principes*, I 23, AT VIII-1 13-14). Voir d'autres arguments de Spinoza dans KV I 2, § 18 et PPC 1p16.

59. Dans ce scolie, il faut distinguer deux problèmes : d'une part, celui de l'infinité de l'étendue ou de l'infinité de l'univers ; d'autre part, la difficulté d'attribuer l'étendue à Dieu. En effet, les arguments qui soutiennent, contre Aristote, qu'un infini en acte est possible, et qui admettent en particulier une étendue infinie et indivisible, sont développés par Ḥasdai Crescas dans *Or ha-Shem* qui joue ici un rôle central (selon Wolfson 1934, I, p. 262-295).

Wolfson relève également une certaine similitude avec les arguments présentés par Giordano Bruno (1548-1600) qui nie la présence de parties dans l'infini (*De l'infinito, universo e mondi*, 1584, Dialogue II, Bruno 2003). Quant au second problème, concernant l'attribution à Dieu de l'étendue, Spinoza se trouve ici en rupture ouverte avec toute la tradition platonicienne et aristotélicienne – d'où le rôle qu'a pu jouer sa lecture de Crescas, qui identifie métaphoriquement à Dieu l'espace infini (*Or ha-Shem*, I 2, 1, Crescas 2018, p. 77) souligné par plusieurs commentateurs (voir Harvey 1998, p. 28-30).

60. Selon Euclide, « un cercle est une figure plane comprise par une seule ligne qu'on nomme circonférence, toutes les droites menées à la circonférence d'un des points placé dans cette figure étant égales entre elles ; ce point est le centre du cercle » (*Éléments*, I, définitions 15 et 16). Sur les différentes versions de ce texte et les modifications proposées par les mathématiciens modernes, voir présentation, p. 35.

61. La présence du vide dans la nature est, depuis l'Antiquité, une hypothèse très minoritaire parmi les savants. Aristote rejette l'existence du vide en vertu du raisonnement suivant : le vide étant un lieu immobile, le lieu étant la limite de l'enveloppe des corps, il ne peut pas exister de lieu sans corps, donc pas de vide (*Physique*, IV, 212a et suiv.). Au XVIIe siècle, les expériences des élèves de Galilée – la lettre du 11 juin 1644 d'Evangelista Torricelli (1608-1647) à M. Ricci marquant l'invention du baromètre – et de Blaise Pascal (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647) soulèvent des réactions contrastées. Après la pompe à air inventée en 1654 par Otto von Guericke (1602-1686), les Anglais Robert Hooke (1635-1703) et Robert Boyle (1627-1691) en mettent au point une autre en 1659 afin d'étudier les gaz. Cette *machina boyleana* alimente à son tour une vive polémique sur l'existence du vide, impliquant Thomas Hobbes. En 1663, Oldenburg envoie à Spinoza une publication de Boyle où celui-ci répond aux attaques du jésuite Franciscus Linus (1595-1675) contre ses *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air and its Effects* (1660). Mais cette *Défense de la doctrine de l'élasticité et de la gravité de l'air contre les objections de Fr. Linus* (en latin, 1663) n'entraîne pas Spinoza dans la controverse. Apparemment, le Hollandais sait trop qu'un gouffre le sépare de ces expériences, car il n'admet pas même le vide en tant qu'hypothèse : « je ne sais pas pourquoi [Boyle] nomme cela une

hypothèse, alors que l'impossibilité du vide suit clairement du fait que le rien n'a pas de propriétés » (lettre 13, § 5, *Corr.*, p. 108). De fait, l'argument de Spinoza n'est pas physique, mais logique. Il rejette l'existence du vide du fait que les corps, ou modes de l'attribut étendue, ne se distinguent pas entre eux réellement, mais modalement. Pour son origine chez Descartes, voir note suivante.

62. Lorsqu'il incite à chercher plus de détails « ailleurs », Spinoza pense peut-être à un ouvrage de physique qu'il n'a jamais rédigé (voir ses lettres 81 et 83, *Corr.*, p. 385 et 388, et la préface de Jarig Jellesz aux NS, § 5, in Jellesz et Meyer 2017, p. 31). Mais il est plus probable qu'il renvoie aux propositions 2 et 3 de la deuxième partie de son livre sur Descartes où, ayant défini le vide comme une « étendue sans substance corporelle », il en déduit que le vide a donc l'étendue comme propriété, ce qui de son point de vue est absurde, car « le rien n'a pas de propriété » (voir PPC 2p2 et 2p3d, *Œuvres* I-2, p. 287). Cette explication s'appuie sur les articles des *Principes* où Descartes réfute le sens ordinaire de « vide » : une cruche remplie d'air, même si elle ne contient pas d'eau, n'est pas vide. Elle est dite « vide », précise Descartes, parce qu'elle ne contient rien de perceptible par les sens, bien qu'elle soit emplie par « une matière créée et une substance étendue » (*Principes*, II 17, AT IX-2 72). Ensuite, Descartes souligne très clairement que « le néant [...] ne peut avoir d'extension » (*ibid.*, II 18, AT IX-2 73). À l'article 16, il avait déjà repris l'argument d'Aristote : « pour ce qui est du vide, au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, pour ce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps » (*ibid.*, II 16, AT IX-2 72).

63. Cette distinction entre deux manières de concevoir la quantité, l'une abstraite ou superficielle qui dépend des sens, et l'autre purement rationnelle (voir aussi lettre 12, § 8, *Corr.*, p. 98), fait écho à une autre distinction entre les qualités sensibles des choses, que Spinoza présente comme première proposition dans les *PPC* (2p1, *Œuvres* I-2, p. 284). Sur ce point, il s'appuie sur Descartes, qui lui-même reprend précisément les phrases de Galilée (Shea 1991, p. 144-146). En effet, Descartes se trouvait en Italie en 1623 au moment de la publication en italien par Galilée de *L'Essayeur* (Baillet 1946, p. 56-58) ; or c'est dans cet ouvrage que Galilée introduit la distinction fondamentale, pour Descartes comme pour Spinoza,

entre les qualités primaires et secondaires : « Je dis que je me sens nécessairement amené, sitôt que je conçois une matière ou substance corporelle, à la concevoir tout à la fois comme limitée et douée de telle ou telle figure, grande ou petite par rapport à d'autres, occupant tel ou tel lieu à tel ou tel moment, en mouvement ou immobile, en contact ou non avec un autre corps, simple ou composée et, par aucun effort d'imagination, je ne puis la séparer de ces conditions ; mais qu'elle doive être blanche ou rouge, amère ou douce, sonore ou sourde, d'odeur agréable ou désagréable, je ne vois rien qui contraigne mon esprit à l'appréhender nécessairement accompagnée de ces conditions ; et, peut-être, n'était le secours des sens, le raisonnement ni l'imagination ne les découvriraient jamais » (*L'Essayeur*, § 48, Galilée 1980). Spinoza non seulement accepte cette distinction des qualités, mais il la redouble dans la pensée, ce qui permet d'identifier trois niveaux de rapport aux choses existantes : les phénomènes sensibles (ou qualités secondaires), les conceptions abstraites liées à l'imagination (ou qualités primaires), et l'intellect pur qui peut concevoir la substance (ce qui engendre une science dite « intuitive » : voir 2p40s2, p. 293).

64. La nécessité de distinguer entre faculté imaginative (forme de connaissance imparfaite du commun des mortels) et faculté intellective, grâce à laquelle seuls les savants peuvent accéder aux vérités métaphysiques, est l'une des pierres angulaires du *Guide des égarés* de Maïmonide (voir par ex. *Guide*, I, 49 ; I, 68, vers la fin ; I, 73, annotation à la dixième proposition). Selon Spinoza, cette distinction est l'un des points essentiels de la méthode philosophique : « il est nécessaire avant tout de faire la distinction entre l'intellect et l'imagination, autrement dit entre les idées vraies et le reste, à savoir les fictives, les fausses, les douteuses, et absolument toutes celles qui dépendent de la seule mémoire [...], à la manière de ce que Bacon enseigne » (lettre 38, § 3, *Corr.*, p. 229). Voir donc Francis Bacon : « Ainsi, il est clairement manifeste que l'histoire, la poésie et la philosophie découlent des trois différentes sources de l'esprit, à savoir, la mémoire, l'imagination et la raison, sans qu'on puisse en aucun cas augmenter leur nombre. Car l'histoire et l'expérience sont une seule et même chose ; la philosophie et les sciences aussi » (Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, II, chap. 1, Bacon 2002, p. 94).

65. Spinoza explique ici l'indivisibilité de la substance corporelle par une distinction entre deux manières de concevoir un corps (ici, l'eau), soit en

tant que substance, soit en tant que mode. Ici comme ailleurs, l'expression « en tant que » (*quatenus* en latin) est essentielle – Spinoza l'utilise plus de 400 fois dans l'*Éthique*. Le raisonnement est le suivant : le mode « eau » peut être divisé en modes de l'étendue différents, lorsqu'on le place dans divers contenants ; en revanche, la substance dont l'eau est un mode ne peut pas être divisée, puisqu'elle est identique à elle-même. Ainsi, l'eau peut être divisée mais seulement « en tant que » (*quatenus*) elle est un mode de l'étendue. Cette distinction éclaire comment, en 1663, Spinoza peut employer plusieurs fois l'expression « particules d'eau » dans sa lettre 13 à Oldenburg, après avoir affirmé dans sa lettre 12 qu'il est absurde de penser que la substance corporelle soit composée de parties réellement distinctes (*Corr.*, p. 97 et 108). Cet usage instrumental de la division des corps est à rapprocher d'une comparaison faite dans le *Court traité* : « Comme, par exemple, dans une horloge qui est composée de nombreuses et différentes roues, cordes et autres, on peut, dis-je, concevoir et comprendre séparément chaque roue, corde, etc., sans que le tout ainsi composé, soit requis pour cela. Il en va de même pour l'eau [...] » (KV I 2, *Œuvres* I, 2009, p. 208-209).

66. La conception des « lois de la nature », née de la métaphore qui présente Dieu comme un législateur, a été proposée, selon Edgar Zilsel, par le Grec Hippon au ve siècle av. J.-C., puis développée dans la philosophie chrétienne latine par des auteurs comme Augustin d'Hippone (Zilsel 2003). L'affirmation selon laquelle la nature est régie par des lois instituées par Dieu se trouve chez de nombreux philosophes médiévaux dont Guillaume d'Ockham, Gabriel Biel, Nicole Oresme... Chez eux, cette terminologie a un sens fortement volontariste, car elle permet de soutenir que l'ordre de la nature n'est pas dû aux nécessités internes des choses mais à la volonté de Dieu, et qu'il aurait été différent si Dieu en avait décidé autrement (voir Milton 1981). Dans les *Principes* (1644), Descartes s'affirme convaincu que les « lois naturelles » peuvent jouer un rôle causal en philosophie à condition qu'on leur donne un fondement métaphysique (Henry 2004). Cependant, la modification du concept est déjà perceptible chez Galilée, qui soutient que Dieu a imposé à l'univers ses *ragioni* (« raisons » ou lois) si bien qu'elles sont irrévocables : « la nature reste inexorable, immuable, indifférente à ce que ses raisons cachées et ses modes d'opérer soient ou non à la portée de l'intelligence humaine, car elle ne transgresse jamais les lois qui lui sont imposées » (lettre du 21 décembre 1613 à Benedetto

Castelli, citée in Clavelin 2004, p. 350). Le texte de Galilée, qui exclut radicalement les miracles, a pu être lu par Spinoza car celui-ci, dans un passage du TTP où il commente un passage biblique (Josué 10, 12-13), semble en dialogue avec l'interprétation de Galilée (TTP I 2, *Œuvres* III, p. 126-128).

67. Ce dernier argument laisse percevoir l'association entre la matière, la passivité, l'imperfection et l'indignité, présente dans la tradition philosophique depuis Platon et Plotin. Elle est encore très active chez Descartes : pour prouver « que Dieu n'est point corporel », il écrit qu'« il y a dans le monde des choses qui sont limitées et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections ; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible que celles-là soient en Dieu : ainsi, parce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps » (*Principes*, I 23, AT IX-2 35).

Proposition 16 [68]

De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses selon une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut venir à un intellect infini) [69].

Démonstration

Cette proposition doit être évidente pour n'importe qui porte attention à ceci : à partir de la définition donnée d'une chose quelconque, l'intellect conclut à plusieurs propriétés. Celles-ci suivent réellement d'elle (c'est-à-dire de l'essence même de la chose) nécessairement, et elles sont d'autant plus nombreuses que la définition de la chose exprime plus de réalité, c'est-à-dire que l'essence de la chose définie enveloppe plus de réalité. Or, comme la nature divine a une infinité absolue d'attributs (*par la définition 6*), dont chacun exprime aussi une essence infinie en son genre, il doit donc suivre nécessairement de sa nécessité une infinité de choses selon une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut venir à un intellect infini). C. Q. F. D.

Corollaire 1

De là, il suit que Dieu est la cause efficiente [70] de toutes les choses qui peuvent venir à un intellect infini [71].

Corollaire 2

Il suit, deuxièmement, que Dieu est cause par soi, et non par accident [72].

Corollaire 3

Il suit, troisièmement, que Dieu est absolument cause première [73].

68. **Structure.** De 1p16 à 1p18, le texte décrit la causalité divine, ce qui permet principalement de comprendre comment s'exerce la nécessité, tout en écartant plusieurs hypothèses sur les modalités d'action divines. Il s'agit de répondre aux questions théologiques suivantes : Dieu ou la substance peut-elle produire tout et n'importe quoi (1p16) ? Peut-elle ne rien produire du tout (1p17) ? Est-elle extérieure à ce qu'elle produit (1p18) ? 1p18s récapitule ces difficultés et répond à quelques autres.

69. Spinoza accepte la conception attribuée par Maïmonide à Aristote – selon une version passée par l'interprétation néoplatonicienne d'al-Fārābī et d'Avicenne – affirmant que toutes choses émanent, dérivent ou découlent nécessairement de Dieu (voir *Guide*, II, 19-25 ; III, 13). Deux différences fondamentales le séparent néanmoins des philosophes musulmans. La première est que chez Spinoza la totalité des entités physiques, c'est-à-dire l'univers, est immanente à Dieu, c'est-à-dire se trouve « en Dieu ». La seconde est que sa pensée s'appuie sur une conception post-copernicienne du *cosmos* (voir Koyré 1973), dont il a pu se rendre familier dans sa jeunesse grâce aux travaux de Joseph Shlomo del Medigo (1591-1655), élève de Galilée à Padoue. Dans *Sefer Elim*, ouvrage publié à Amsterdam par le rabbin Menasseh ben Israël en 1629, J. del Medigo défend l'idée d'un univers infini, expression de la puissance infinie de Dieu, avec des accents panthéistes qui évoquent Giordano Bruno (voir Barzilay 1974, p. 150-166). Sur l'importance de Joseph del Medigo dans l'évolution intellectuelle de Spinoza, voir Roth 1922 et Licata 2013, p. 225-243.

70. Ce corollaire, où apparaît pour la première fois l'expression « cause efficiente » (selon la théorie des quatre causes, la cause efficiente se distingue des causes matérielle, formelle ou finale : voir Aristote, *Métaphysique*, V, 2, 1010a, et *Physique*, II, 3, 194b) s'inscrit dans la tentative de Spinoza pour décrire la nature précise de la relation causale entre Dieu et « toutes choses », en réduisant la riche taxinomie des causes développée dans la tradition scolastique. Dans le *Court traité*, Spinoza l'a explorée de manière plus systématique, en distinguant huit manières courantes de diviser la cause efficiente en sous-espèces (KV I 3, in *Œuvres* I, p. 227 ; voir aussi Gueroult 1968, p. 244-257 ; Mignini 1986). Comme Trendelenburg l'a découvert en 1867, cette division en huit espèces trouve son origine dans la taxinomie des différents types de causes efficientes que

F. Burgersdijk établit dans ses *Institutions logiques* (Burgersdijk 1660), dont le « synopsis » en forme de questions-réponses fut plus tard réimprimé par Heereboord, entrecoupé de ses propres commentaires, sous le titre *Hermeneia logica* (Heereboord 1682). D'autres manuels de métaphysique et de logique de l'époque divisent la causalité efficiente en sous-espèces d'une manière similaire, mais non identique.

71. Quand il rapporte la puissance de Dieu à ses effets (1p16-1p29), Spinoza conçoit la causalité efficiente de Dieu comme nécessaire, donc éternelle. Mais cette éternité n'est pas figée. Dans le *Court traité*, il emploie explicitement l'expression « création continue » (*geduurige scheppinge*) : voir KV II 16, n. 4, *Œuvres* I, p. 334. En ceci, il rejoint à la fois Averroès et plusieurs philosophes juifs médiévaux (dont Isaac Albalag et Ḥasdai Crescas) affirmant que l'expression « production continue » (*innovatio continua*) est plus exacte que le terme « éternité » du monde (*Destructio destructionum*, Zedler [éd.] 1961, disp. III, p. 172). Spinoza rejette lui aussi toute fixité dans l'éternité du monde, et il présente ici sa propre variation sur le thème de la « création continue » ou « création éternelle » (à ce propos, voir Feldman 1980 ; Kogan 1985, p. 203-265). Parmi les sources multiples de cette doctrine, il connaissait à coup sûr le développement détaillé de Joseph del Medigo dans *Novloth Orah* (dans *Abscondita sapientiæ*, 1629, t. II, ff. 80-93 ; voir Barzilay 1974, p. 198-203), car le volume est présent dans sa bibliothèque personnelle.

72. À partir d'ici et jusqu'à 1p28s, Spinoza s'appuie sur un certain nombre de distinctions scolastiques pour expliquer de quelle manière Dieu est la cause de toutes choses (voir KV I 3 § 2, *Œuvres* I, p. 227). Sur la distinction entre les causes par soi (*per se*) et par accident (*per accidens*), voir note 349.

73. Selon Burgersdijk, « la cause absolument première est celle dont dépendent toutes choses, non seulement lorsqu'elles viennent à être, mais aussi lorsqu'elles existent et lorsqu'elles font leurs opérations, ou bien, comme on dit communément, dans leur advenir, dans leur être, et dans leur opérer » (Burgersdijk 1660, p. 76). Spinoza recourt lui-même à plusieurs reprises à cette triple manière d'exprimer comment les choses dépendent de Dieu. Voir ci-dessous 1p24c p. 125, 1p26 p. 127, et 1p29d p. 133.

Proposition 17

Dieu agit du fait des seules lois de sa nature, et contraint par personne [74].

Démonstration

De la seule nécessité de la nature divine, ou des seules lois de cette même nature (cela revient au même), suivent absolument une infinité de choses : c'est ce que nous venons de montrer dans la proposition 16 ; et dans la proposition 15, nous avons démontré que rien ne peut être ni se concevoir sans Dieu, et qu'au contraire tout est en Dieu. Voilà pourquoi il ne peut rien y avoir en dehors de lui par quoi il soit déterminé ou contraint à agir, et, partant, Dieu agit du fait des seules lois de sa nature et contraint par personne. C. Q. F. D.

Corollaire 1

De là suit, premièrement, qu'il n'y a aucune cause, ni extrinsèquement, ni intrinsèquement, qui incite Dieu à agir, à part la perfection de sa nature [75].

Corollaire 2

De là suit, deuxièmement, que Dieu seul est cause libre [76]. Car Dieu est le seul à exister du fait de la seule nécessité de sa nature (*par la proposition 11 et le corollaire 1 de la proposition 14*), et à agir du fait de la seule nécessité de sa nature (*par la proposition précédente*). Par conséquent, il est la seule cause libre (*par la définition 7*).

Scolie

[1] D'autres pensent que si Dieu est cause libre, c'est parce qu'il peut faire, à ce qu'ils pensent, que les choses que nous avons dit suivre de sa nature, c'est-à-dire qui sont en son pouvoir, n'arrivent pas, autrement dit qu'elles ne soient pas produites par lui. Mais cela revient au même que s'ils disaient que Dieu peut faire qu'il ne suive pas, de la nature du triangle, que ses trois angles soient égaux à deux droits, autrement dit que, à partir d'une cause donnée, il ne suive pas d'effet, ce qui est absurde [77].

[2] De plus, je vais montrer plus loin, et sans m'appuyer sur cette proposition, que ni l'intellect, ni la volonté n'appartiennent à la nature de Dieu [78]. Et bien sûr, je sais qu'ils sont nombreux, ceux qui pensent pouvoir démontrer qu'un intellect suprême et une libre volonté appartiennent à la nature de Dieu. En effet, disent-ils, ils ne connaissent rien de plus parfait qu'ils puissent attribuer à Dieu, que ce qui est en nous la suprême perfection. Ensuite, bien qu'ils conçoivent Dieu comme suprêmement intelligent en acte, ils ne croient pas pour autant qu'il puisse réaliser tout ce qu'il a dans l'intellect ; car si tel était le cas, ils détruiraient, pensent-ils, la puissance de Dieu. Ils disent que s'il avait créé la totalité de ce qui est dans son intellect, alors il n'aurait rien pu créer de plus ; ce qui, à ce qu'ils croient, entre en conflit avec l'omnipotence divine. C'est ainsi qu'ils ont préféré soutenir que Dieu est indifférent à tout et ne crée rien d'autre que ce que, par une certaine volonté absolue, il a décidé de créer.

[3] Moi, au contraire, je pense avoir montré assez clairement (*voir la proposition 16*) que de la suprême puissance de Dieu, autrement dit de sa nature infinie, une infinité de choses selon une infinité de modes, c'est-à-dire la totalité des choses, se sont nécessairement déversées [79], ou bien suivent toujours avec la même nécessité, selon le même mode que de la nature du triangle, il suit de toute éternité et pour l'éternité que ses trois angles sont égaux à deux droits. Voilà pourquoi la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et restera pour l'éternité dans la même actualité [80]. Et cette formule affirme bien plus parfaitement la toute-puissance de Dieu – et de loin ! À mon avis, du moins.

[4] Je dirais même plus : mes adversaires (si je puis parler sans détour) paraissent nier la toute-puissance de Dieu. En effet, ils sont contraints d'avouer que Dieu a l'intelligence d'une infinité de choses susceptibles d'être créées, qu'il ne pourra cependant jamais créer. Car dans ce cas, c'est-à-dire s'il créait tout ce dont il a l'intelligence, il épuiserait selon eux sa toute-puissance et se rendrait imparfait. Donc, pour soutenir que Dieu est parfait, ils en sont réduits en même temps à devoir soutenir qu'il ne peut pas faire tout ce qui est à la portée de sa puissance. Est-ce qu'on peut imaginer chose plus absurde, ou plus en conflit avec la toute-puissance de Dieu ? Je n'en vois pas !

[5] Par ailleurs, pour dire ici aussi quelque chose de l'intellect et de la volonté que nous attribuons communément à Dieu [81] : si donc l'intellect et la volonté appartiennent vraiment à l'essence éternelle de Dieu, il faut

entendre par l'un et l'autre de ces attributs, à coup sûr, autre chose que ce que les hommes ont l'habitude d'y entendre communément. Car l'intellect et la volonté qui constitueraient l'essence de Dieu devraient différer du tout au tout de notre intellect et de notre volonté, et ils ne pourraient convenir en rien, sauf par le nom [82]. Vraiment, tout à fait comme conviennent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant [83].

[6] Voici comment je démontrerai ce point [84]. Si l'intellect appartient à la nature divine, il ne pourra pas, comme notre intellect, être par nature postérieur (comme le veulent la plupart) ou simultané aux choses dont on a l'intelligence, puisque Dieu est antérieur à toutes choses par la causalité (*par le corollaire 1 de la proposition 16*) ; au contraire, la vérité et l'essence formelle des choses est telle parce que c'est comme cela qu'elle existe, objectivement, dans l'intellect de Dieu. Voilà pourquoi l'intellect de Dieu, en tant qu'on le conçoit constituer l'essence de Dieu, est bel et bien la cause des choses, et aussi bien de leur essence que de leur existence. C'est un point qui semble avoir été aperçu également par ceux qui ont affirmé que l'intellect de Dieu, sa volonté et sa puissance sont une seule et même chose [85].

[7] Puisque donc l'intellect de Dieu est l'unique cause des choses, à savoir (comme nous l'avons montré) aussi bien de leur essence que de leur existence, il doit nécessairement différer d'elles, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Car ce qui est causé diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient de sa cause. Un homme, par exemple, est cause de l'existence mais non de l'essence d'un autre homme ; car celle-ci est une vérité éternelle. Ils peuvent alors convenir tout à fait quant à l'essence, mais ils doivent différer dans l'exister ; et de ce fait, si l'existence de l'un périt, ce n'est pas pour autant que celle de l'autre périra ; par ailleurs, si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre serait détruite aussi. En conséquence, une chose qui est cause à la fois 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'intellect de Dieu est cause à la fois de l'essence et de l'existence de notre intellect. Donc l'intellect de Dieu, en tant qu'on le conçoit constituer l'essence divine, diffère de notre intellect aussi bien sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence, et il ne peut convenir avec lui en rien, sauf par le nom, comme nous le voulions. Quant à la volonté, on procède selon le même mode, comme chacun peut facilement le voir.

NOTES

74. Cette proposition répond au problème théologique de la liberté de Dieu à l'égard de ses propres lois – question qui engage le statut de la raison et des « lois de la nature » qu'elle permet de dégager (voir note 66), ce qui, par rebond, a un impact sur l'organisation sociale des disciplines étudiant la nature (philosophie) ou le divin (théologie) à l'université. À cet égard, la position de Spinoza est radicale : Dieu lui-même respecte les lois de la nature, puisqu'il n'est pas distinct d'elles. Il n'y a pas d'exceptions ; il n'y a donc pas de miracles. Spinoza développe cette conception dans le TTP : « ils appelaient miracles les actions de Dieu, c'est-à-dire des actions étonnantes ; car assurément, toutes les choses naturelles sont des actions de Dieu, et sont et agissent par la seule puissance divine » (TTP I, § 23, *Œuvres* III, p. 99). Après la publication du TTP en 1670, cette conception donnera naissance à une vive controverse parmi les philosophes naturels. Le chimiste Robert Boyle critique fortement la position de Spinoza dans certaines pages de ses *papers*, qu'il désigne lui-même comme un « texte contre Spinoza » : « Bien que le suprême Auteur des choses, en établissant les lois de la nature, ait déterminé et contraint les autres êtres à agir en conformité avec elles, il n'a pas pour autant lié ses propres mains et peut activer, suspendre, annuler ou renverser n'importe laquelle d'entre elles s'il le juge opportun » (*Boyle Papers*, VII, f. 113, in Colie 1963, p. 211-212).

75. Le vocabulaire étrange employé ici fait respectivement allusion à des variétés de causes efficientes qu'on appelle, l'une *causa procatarctica*, l'autre *causa proëgumena*, dont la contribution causale consiste à « disposer » ou à « inciter » une *causa principalis* à produire son effet. Par exemple, « la *causa principalis* d'un bâtiment est l'architecte ou le constructeur ; la *causa procatarctica* est son salaire, ou celui qui promet de le payer ; et la *causa proëgumena* est son désir d'argent » (Heereboord 1682, p. 113).

76. Dans la conception de Burgersdijk, la *causa libera* s'oppose à la *causa necessaria*, « qui [...] cause par une nécessité de la nature » (Burgersdijk 1660, p. 71). Pour Spinoza, la distinction est différente. Il s'agit de savoir si quelque chose est rendu nécessaire par sa propre nature ou par celle d'une autre chose (voir 1d7, et KV I 4 § 5, *Œuvres* I, p. 231).

77. Spinoza prend très régulièrement cet exemple, extrait de la proposition 32 du livre I des *Éléments* d'Euclide, qui semble attachée à un souvenir d'enfance : « Lorsque j'étudiais les *Éléments* d'Euclide, j'ai d'abord compris que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et j'ai clairement perçu cette propriété du triangle, même si j'étais ignorant de beaucoup d'autres » (lettre 56, § 9, *Corr.*, p. 312). Cette référence signifie que Spinoza conçoit la nécessité, donc la causalité, selon un modèle de consécution géométrique. Tout comme l'essence du triangle est inséparable de sa propriété, une cause est inséparable de son effet. Ce modèle ne prévaut pas dans toute l'*Éthique* : voir la note 365 à l'axiome 5a1.

78. Voir 1p31 et 1p32, p. 135 et 137. À la vision théologique majoritaire selon laquelle Dieu crée l'univers par un projet conscient et au moyen d'une volonté absolue, dont on trouve de nombeux exemples dans les traditions monothéistes, Spinoza oppose un concept en quelque sorte épuré de Dieu, dépourvu des attributs traditionnels de l'intellect et de la volonté. Le rejet du concept de liberté divine anthropomorphe commun aux traditions religieuses implique l'impossibilité non seulement des miracles (voir notes 66 et 74 p. 96 et 102) mais aussi de toute création *ex nihilo*. Les remarques sur la notion d'omnipotence divine s'inscrivent dans une polémique contre *Puerta del cielo* d'Abraham Cohen Herrera (voir Wolfson 1934, I, p. 308-319). Sur ce scolie, voir Koyré 1950 ; Gueroult 1968, p. 269-295.

79. Le vocabulaire employé ici par Spinoza (notamment le verbe *effluere*, se répandre, s'écouler) renvoie au concept scolastique de « cause émanative » (*causa emanativa* ou parfois *causa per emanationem*), désignant la cause qui produit immédiatement un effet, en vertu de sa simple existence (Heereboord 1682, p. 100). Dans ses *Institutions métaphysiques*, Burgersdijk nie explicitement, sans doute par opposition aux aristotéliciens arabes comme al-Fārābī et Avicenne, que Dieu puisse être *causa emanativa* (I, 26, Burgersdijk 1640, p. 167-168). Voir aussi note suivante.

80. Le concept de création éternelle ou continuée sur lequel s'appuie Spinoza (voir note 71) se trouve ici explicitement exprimé à la fois par des formules au passé et au futur. Il se distingue de la notion purement néoplatonicienne de l'émanatisme, selon laquelle les choses de l'univers rayonnent à partir de l'Un, ce qui implique une dégradation de l'être depuis ses formes les plus pures vers les plus dégradées. Il convient de noter que

Spinoza, d'après une indication de G.H. Schuller, possédait dans sa bibliothèque un « livre très rare » intitulé *Averrois argumenta de æternitate mundi*, dont le contenu consistait probablement en des extraits d'Averroès tirés du *Destructio destructionum* et du *Grand commentaire de Physique* (voir Licata 2013, p. 15).

81. Dans cette deuxième partie du scolie, très polémique, Spinoza soutient que même si l'on attribuait l'intellect et la volonté à Dieu, ces déterminations rapportées à Dieu n'auraient rien de commun avec l'intellect et la volonté humains. L'incommensurabilité radicale entre la volonté de Dieu et celle des humains a déjà été soutenue, entre autres, par Maïmonide (*Guide*, I, 56 ; II, 18, deuxième méthode ; III, 20), par Averroès (*Destructio destructionum*, in Zedler 1961, disp III, p. 156-157) ou encore par Isaac Albalag (*Tiqqun ha-de'ot*, note 30, in Vajda 1960, p. 159). Chez Averroès et ses successeurs, la thèse de l'équivocité entre la volonté divine et la volonté humaine, allant de pair avec le rejet de toute volonté divine (voir Kogan 1985, p. 221-229), est nécessaire à la fois pour exclure que Dieu puisse de lui-même changer d'essence, mais aussi pour sauvegarder l'éternité de son acte créateur. De même, l'idée qu'il n'y a qu'une homonymie verbale, et rien de plus, entre la connaissance divine et la connaissance humaine est commune à plusieurs philosophes musulmans et juifs. On la trouve notamment chez Maïmonide (*Guide*, III, 20). Voir Schwartz 1994.

82. Crypto-citation de Maïmonide : « il faut qu'il y ait entre sa science et la nôtre une différence substantielle, comme celle qui existe entre la substance du ciel et celle de la terre » (*Guide*, III, 20).

83. L'exemple du chien est utilisé par de nombreux auteurs de la scolastique latine (Pietro Ispano, Thomas d'Aquin…) et dans les manuels scolastiques du XVIIe siècle (tel celui de Scheibler) comme un cas typique d'homonymie, ou *æquivocatio*, d'après le chap. I des *Catégories* d'Aristote (voir aussi *Rhétorique*, 1401a13-19). Dès l'Antiquité, la doctrine de l'homonymie a donné lieu à une large discussion parmi les commentateurs grecs d'Aristote (voir Anton 1969) ; elle a été transmise au monde latin par l'intermédiaire des commentaires de Boèce, où l'on trouve souvent le terme « chien » comme exemple d'homonymie. Voir *In librum Aristotelis De interpretatione* (PL 64, cc. 302, 315, 356 ; 568 : « *nomen canis significat et latrabilem, et cœlestem, et marinum* »). L'exemple du chien apparaît dans le même contexte logique chez divers auteurs musulmans et juifs, comme par

ex. chez Maïmonide (*Millot ha-higgayon*, chap. 13 ; voir Efros (éd.) 1938, p. 15-17) et chez Averroès (*Epitome in libros logicæ Aristotelis,* in Averroès 1562, vol. 1, pars II, f. 36v°). Boèce et la scolastique latine examinent l'aboiement du chien dans un autre contexte, pour illustrer un problème sémantique lié à la notion de « terme signifiant par nature », issu du traité *De l'interprétation* d'Aristote (voir Eco *et alii* 1989). Pour en savoir plus, voir Licata 2021c.

84. Le point à démontrer ici n'est pas la différence entre l'intellect humain et l'intellect divin, mais le fait que l'intellect ne consiste jamais, ni pour Dieu ni pour l'homme, à envisager des possibles et à délibérer sur eux. Spinoza montrera plus loin qu'il y a bel et bien une convenance entre l'esprit humain et l'intellect de Dieu (voir par exemple 2p11c, p. 209). Dans une lettre d'octobre 1661, il répond notamment à Oldenburg : « quant à votre remarque, selon laquelle Dieu n'aurait rien de commun formellement avec les choses créées, etc., j'ai pour ma part soutenu tout le contraire dans ma définition » (lettre 4, § 8, *Corr.*, p. 59). Cependant, on ne peut admettre que l'intellect de l'homme soit une partie de celui de Dieu qu'à condition que l'on comprenne d'abord ce qui est exposé ici, à savoir que l'intellect n'est pas un regard sur les choses, car il consiste à « produire » ou à « enchaîner » des idées.

85. Les scolastiques admettent que la simplicité de Dieu implique que tous ses attributs sont d'une certaine manière identiques. Néanmoins, Spinoza ici pense probablement à Descartes et à sa doctrine de la création des vérités éternelles, telle que celui-ci l'écrit à Mersenne : « Vous demandez ce que Dieu a fait pour produire [les vérités éternelles]. Je dis que du seul fait qu'il a voulu et compris qu'elles fussent de toute éternité, il les a créées […]. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* (pas même conceptuellement) » (lettre du 27 mai 1630, AT I 152-53). Ici, entre autres références, on perçoit l'importance de Maïmonide, et surtout ce passage : « Nous n'admettons pas qu'il y ait en [Dieu] quelque chose d'accessoire par quoi il puisse, quelque autre chose par quoi il veuille, et, en troisième lieu, quelque chose par quoi il ait la science des choses créées par lui ; mais son essence est une et simple, et il n'y a en elle rien d'accessoire en aucune manière » (*Guide*, I, 53).

Proposition 18

Dieu est de toute chose cause immanente, et non transitive [86].

Démonstration

Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir (*par la proposition 15*) ; et partant de là, Dieu est cause des choses qui sont en lui (*par le corollaire 1 de la proposition 16*) ; ce qui est le premier point.

D'autre part, en dehors de Dieu, il ne peut y avoir aucune substance (*par la proposition 14*), c'est-à-dire aucune chose qui soit en elle-même (*par la définition 3*), en dehors de Dieu ; ce qui était le second point. Donc Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses. C. Q. F. D.

*

NOTES

86. Selon les définitions proposées par Burgersdijk, « la cause immanente est celle qui produit son effet en elle-même. La cause transitive est celle qui produit son effet hors d'elle. Par exemple, quand un artisan construit une maison, ou quand quelqu'un jette une pierre, on les dit causes transitives, mais lorsque notre âme comprend [...] on la dit cause immanente de ses propres concepts [...] qu'elle forme [...] en comprenant » (Burgersdijk 1660, p. 70). Dans son *Abrégé de grammaire hébraïque*, Spinoza suggère qu'il existe en hébreu une forme verbale (*reciprocum activum*, qu'on désigne aujourd'hui comme *hitpael*), dont le sens réflexif exprime parfaitement le concept de « cause immanente » : « Les noms infinitifs ou noms d'action expriment une action rapportée soit à un agent soit à un patient. [...] Mais parce qu'il arrive souvent qu'agent et patient soient une seule et même personne, les Hébreux ont pensé qu'il était nécessaire de former une nouvelle et septième sorte d'infinitifs pour exprimer l'action rapportée à la fois à l'agent et au patient, c'est-à-dire une catégorie d'infinitifs ayant à la fois forme d'actif et de passif. Par exemple, *me visiter moi-même* [*visitare me ipsum*] ne peut s'exprimer en hébreu par aucune sorte de pronom [...]. C'est pourquoi il a été nécessaire d'inventer une autre catégorie d'infinitifs qui exprimerait l'action reliée à l'agent [et au patient] ou cause immanente » (chap. XII, *Abrégé* 2006, p. 127-130). Pour approfondir, voir Licata 2009, p. 659-661. Sur une causalité pensée comme une relation réciproque, voir également PPC II 4e remarque, et surtout les conceptions physiques de Lodewijk Meyer, annexe 1, thèse 12, p. 87 et ill. 3, p. 190.

Proposition 19 [87]

Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu sont éternels [88].

Démonstration

En effet, Dieu est une substance (*par la définition 6*), qui existe nécessairement (*par la proposition 11*), c'est-à-dire qu'exister appartient à sa nature (*par la proposition 7*), autrement dit (c'est la même chose) il suit de sa définition qu'il existe, et partant de là, il est éternel (*par la définition 8*). Ensuite, par attributs de Dieu, on doit entendre ce qui exprime l'essence de la substance divine (*par la définition 4*), c'est-à-dire ce qui appartient à la substance. J'insiste, c'est cela que les attributs doivent envelopper. Or, à la nature de la substance appartient l'éternité (*comme je l'ai déjà démontré par la proposition 7*). Donc, chacun des attributs doit envelopper l'éternité, et partant de là, ils sont tous éternels. C. Q. F. D.

Scolie

Cette proposition est d'une évidence encore plus claire à partir du mode dont j'ai démontré l'existence de Dieu (*proposition 11*). J'insiste, il ressort de cette démonstration que l'existence de Dieu, comme son essence, est une vérité éternelle. D'ailleurs, j'ai démontré encore autrement l'éternité de Dieu (*proposition 19 des Principes de Descartes* [89]), et il n'est pas besoin de le refaire ici. C. Q. F. D.

87. **Structure.** De 1p19 à 1p23, le texte montre d'où viennent l'étendue, la pensée, le mouvement, etc., ce qui revient, dans le vocabulaire de Spinoza, à étudier en quel sens la nature de la substance se compose d'attributs et de modes d'existence infinis. Les propositions 1p21 à 1p23 se consacrent donc à définir le statut de modalités d'existence indissociables de tel ou tel attribut. Comme elles se situent à un haut degré d'abstraction, ses amis Schuller et Tschirnhaus lui demandent dans une lettre de 1675 « des exemples des choses produites immédiatement par Dieu, et de celles produites moyennant une certaine modification infinie » (lettre 63, § 5, *Corr.*, p. 330). Spinoza répond alors : « du premier genre sont, dans la pensée, l'intellect absolument infini, et, dans l'étendue, le mouvement et le repos. Du second genre, l'aspect de l'Univers entier, qui reste toujours le même, bien qu'il varie en une infinité de modes » (lettre 64, § 5, *Corr.*, p. 333). Cette explicitation tardive doit être considérée avec précaution, mais elle éclaire utilement le sens de ces propositions, qui affirment en termes généraux que la pensée n'est ni antérieure ni extérieure au monde, et que le couple mouvement/repos suit de la nature absolue de l'étendue.

88. Cette phrase exploite habilement une possibilité syntaxique du latin, qui permet de faire de Dieu le sujet d'un verbe au pluriel, à la faveur de ce qu'on appelle l'accord de proximité. Le scolie utilise cette même possibilité à l'envers (deux sujets d'un verbe au singulier). Cela reprend une thèse explicite des *Pensées métaphysiques* : « Dieu n'est appelé qu'improprement un et unique » (CM I 6, *Œuvres* I-2, p. 351). Pour le rapport de Dieu à la multiplicité, voir note 50 à 1p12.

89. Spinoza se réfère ici à sa première publication, la seule qu'il ait publiée sous son nom, d'abord en latin sous le titre *Renati Des Cartes Principiorum philosophiæ, Pars I & II, More Geometrico demonstratae*, reprise l'année suivante en néerlandais sous celui de *Renatus Des Cartes Beginzelen der wysbegeerte, I en II Deel, Nade Meetkonstige wijze beweezen*, chez son ami l'éditeur Jan Rieuwertsz (1617-1687). Ce texte trouve son origine dans des cours privés donnés par Spinoza, proposant une interprétation des parties 2 et 3 des *Principes de la philosophie* de Descartes (AT IX-2 296-325). Spinoza démontre la proposition 19, « Dieu est éternel », de la manière suivante : « Dieu est un être souverainement parfait […]. De là, il suit […] qu'il existe nécessairement. À présent, si nous lui attribuons une existence

limitée, les limites de son existence doivent être comprises nécessairement, sinon par nous, au moins par Dieu lui-même […], puisqu'il est suprêmement intelligent ; et donc Dieu se comprendra lui-même, lui qui est un être parfait […], comme n'existant pas au-delà de ces limites, ce qui est absurde […]. Donc, Dieu n'a pas une existence limitée, mais infinie, que nous appelons éternité » (PPC 1p19d, notre trad.). C'est l'occasion de souligner qu'après s'être installé à Rijnsburg pendant l'été 1661, Spinoza a enseigné la *mathesis universalis* cartésienne « régulièrement » à « de nombreux étudiants » de l'Université de Leyde, d'après le témoignage de l'un d'entre eux nommé Cornelis Bontekoe (v. 1644-1685) (lettre à J.F. Helvétius, voir Bontekoe 1680, p. 21 ; Israel 2007 ; Buyse 2013). Un autre, nommé Johannes Casearius, a habité dans la même maison entre 1661 et 1663 (lettre 9, § 1, *Corr*., p. 84).

Proposition 20

L'existence et l'essence de Dieu sont une seule et même chose[90].

Démonstration

Dieu et tous ses attributs sont éternels (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire que chacun de ses attributs exprime l'existence (*par la définition 8*). Donc, les mêmes attributs de Dieu qui expliquent l'essence éternelle de Dieu (*par la définition 4*) expliquent du même coup son existence éternelle, c'est-à-dire que cela même qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence, et partant de là, son existence et son essence sont une seule et même chose. C. Q. F. D.

Corollaire 1

De là suit, premièrement, que l'existence de Dieu, comme son essence, est une vérité éternelle.

Corollaire 2

De là suit, deuxièmement, que Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu sont immuables. Car, s'ils changeaient sous le rapport de l'existence, ils devraient aussi (*par la proposition précédente*) changer sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire (*comme cela va de soi*) de vrais devenir faux, ce qui est absurde.

NOTES

90. Sur l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence, voir Maïmonide : « Son existence est sa véritable essence ; son essence est son existence, et elle n'est point une essence à laquelle il soit arrivé d'exister, de sorte que son existence y soit quelque chose d'accessoire ; car [Dieu] est toujours une existence nécessaire » (*Guide*, I, 57). Cette idée, cependant, est un lieu commun que l'on retrouve chez de nombreux autres auteurs scolastiques.

Proposition 21

Tout ce qui suit de la nature absolue de n'importe quel attribut de Dieu, a dû toujours exister et être infini, autrement dit, du fait du même attribut, est éternel et infini.

Démonstration

Au cas où vous voudriez nier cette proposition, concevez, si tant est qu'on le puisse, quelque chose qui, dans un attribut de Dieu, suive de sa nature absolue, qui soit fini et qui ait une existence ou une durée déterminée, par exemple l'idée de Dieu dans la pensée. Or la pensée, dès lors que l'on suppose qu'elle est un attribut de Dieu, est nécessairement infinie par sa nature (*par la proposition 11*). Mais, en tant qu'elle a l'idée de Dieu, on la suppose finie. Or on ne peut la concevoir comme finie que si la pensée elle-même lui met un terme (*par la définition 2*) [91]. Mais ce n'est pas la pensée elle-même en tant qu'elle constitue l'idée de Dieu, puisque c'est par là qu'on la suppose finie ; ce sera donc par la pensée en tant qu'elle ne constitue pas l'idée de Dieu, et qui cependant doit exister nécessairement (*par la proposition 11*). On obtient alors une pensée qui ne constitue pas l'idée de Dieu, et de ce fait, l'idée de Dieu ne suit pas nécessairement de sa nature en tant que pensée absolue (de fait, on la conçoit à la fois comme constituant et comme ne constituant pas l'idée de Dieu). Ce qui est contre l'hypothèse. Voilà pourquoi, si l'idée de Dieu dans la pensée, ou n'importe quoi d'autre dans un attribut de Dieu (c'est la même chose dans tous les cas, puisque la démonstration est universelle) suit de la nécessité de la nature absolue de cet attribut, cela doit nécessairement être infini. Ce qui était le premier point.

Ensuite, ce qui suit ainsi de la nécessité de la nature d'un attribut ne peut pas avoir une durée déterminée. Vous le niez ? Alors supposons qu'il y ait, dans un attribut de Dieu quelconque, une chose qui suit de la nécessité de la nature de l'attribut, par exemple l'idée de Dieu dans la pensée, et supposons un temps où cette chose n'a pas existé ou n'existera pas. Mais comme on suppose que la pensée est un attribut de Dieu, elle doit exister à la fois nécessairement et sans changement (*par la proposition 11 et le corollaire de la proposition 20*). Voilà pourquoi, au-delà des limites de la durée de l'idée

de Dieu (car on suppose un temps où cette chose n'a pas existé ou n'existera pas), la pensée devra exister sans l'idée de Dieu. Mais cela est contre l'hypothèse, car on suppose que, dès qu'il y a de la pensée, l'idée de Dieu en suit nécessairement. Donc l'idée de Dieu dans la pensée, ou toute autre chose suivant nécessairement de la nature absolue d'un attribut de Dieu, ne peut pas avoir de durée déterminée ; au contraire, du fait de ce même attribut, cela est éternel. Ce qui était le second point.

À remarquer : on doit en dire autant de toute chose qui, dans un attribut de Dieu, suit nécessairement de la nature absolue de Dieu. C. Q. F. D.

NOTES

91. L'édition des OP comporte ici une erreur dans l'extrait donné de la définition 2. Il faut remplacer ici *determinatur* par *terminatur*, pour que la citation soit conforme au texte qu'elle cite.

Proposition 22

Tout ce qui suit d'un attribut de Dieu, en tant qu'il est modifié d'une certaine modification qui existe nécessairement et est infinie par cet attribut, doit aussi exister nécessairement et être infini.

DÉMONSTRATION

La démonstration de cette proposition procède selon le même mode que la démonstration de la précédente.

Proposition 23

Tout mode qui existe nécessairement et qui est infini a dû suivre nécessairement soit de la nature absolue d'un attribut de Dieu, soit d'un attribut modifié d'une modification qui existe nécessairement et qui est infinie[92].

Démonstration

En effet, un mode est en une autre chose, et c'est par elle qu'il doit se concevoir (*par la définition 5*), c'est-à-dire qu'il est en Dieu seul et que par Dieu seul il peut se concevoir (*par la proposition 15*). Donc, si l'on conçoit un mode qui existe nécessairement et qui est infini, ces deux points doivent nécessairement se conclure, autrement dit se percevoir, au moyen d'un certain attribut de Dieu, en tant que l'on conçoit que cet attribut exprime l'infinité et la nécessité de l'existence, autrement dit l'éternité (*c'est la même chose, par la définition 8*), c'est-à-dire en tant qu'on le considère absolument (*par la définition 6 et la proposition 19*). Donc, un mode qui existe nécessairement et infini a dû suivre de la nature absolue d'un attribut de Dieu ; et cela, ou bien immédiatement (*sur ceci, voir proposition* 21), ou bien par la médiation d'une certaine modification suivant de la nature absolue de cet attribut, c'est-à-dire qui existe nécessairement et qui est infinie (*par la proposition précédente*). C. Q. F. D.

*

92. Cette proposition, comme les deux précédentes, répond à la question : d'où viennent les couples mouvement/repos (qui déterminent les corps) et affirmation/négation (qui déterminent les pensées) ? Réponse : ils ne sont ni créés ni engendrés, car ils sont constitutifs des attributs. Ici, l'approche est très abstraite, purement métaphysique, et permet d'évacuer le geste créateur d'impulsion divine du mouvement dans la matière (voir note 57). Cela éloigne Spinoza de la conception cartésienne du mouvement, mais le rapproche de celle de Lodewijk Meyer (voir annexe 1, thèse 8, p. 871, et ill. 3, p. 190). « Pour cette raison, écrit Spinoza un an avant sa mort, je n'ai pas craint d'affirmer jadis que les principes des choses de la nature admis par Descartes sont inutiles, pour ne pas dire absurdes » (lettre 81, § 2, *Corr.*, p. 385).

Proposition 24 [93]

L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence [94].

Démonstration

C'est évident à partir de la définition 1. Car une chose dont la nature (considérée en elle-même) enveloppe l'existence est cause d'elle-même, et elle existe du fait de la seule nécessité de sa nature. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que Dieu n'est pas seulement cause que les choses commencent à exister, mais aussi du fait qu'elles persévèrent dans l'existence, autrement dit (pour employer un terme scolastique) que Dieu est *causa essendi* des choses [95]. Car, soit que les choses existent ou qu'elles n'existent pas, toutes les fois que nous portons attention à leur essence, nous trouvons que celle-ci n'enveloppe ni l'existence ni la durée ; partant de là, leur essence ne peut être cause ni de leur existence ni de leur durée ; seul Dieu le peut, car c'est à sa nature seule qu'il appartient d'exister (*par le corollaire 1 de la proposition 14*).

NOTES

93. **Structure.** Dans les propositions 1p24 à 1p29, le texte se concentre sur la notion de « choses ». Il s'agit de montrer comment le concept de « Dieu » tel qu'il a été développé dans les propositions précédentes transforme les « choses singulières », celles que nous voyons tous les jours, en simples « modes » de la substance, qui sont autant de variations (ou « affections ») issues de la nécessité divine. Comme ces modes s'engendrent entre eux, l'action de Dieu achève de fusionner avec l'action des choses les unes sur les autres.

94. Le terme « produites » considéré absolument semble ambigu, car il suggère un geste créateur de manufacture divine. Dans le *Court traité*, Spinoza va jusqu'à utiliser l'image de l'horloge à pendule (KV II 1, *Œuvres* I, p. 200-201). Ici, l'horloge et l'horloger ont complètement disparu. Pourquoi ? Parce que l'exemple d'une machine fabriquée par l'homme favorise l'image d'un Créateur distinct de sa création et pourvu d'un but déterminé. Dans la KV, une note au même chapitre souligne que Spinoza emploie sciemment « produire » [*genereren*] au lieu de « créer » [*scheppen*] afin d'écarter toute idée de création divine : « il n'y a dans la nature aucune création, mais seulement génération » (*loc. cit.*). À l'adresse d'Oldenburg, Spinoza insiste sur le fait que « les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés » (lettre 4, § 9, *Corr.*, p. 59). Voir encore 1App[19], p. 175-177.

95. L'idée que Dieu est la cause à la fois de la création et de la conservation de l'univers est présente aussi bien dans la scolastique latine (Thomas d'Aquin : « Et cet effet, Dieu le cause dans les choses non seulement quand elles commencent pour la première fois à être, mais aussi longtemps qu'elles se conservent dans l'être », *Somme théologique*, I, q. 8, art. 1) que chez Descartes (« Dieu est cause des choses créées, non seulement selon l'advenir, mais aussi selon l'être, c'est pourquoi il doit toujours influer de la même manière sur son effet pour le conserver identique », cinquièmes Réponses, AT VII 369). Par ailleurs, Spinoza pouvait aussi la lire chez Maïmonide : « Puisque Dieu est en même temps la forme du monde, ainsi que nous avons exposé, et que c'est lui qui en prolonge la permanence et la durée, il est impossible [de supposer] que celui qui donne la durée puisse disparaître, et que néanmoins la chose qui n'a de durée que par lui puisse continuer d'exister » (*Guide*, I, 69). Chez Spinoza, cependant, le concept de

« création continuée » est compris au sens de « création éternelle » (voir note 71).

Proposition 25

Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi de leur essence[96].

Démonstration

Vous le niez ? Dans ce cas, Dieu n'est pas cause de l'essence des choses, et partant de là, l'essence des choses peut se concevoir sans Dieu (*par l'axiome 4*). Or cela est absurde (*par la proposition 15*). Donc Dieu est cause aussi de l'essence des choses. C. Q. F. D.

Scolie

Cette proposition suit plus clairement de la proposition 16. En effet, il suit d'elle qu'une fois donnée la nature divine, on doit nécessairement conclure aussi bien à l'essence des choses qu'à leur existence ; et, pour le dire en mot, c'est au même sens où l'on dit que Dieu est cause de soi, que l'on doit dire qu'il est aussi cause de toutes choses[97], ce qui sera établi encore plus clairement par le corollaire suivant.

Corollaire

Les choses singulières ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu s'expriment selon un mode précis et déterminé. La démonstration est évidente à partir de la proposition 15 et la définition 5.

96. Cette affirmation était l'objet de polémiques parmi les scolastiques du fait qu'elle implique, semble-t-il, que Dieu aurait pu faire autrement les essences des choses (voir Wells 1961). C'est une position que Descartes assume sans équivoque : « Vous me demandez par quel genre de cause Dieu a établi les vérités éternelles. Je vous réponds que c'est par le même genre de cause qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire comme cause efficiente et totale [*efficiens et totalis*]. Car il est certain qu'il est aussi bien l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures ; or cette essence n'est autre chose que les vérités éternelles […] » (lettre à [Mersenne], 27 mai 1630, AT I 151-152).

97. Cette formulation empêche de réduire le déterminisme de Spinoza à un mécanisme strict au sens de Descartes, ou au matérialisme de Hobbes ou de Regius. Ici, même la nécessité à l'œuvre dans les choses est celle d'une causalité libre, qui s'exerce sans se soucier de lois et ne connaît aucune contrainte. En effet, les choses elles-mêmes se contraignent bel et bien les unes les autres, mais elles ne sont pas contraintes par les lois de leurs rapports ; ces lois ne leur sont pas imposées par Dieu ; elles définissent leur propre essence. Plus qu'il ne s'oppose à Descartes, Spinoza infléchit l'esprit de la métaphysique cartésienne des vérités éternelles du fait d'une conception différente de l'éternité (voir notes 71 et 96).

Proposition 26

Une chose qui est déterminée à accomplir une opération quelconque y a nécessairement été déterminée par Dieu ; et celle qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à accomplir aucune opération [98].

Démonstration

Ce par quoi on dit que les choses sont déterminées à accomplir une opération quelconque est nécessairement quelque chose de positif (*comme cela va de soi*) ; partant de là, Dieu est, par la nécessité de sa nature, cause efficiente aussi bien de l'essence que de l'existence de ce qui les détermine (*par les propositions 25 et 16*) ; ce qui était le premier point. C'est aussi de là que suit très clairement le second point de la proposition. Car, si une chose qui n'est pas déterminée par Dieu pouvait se déterminer elle-même, sa première partie serait fausse ; ce qui est absurde, comme nous l'avons montré.

98. Spinoza formule ici pour la première fois la version du déterminisme qu'il va développer dans les propositions qui suivent. Il prolonge ainsi plusieurs traditions déterministes : celle des stoïciens telle que la présentent les classiques latins (surtout Cicéron et Sénèque ; voir Proietti 2006), mais aussi la position défendue par l'apostat Abner de Burgos, dit aussi Alfonso de Valladolid (v. 1260-1347) dans l'*Ofrenda de Zelos* (voir Manekin 2014), que Spinoza a probablement lue dans la version qu'en donne Ḥasdai Crescas sans le nommer dans *Or ha-Shem* (II, 5, Crescas 2018, p. 188-205).

Proposition 27

Une chose qui est déterminée par Dieu à accomplir une opération quelconque ne peut se rendre elle-même indéterminée.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente à partir de l'axiome 3.

Proposition 28

Toute chose singulière, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à accomplir aucune opération si elle n'est pas déterminée à exister et à accomplir cette opération par une autre cause, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée ; et à son tour, cette cause ne peut également exister ni être déterminée à accomplir aucune opération si elle n'est pas déterminée à exister et à accomplir cette opération par une autre, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini[99].

Démonstration

Tout ce qui est déterminé à exister et à accomplir une opération quelconque y est déterminé par Dieu (*par la proposition 26 et le corollaire de la proposition 24*). Mais ce qui est fini et a une existence déterminée n'a pas pu être produit par la nature absolue d'un attribut de Dieu ; car tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu est infini et éternel (*par la proposition 21*). Cela a donc dû suivre de Dieu ou d'un attribut de Dieu en tant que l'on considère cet attribut affecté selon un certain mode ; car à part la substance et les modes, il n'y a rien (*par l'axiome 1 et les définitions 3 et 5*) ; et les modes ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu (*par le corollaire de la proposition 25*). Mais par ailleurs, cela n'a pas pu suivre de Dieu ou d'un de ses attributs en tant que cet attribut est affecté d'une modification qui est éternelle et infinie (*par la proposition 22*). Elle a donc dû suivre, ou être déterminée à exister et à accomplir une opération quelconque, par Dieu ou par un attribut de Dieu en tant que cet attribut est modifié d'une modification qui est finie et a une existence déterminée. Ce qui était le premier point.

Ensuite, cette cause, à son tour, autrement dit ce mode (*pour la même raison qui a déjà servi à démontrer la première partie*) a dû aussi être déterminée par une autre, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour celle-ci (*pour la même raison*) par une autre, et il en est toujours ainsi (*pour la même raison*), à l'infini. C. Q. F. D.

Scolie

Comme certaines choses ont dû être produites[100] immédiatement par Dieu, à savoir celles qui suivent nécessairement de sa nature absolue, puis d'autres choses par l'intermédiaire de ces premières, qui pour autant ne peuvent pas non plus être ni se concevoir sans Dieu, il suit de là que :

1° Dieu est cause absolument prochaine – et non pas en son genre, comme on dit – des choses produites immédiatement par lui ; car les effets de Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir sans leur cause (*par la proposition 15 et le corollaire de la proposition 24*).

2° Dieu ne peut pas être dit à proprement parler cause éloignée des choses singulières, sauf peut-être si l'on veut distinguer ces choses de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Car par cause éloignée, nous entendons la cause que rien ne relie à son effet. Or toutes les choses qui sont, sont en Dieu et dépendent de Dieu, de telle sorte qu'elles ne peuvent, sans lui, ni être ni se concevoir[101].

99. Cette proposition a d'importantes conséquences en physique. En effet, dans le sillage d'Aristote, on distinguait traditionnellement deux types de mouvements : les mouvements « naturels » et les mouvements « violents » (*Physique*, VII 1). Selon cette conception, le repos est l'état où se trouve un corps lorsqu'il occupe son lieu naturel ; le mouvement peut soit rompre cet équilibre (mouvement violent) soit tenter de le rétablir (mouvement naturel). Ainsi, un mouvement naturel comme la chute d'un corps lourd est déterminé par des causes internes au corps. Un mouvement violent comme le lancer d'une pierre est déterminé par une cause extérieure au corps, par exemple la main d'un lanceur. En revanche, selon la nouvelle physique cartésienne, tous les corps sont mis en mouvement par contact, du fait d'une impulsion extérieure. Spinoza va développer cette conception plus loin, dans un passage surnommé l'abrégé de physique (voir 2p13s[APh], p. 221). Cette évolution avait déjà été entamée par Franciscus de Marchia (v. 1290-apr. 1344) proposant une théorie de la force imposée (voir Lindberg 2007), puis par Jean Buridan (v. 1300-1358) soutenant que la persistance du mouvement d'un mobile est liée à une propriété du corps agissant comme cause interne dès lors que celui-ci se meut. Cette propriété, proportionnelle à la « quantité de matière » et à la vitesse du corps en mouvement, Buridan la nomme « impulsion » (*impetus*) ; selon lui, elle ne peut diminuer qu'en raison de causes extérieures, telles que les mouvements de l'air et de la gravité, qui pourraient s'opposer à elles (Weinberg 2015 ; Heilbron 2015). Ce concept d'impulsion, que Buridan étend aussi au mouvement circulaire des sphères célestes, peut être considéré comme une variante du concept moderne d'inertie.

100. Cet usage étrange du terme « produites » vise à mobiliser le vocabulaire émanatiste (voir notes 79 et 94, p. 106 et 122) habituellement associé à l'action de Dieu, pour le ramener à l'interprétation nécessitariste immédiatement reformulée dans la suite de la phrase. L'idée de Spinoza est que Dieu ne « produit » des choses qu'au sens où elles « suivent de sa nature », tout à fait comme d'une essence suivent des propriétés.

101. Comme l'explique Heereboord, une cause éloignée produit son effet au moyen d'une autre cause, tandis qu'une cause immédiate produit son effet sans intermédiaire. Par conséquent, on dit que le grand-père est la cause éloignée et le père la cause immédiate de l'enfant ; mais le père n'est une

cause immédiate que « dans son genre » et non « absolue », car « une cause d'un autre ordre » (en l'occurrence, la mère) « se situe entre » la cause et l'effet (Heereboord 1680, p. 118).

Proposition 29

Dans la nature des choses, il n'y a rien de contingent ; au contraire, toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à accomplir leurs opérations selon un mode précis.

Démonstration

Tout ce qui est, est en Dieu (*par la proposition 15*). Et Dieu ne peut pas être dit chose contingente, car il existe nécessairement et non par contingence (*par la proposition 11*). De plus, les modes de la nature divine, eux aussi, ont suivi d'elle nécessairement et non par contingence (*par la proposition 16*). Et cela est vrai, soit que l'on considère la nature divine absolument (*par la proposition 21*), soit comme déterminée à agir selon un mode précis (*par la proposition 28*). De plus, Dieu n'est pas seulement cause de ces modes simplement en tant qu'ils existent (*par le corollaire de la proposition 24*), mais aussi en tant qu'on les considère déterminés à accomplir une opération quelconque (*par la proposition 26*).

Par ailleurs, s'ils ne sont pas déterminés par Dieu, il est impossible, et non pas contingent, qu'ils se déterminent eux-mêmes (*par la même proposition*) ; et inversement s'ils sont déterminés par Dieu, il est impossible, et non pas contingent, qu'ils se rendent eux-mêmes indéterminés (*par la proposition 27*). Voilà pourquoi toutes choses ne sont pas seulement déterminées par la nécessité de la nature divine à exister, mais encore à exister et à accomplir leurs opérations selon un mode précis, et il n'y a rien de contingent. C. Q. F. D.

Scolie

Avant d'aller plus loin, je veux expliquer ici, ou plutôt faire observer ce qu'on doit entendre par *nature naturante* et *nature naturée* [102]. Car j'estime que ce qui précède a déjà établi que, par nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi, autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'on le considère comme cause libre (*par le corollaire 1 de la proposition 14 et le corollaire 2 de la proposition 17*).

Par nature naturée, d'autre part, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de la nécessité de chacun des attributs de Dieu, 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 sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir.

*

102. L'origine des termes *natura naturans* et *natura naturata* remonte à la traduction latine, attribuée à Michele Scoto (v. 1175-v. 1232), du *Grand commentaire* d'Averroès sur le *De cælo* et sur la *Physique* d'Aristote. Ils sont alors devenus le patrimoine commun de la scolastique, où le participe présent *naturans* permet de désigner Dieu comme auteur de la nature, et le participe passé *naturata* la totalité des entités comme créations de cet auteur. La distinction est encore couramment utilisée à l'époque de Spinoza (par exemple par Bruno, Bacon, Heereboord…). Voir Siebeck 1890 et Weijers 1978. Néanmoins, cette distinction était considérée au XVIIe siècle comme un barbarisme scolastique, car elle s'appuie sur le verbe *naturare* (« naturer ») qui n'existe pas en latin classique ; pourtant, elle conservait une certaine utilité, notamment comme un moyen de distinguer Dieu et les créatures, comme le font par exemple Johann Clauberg (1622-1665) (Clauberg 1658, p. 327) et Spinoza lui-même (KV I 8, *Œuvres* I, p. 249-250). La notion de « nature naturée » apparaît aussi dans les *Pensées métaphysiques* (CM II 9, *Œuvres* I-2, p. 376). Sur cette distinction, Spinoza prévient Henry Oldenburg dès 1663 : « je ne sépare pas Dieu de la nature comme ont fait tous ceux dont j'ai connaissance » (lettre 6, § 34, *Corr.*, p. 76). En effet, Spinoza force le concept de *natura naturans* dans un sens immanentiste. Ce « panthéisme » a fait considérer Giordano Bruno (1548-1600), dans une longue tradition historiographique principalement allemande et italienne, comme un véritable « précurseur » de Spinoza, du moins dans certaines thèses cruciales : l'étendue de la matière comme un aspect de Dieu, l'éternité du cosmos, la nécessité de la création, l'identité entre liberté et nécessité, la bonté naturelle de toutes choses comme nécessairement déterminées, la critique de la religion révélée, la perfection intellectuelle comme seul bonheur authentique. Pourtant, rien n'indique que Spinoza ait lu Bruno, et leurs affinités indéniables s'expliquent par le fait que les deux philosophes, comme l'a démontré Mignini (2007), ont été influencés par des traditions antérieures, souvent averroïstes. De plus, les *Dialogues italiens* de Bruno étaient beaucoup moins lus et diffusés au XVIIe siècle que ses œuvres latines, contrairement à aujourd'hui. Les œuvres de Bruno n'en circulaient pas moins clandestinement aux Pays-Bas, et deux amis proches de Spinoza, E.W. von Tschirnhaus et Pieter Van Gent, s'intéresseront après la mort de Spinoza à ses poèmes dits francofortais (*De*

immenso, *De minimo*, *De monade*) : Tschirnhaus les achète à Turin en 1679, il y trouve « beaucoup de belles pensées », envisage en 1682 d'en faire traduire certains en néerlandais (peut-être *De immenso*), mais Van Gent les trouve « quelque peu obscurs, à cause des vers [latins] que l'auteur utilise à profusion » (Proietti-Licata 2013, p. 220, Lettre III, § 9).

Proposition 30 [103]

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

Démonstration

Une idée vraie doit convenir avec son idéat (*par l'axiome 6*), c'est-à-dire (*comme cela va de soi*) que ce qui est contenu objectivement dans l'intellect doit nécessairement se trouver dans la nature. Or, dans la nature, il n'y a rien qu'une substance unique, à savoir Dieu (*par le corollaire 1 de la proposition 14*) ; et il n'y a aucune autre affection que celles qui sont en Dieu (*par la proposition 15*), et qui ne peuvent ni être ni se concevoir sans Dieu (*par la même proposition*). Donc un intellect, fini en acte ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, et rien d'autre. C. Q. F. D.

NOTES

103. **Structure.** Dans les propositions 1p30 à 1p36, le texte répond à plusieurs difficultés sur l'origine de l'univers, c'est-à-dire sur le rapport entre la puissance de Dieu et la production des choses naturelles. La nécessité avec laquelle la substance infinie se déploie à l'infini renverse en effet plusieurs conceptions théologiques concernant l'intellect de Dieu (1p30 et 1p31), la volonté de Dieu (1p32) et la puissance de Dieu (1p33 à 1p36).

Proposition 31

Un intellect en acte[104]*, qu'il soit fini ou infini, tout comme la volonté, le désir, l'amour, etc., doivent être rapportés à la nature naturée, non à la naturante.*

Démonstration

En effet, par intellect (*comme cela va de soi*), nous n'entendons pas la pensée absolue, mais seulement un mode de penser précis, et ce mode diffère des autres, tels que le désir, l'amour, etc.[105] ; partant de là, il doit se concevoir par la pensée absolue (*par la définition 5*), autrement dit il doit se concevoir par un certain attribut de Dieu qui exprime l'essence éternelle et infinie de la pensée (*par la proposition 15 et la définition 6*), de telle sorte que, sans cet attribut, il ne peut ni être ni se concevoir ; et de ce fait, il doit se rapporter à la nature naturée, non à la naturante, tout comme les autres modes de penser (*par le scolie de la proposition 29*). C. Q. F. D.

Scolie

La raison qui me fait parler ici d'intellect en acte n'est pas que j'admette qu'il y ait un quelconque intellect en puissance ; c'est que, désirant éviter toute confusion, je n'ai voulu parler que de la chose que nous percevons le plus clairement de toutes, à savoir de l'intellection même ; car il n'y a rien que nous percevions plus clairement[106]. En effet, nous ne pouvons rien comprendre qui ne conduise à une connaissance plus parfaite de l'acte de comprendre[107].

NOTES

104. Cette expression est expliquée dans le scolie qui suit, à lire avec la note 106.

105. La différence entre les activités mentales est aussi considérée comme une évidence par Francis Bacon : « Les facultés de l'âme sont bien connues, il y a l'entendement, la raison, l'imagination, la mémoire, l'appétit, la volonté, et toutes celles qui sont impliquées dans la logique et dans l'éthique » (*The Advancement of Learning*, livre IV, chap. 3, p. 202). Il y a néanmoins une grande différence entre les deux auteurs, car Spinoza n'admet ici aucune « faculté », simplement des « modes de penser ».

106. La distinction entre l'intellect en acte (dit parfois « intellect agent ») et l'intellect en puissance (dit parfois « intellect matériel ») remonte à un passage obscur du *De anima* d'Aristote (III 5) qui a donné lieu à des interprétations multiples et contrastées pendant les périodes hellénistique (Alexandre d'Aphrodise et Themistius) et médiévale (Averroès et Thomas d'Aquin). En niant l'existence de l'intellect en puissance, Spinoza se détache définitivement de cette tradition aristotélicienne, bien que sa conception d'un seul intellect infini, entendu comme un mode de pensée infini immédiat (voir lettre 64, § 5, *Corr.*, p. 333) embrassant la totalité des esprits intelligents (voir 5p40s, p. 851), recoupe en bien des points la théorie de l'esprit d'Averroès, si du moins on l'entend en un sens large, car Averroès a donné au cours de sa vie trois versions différentes de sa théorie de l'intellect. La philosophie hébraïque tardive, à laquelle Spinoza a pu avoir accès, connaissait surtout l'*Epitome* et le *Commentaire moyen au De anima*, tandis que les scolastiques latins se limitaient au *Grand commentaire* (pour le détail des phases de cette évolution, voir Averroès 2009).

107. Les trois phrases de ce scolie présentent des variations syntaxiques sur la même racine latine : *intellectus*, *intellectio* et *intelligere* (« comprendre »). Bien que la langue française ne permette pas de restituer entièrement la continuité de ces termes, il est essentiel de garder en tête que le verbe « comprendre » (*intelligere*) est l'opération de l'intellect, ou plus exactement ne désigne rien d'autre que l'intellect, que Spinoza ne considère ni comme une faculté, ni comme un être, mais comme un acte.

Proposition 32

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

DÉMONSTRATION

La volonté est un mode de penser précis, comme l'intellect. Partant de là, aucune volition ne peut exister ni être déterminée à accomplir une opération si elle n'est pas déterminée par une autre cause, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini (*par la proposition 28*). Maintenant, si l'on suppose une volonté infinie, elle doit elle aussi être déterminée à exister et à accomplir ses opérations par Dieu, non en tant qu'il est une substance absolument infinie, mais en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence infinie et éternelle de la pensée (*par la proposition 23*). Que l'on conçoive la volonté selon l'un ou l'autre mode, soit finie, soit infinie, elle requiert une cause par laquelle elle soit déterminée à exister et à accomplir ses opérations ; partant de là, elle ne peut pas être dite cause libre, mais seulement nécessaire ou contrainte (*par la définition 7*). C. Q. F. D.

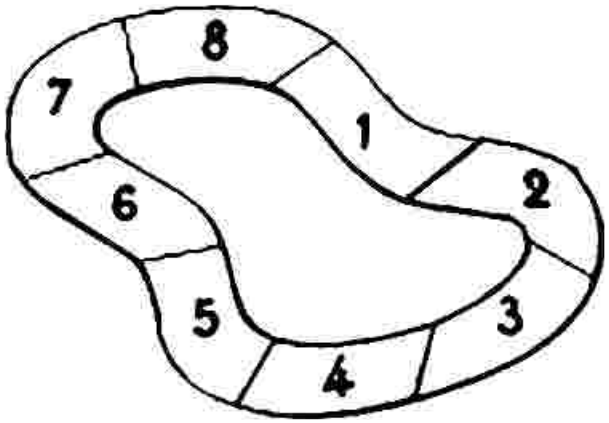


Illustration 1 : Spinoza, PPC définition 8, explication 5, *Œuvres* I-2, p. 281.

Cette figure dessinée par Spinoza illustre le fait que dans un univers sans vide, le mouvement d'un corps quelconque, situé par exemple en 1, suppose une chaîne de mouvements par lesquels les corps qui l'environnent l'engendrent et s'y ajustent en amont et en aval, de 2 à 8. Pour Meyer comme pour Spinoza, tout mouvement est donc circulaire, et tous les corps sont interdépendants, à l'infini. Voir 1p28, p. 129, et annexe 1, thèse 13, p. 873.

Corollaire 1

De là suit, premièrement, que Dieu n'accomplit pas ses opérations par la liberté de la volonté.

Corollaire 2

Il suit, deuxièmement, que la volonté et l'intellect ont le même rapport avec la nature de Dieu que le mouvement et le repos, et absolument toutes les choses naturelles, qui doivent être déterminées par Dieu à exister et à accomplir leurs opérations selon un mode précis (*par la proposition 29*). Car la volonté, comme tout le reste, a besoin d'une cause par laquelle elle soit déterminée à exister et à accomplir ses opérations selon un mode précis. Et, quoique d'une volonté ou d'un intellect donnés suivent une infinité de choses, on ne peut pas dire pour autant que Dieu agit par la liberté de sa volonté, pas plus qu'on ne peut dire, du fait que certaines choses suivent du mouvement et du repos (car de là suivent également une infinité de choses), que Dieu agit par la liberté du mouvement et du repos. Voilà pourquoi la volonté n'appartient pas plus à la nature de Dieu que le reste des choses naturelles, et a le même rapport avec elle que le mouvement et le repos, et toutes les autres choses, qui suivent, comme nous l'avons montré, de la nécessité de la nature divine et sont déterminées par elle à exister et à accomplir leurs opérations selon un mode précis.

Proposition 33

Les choses n'ont pu être produites par Dieu ni selon un autre mode, ni selon un autre ordre qu'elles ont été produites [108].

Démonstration

En effet, toutes choses ont suivi nécessairement d'une nature de Dieu donnée (*par la proposition 16*), et elles ont été déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à accomplir leurs opérations selon un mode précis (*par la proposition 29*). C'est pourquoi, si les choses avaient pu être d'une autre nature, ou être déterminées à accomplir leurs opérations selon un autre mode, de sorte que l'ordre de la nature fût tout autre, Dieu lui aussi pourrait donc être d'une autre nature qu'il n'est à présent. Et par suite, celle-ci devrait aussi exister (*par la proposition 11*), et par conséquent, il pourrait y avoir deux ou plusieurs Dieux, ce qui est absurde (*par le corollaire 1 de la proposition 14*). Pour cette raison, les choses n'ont pu être produites par Dieu ni selon un autre mode, ni selon un autre ordre, etc. C. Q. F. D.

Scolie 1

Puisque, avec cela, j'ai montré plus clair que le jour à midi qu'il n'y a absolument rien dans les choses par quoi on les dit contingentes, je veux à présent expliquer en peu de mots ce que nous devrons, nous, entendre par contingent, et d'abord par nécessaire et impossible.

On dit une chose nécessaire soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause. Car l'existence d'une chose suit nécessairement soit de son essence et définition, soit d'une cause efficiente donnée [109].

Ensuite, les mêmes causes nous font dire une chose impossible, aucun doute là-dessus, soit parce que son essence ou définition enveloppe contradiction, soit parce qu'il n'y a aucune cause extérieure déterminée à produire cette chose.

En revanche, pour dire une chose contingente, il n'y a pas d'autre cause qu'en rapport à un défaut de notre connaissance. Car une chose dont nous ignorons si l'essence enveloppe contradiction, ou dont nous savons

parfaitement qu'elle n'enveloppe aucune contradiction, sans pour autant rien pouvoir affirmer de certain quant à son existence, du fait que l'ordre des choses nous échappe, jamais ne nous semblera ni nécessaire ni impossible ; et donc, nous l'appelons soit contingente, soit possible.

Scolie 2

[1] De ce qui précède, il suit clairement que les choses ont été produites par Dieu avec la suprême perfection, dès lors qu'elles ont suivi nécessairement de la plus parfaite nature donnée. Et cela n'accuse Dieu d'aucune imperfection, car c'est sa perfection même qui nous a contraints de l'affirmer. Mieux ! C'est du contraire qu'il suivrait clairement (comme je viens de le montrer) que Dieu ne serait pas suprêmement parfait. Aucun doute, car si les choses avaient été produites selon un autre mode, il faudrait bien sûr attribuer à Dieu une autre nature, différente de celle que nous sommes contraints de lui attribuer par la considération de l'Être le plus parfait[110].

[2] Pourtant, je ne doute pas que beaucoup n'écartent cette opinion comme absurde, et qu'ils refusent de plier leur esprit à l'examiner. Et la seule raison à cela est qu'ils sont habitués à attribuer à Dieu une autre liberté, à savoir une volonté absolue, très différente de celle que nous avons proposée (*définition 7*). Pourtant, je ne doute pas non plus que s'ils voulaient méditer la question et examiner correctement, par eux-mêmes, la suite de nos démonstrations, ils finiraient par abandonner tout à fait la liberté telle qu'ils l'attribuent présentement à Dieu, non seulement comme une sottise, mais comme un grand obstacle à la science. Et il est inutile que je répète ici ce que j'ai dit dans le scolie de la proposition 17.

[3] Néanmoins, par courtoisie envers eux, je vais encore montrer que, même si l'on accorde que la volonté appartient à l'essence de Dieu, il ne suit pas moins de sa perfection que les choses n'ont pu être créées par Dieu ni selon un autre mode, ni dans aucun autre ordre. Cela sera facile à montrer, si nous considérons d'abord ce 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 cause de toutes choses. Ensuite, considérons que toutes les décisions de Dieu ont été scellées par Dieu lui-même de toute éternité. Car autrement, il serait accusé d'imperfection et d'inconstance. Or, comme dans l'éternité il n'y a ni *quand*, ni *avant*, ni *après*, il suit de là, c'est-à-dire de la seule perfection de

Dieu, que Dieu ne peut jamais et n'a jamais pu décider autre chose, autrement dit que Dieu n'a pas été avant ses décisions et que, sans elles, il ne peut pas être [111].

[3] Mais ils diront que, même à supposer que Dieu ait donné une autre nature aux choses ou qu'il ait pris de toute éternité d'autres décisions quant à la nature ou à son ordre, il ne s'en suivrait pour autant aucune imperfection en Dieu. Pourtant, s'ils disent cela, ils admettent du même coup que Dieu peut modifier ses décisions. Car si Dieu avait pris quant à la nature et à son ordre d'autres décisions que celles qu'il a prises, c'est-à-dire s'il avait voulu et conçu autre chose concernant la nature, il aurait eu nécessairement un autre intellect que celui qu'il a maintenant, et une autre volonté que celle qu'il a maintenant. Et s'il est permis d'attribuer à Dieu un autre intellect et une autre volonté sans rien changer à son essence et à sa perfection, pourquoi donc ne pourrait-il pas modifier ses décisions concernant les choses créées, et rester pourtant tout aussi parfait ? Car son intellect et sa volonté concernant les choses créées et leur ordre, de quelque mode qu'on les conçoive, sont toujours dans le même rapport à son essence et à sa perfection.

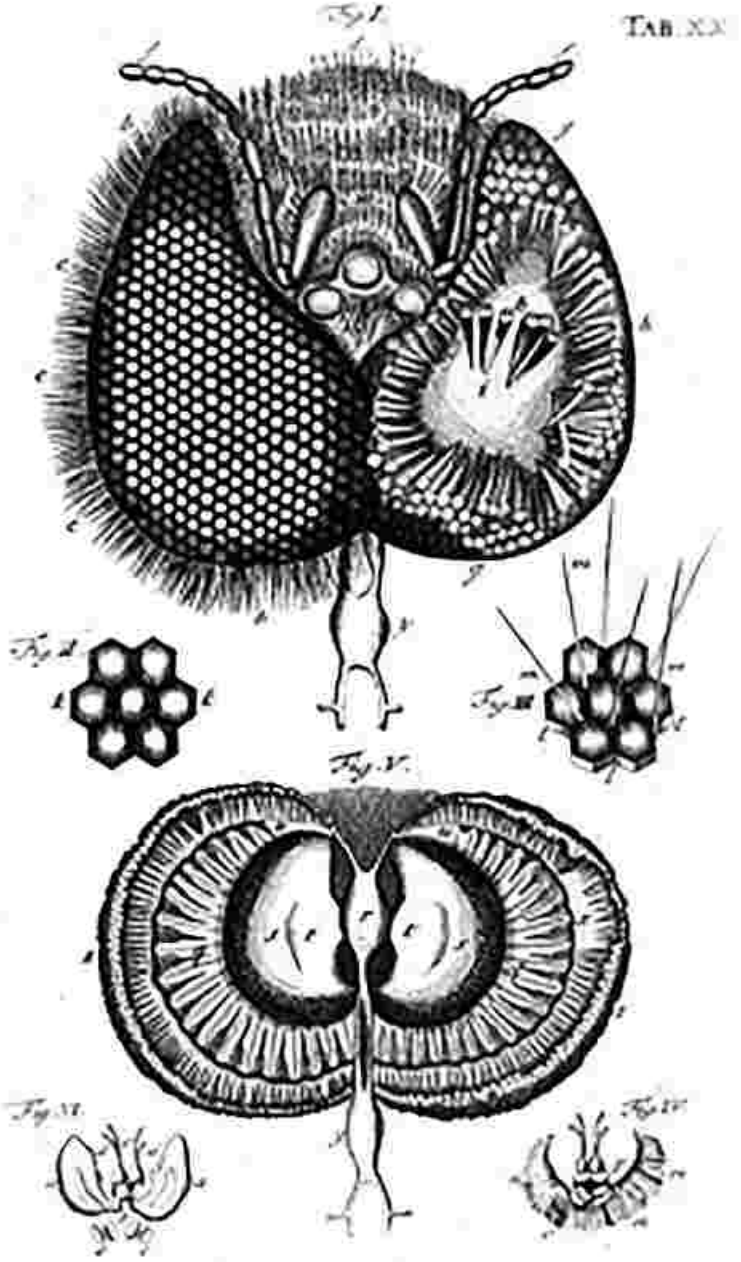


Illustration 2 : Jan Swammerdam, *Biblia naturae*, 1737-1738, Leyde, I. Severinus *et alii*, pl. xx.

En étendant l'anatomie comparée aux insectes (ici, un œil de mouche), Jan Swammerdam, proche ami de Sténon, révèle combien les organes de perception des couleurs, des sons et des autres qualités externes ou secondes diffèrent entre les humains et les autres vivants. Voir 1App14 à 17, p. 169-175, et la note 137.

[4] Ensuite, tous les philosophes, que je sache, admettent qu'il n'y a en Dieu aucun intellect en puissance, mais seulement en acte. Or, comme ni son intellect ni sa volonté ne se distinguent de son essence, comme il est également admis par tous, il suit donc de là, à nouveau, que si Dieu avait eu un autre intellect en acte et une autre volonté, son essence aussi aurait été nécessairement autre ; et partant de là (comme je l'ai conclu dès le début), si les choses avaient été produites par Dieu autrement qu'elles ne sont à présent, l'intellect de Dieu et sa volonté, c'est-à-dire (comme on l'admet) son essence, devraient être autres, ce qui est absurde. C'est pourquoi, comme les choses n'ont pu être produites par Dieu selon aucun autre mode, ni dans aucun autre ordre, et que la vérité de ce point suit de la suprême perfection de Dieu, il n'y a aucune raison valable – soyez-en sûrs – qui puisse nous persuader de croire que Dieu n'a pas voulu créer toutes les choses qui sont dans son intellect avec autant de perfection qu'il les comprend.

[5] Mais ils diront qu'il n'y a dans les choses aucune perfection ni imperfection, et que ce qui est en elles et les fait appeler parfaites ou imparfaites, bonnes ou mauvaises, dépend seulement de la volonté de Dieu. Partant, si Dieu l'avait voulu, il aurait pu faire que ce qui est perfection aujourd'hui soit la suprême imperfection, et inversement. Mais est-ce que cela ne revient pas à affirmer ouvertement que Dieu, qui comprend nécessairement ce qu'il veut, peut faire en sorte, par sa volonté, de comprendre les choses selon un autre mode qu'il les comprend ? Ce qui (comme je viens de le montrer) est une énorme absurdité ! Voilà pourquoi je peux retourner l'argument contre ceux qui le soutiennent, voici comment. Toutes choses dépendent de la puissance de Dieu. Par conséquent, pour que les choses puissent se présenter autrement, la volonté de Dieu devrait aussi nécessairement se présenter autrement. Or la volonté de Dieu ne peut pas se présenter autrement (comme nous l'avons montré à l'instant, par la perfection de Dieu, avec la plus grande évidence). Donc, les choses ne peuvent pas non plus se présenter autrement.

[6] Je l'avoue, l'opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente de Dieu et qui soutient qu'elles dépendent toutes de son bon plaisir, s'éloigne moins de la vérité que celle selon laquelle Dieu fait tout en vue du bien [112]. Car ceux qui soutiennent que Dieu fait tout en vue du bien semblent poser en dehors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, auquel Dieu, lorsqu'il agit, est attentif comme à un modèle, ou qu'il

vise comme un but précis. Cela – soyez-en sûrs – revient ni plus ni moins à soumettre Dieu au destin[113] ! Et il n'y a rien plus absurde qu'on puisse soutenir à propos de Dieu, qui est, comme nous l'avons montré, la première et unique cause libre, aussi bien de l'essence que de l'existence de toutes choses. Voilà pourquoi il n'y a pas lieu que je perde mon temps à réfuter cette absurdité.

108. On trouve une conception similaire chez l'averroïste juif Isaac Albalag (XIIIe siècle) : « L'univers est absolument parfait ; rien ne peut y être ajouté ni en être retranché ; il ne peut donc pas être modifié ni se trouver ordonné autrement qu'il ne l'est » (*Tiqqun ha-de'ot*, note 30, in Vajda 1960, p. 159-160). De son côté, Uriel Da Costa (v. 1585-1640), hérétique frappé de bannissement (*herem*) par les communautés juives de Venise, de Hambourg puis d'Amsterdam (1623), écrit : « le Seigneur a établi le jour, la nuit, les cieux, la terre par des lois perpétuelles, pour qu'ils durent et soient sans fin, sans interrompre ou changer le moindre détail dans l'ordre qu'il leur a donné d'observer » (*Exame das tradiçoẽs phariseas*, 1624, in Da Costa 2014, p. 618). Cette position s'appuie sur des conceptions qui remontent à Averroès (*Destructio destructionum*, in Zedler 1961, disp. I, p. 94 et 116 ; *De substantia orbis*, chap. IV, in *Opera Aristotelis* 1562, vol. 9, f. 10v°). Chez ces philosophes comme chez Spinoza, le rejet de la création *ex nihilo*, du libre arbitre en Dieu et des miracles, ainsi que l'affirmation de l'éternité du monde, est implicite. Le passage suivant, où Maïmonide rapporte cette proposition sans y adhérer, permet d'expliciter une partie de ses non-dits : « [Aristote] prétend que cet univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi ; que la chose stable qui n'est point sujette à la naissance et à la corruption, c'est-à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel (qu'il est) ; que le temps et le mouvement sont éternels et permanents, sans naissance ni corruption […] ; enfin, que tout cet ordre (de l'univers), le supérieur comme l'inférieur, ne sera pas altéré et ne cessera pas, qu'il ne s'y produira rien de nouveau qui ne soit pas dans sa nature et qu'il n'y surviendra absolument rien qui sorte de la règle. Il dit qu'il est, selon lui, de la catégorie de l'impossible que Dieu change son vouloir ou qu'il lui survienne une volonté nouvelle, et que tout cet univers, tel qu'il est, Dieu l'a fait exister par sa volonté, sans pourtant qu'il ait rien fait du néant » (*Guide*, II, 13-22 et 25). Le fait que, dans l'*Éthique*, cette proposition 1p33 de nature métaphysique est écrite au passé, tout comme sa démonstration, indique que Spinoza veut infléchir le raisonnement vers sa portée éthique : il s'agit d'affirmer l'irrévocabilité du passé jusqu'à l'instant présent, mais cela n'implique en aucun cas la prédétermination de l'avenir (laquelle est incompatible avec l'infinité des causes).

109. Spinoza adapte ici une distinction scolastique entre ce dont l'existence est nécessaire « en soi » et ce dont l'existence est nécessaire « par autre chose ». Il l'emploie également dans les *Pensées métaphysiques* (CM I, 3, *Œuvres* I-2, p. 345). Il s'agit de simplifier une distinction qui remonte à al-Fārābī et à Avicenne (voir Fackenheim 1946-1947), selon laquelle une chose peut être qualifiée de nécessaire par soi, lorsque l'on considère son essence, ou par sa cause, et dans ce cas, la chose est d'un point de vue ontologique seulement *possible en soi*. En réalité, Dieu seul peut être considéré comme nécessaire par soi. Spinoza peut avoir trouvé cette distinction chez Maïmonide (*Guide*, II, 1, troisième spéculation philosophique) ou chez Ḥasdai Crescas, qui écrit : « Parmi les choses dont l'existence est nécessaire, il y a deux genres, celui des choses qui sont *nécessaires à l'égard d'elles-mêmes*, et celui des choses qui sont *nécessaires eu égard à leur cause* mais possibles à l'égard d'elles-mêmes. Il [c'est-à-dire le premier existant] doit nécessairement être nécessaire à l'égard de lui-même » (*Or ha-Shem*, I, 1, 29, Crescas 2018, p. 67, nous soulignons). Pour en savoir plus, Harvey 1998, p. 73-82. Voir aussi Maïmonide (*Guide*, II, intro., propositions 19-20) et le commentaire de ce passage par le philosophe séfarade Shem Tov ben Yosef Ibn Shem Tov (XVe siècle), dans l'édition vénitienne de *Moreh nevukhim* (1551), dont Spinoza possédait un exemplaire dans sa bibliothèque personnelle.

110. Le lien entre la perfection de Dieu, la nécessité de la création et son immuabilité avait déjà été clairement expliqué par Maïmonide, qui critique pourtant cette position en l'attribuant à Aristote : « Si [Dieu] voulait allonger l'aile d'une mouche ou raccourcir le pied d'un insecte, il ne le pourrait pas. Mais Aristote dira à cela que Dieu ne le veut point, et qu'il serait même inadmissible qu'il voulût qu'il en fût autrement ; ce ne serait pas là (dira-t-il) lui attribuer plus de perfection, et peut-être serait-ce plutôt une imperfection à certains égards » (*Guide*, II, 22 ; mais voir plus généralement II, 13-25). En l'occurrence, Spinoza se rallie à Aristote contre Maïmonide, ou plutôt à l'interprétation averroïste d'Aristote, proche de celle qu'exprime Averroès, par exemple, dans *Destructio destructionum*.

111. Spinoza rejette l'idée d'un Dieu distinct de la nature qui puisse agir en tant que législateur. Par conséquent, les lois de la nature doivent avoir été générées dans la nature par la nature. Sur ce point, il peut s'appuyer sur les auteurs de la tradition épicurienne, auxquels il dit accorder sa confiance

(lettre 56, § 11, *Corr.*, p. 313). Lucrèce écrit : « Ainsi donc la nature, dans chaque espèce, a fixé des bornes à l'accroissement et à la durée des corps ; elle a fixé les limites de leur pouvoir par des pactes (*foedera*) inviolables ; rien ne se modifie jamais, mais au contraire tout reste constant, au point que de génération en génération les oiseaux divers portent sur leurs corps certaines marques distinctives de chaque espèce. Eh bien, ne s'ensuit-il pas évidemment que leur substance doit être formée d'éléments immuables ? » (Lucrèce, *De natura rerum*, I, v. 585-598). Pour Lucrèce, la vulnérabilité des espèces indique les limites imposées par la nature, ce qui signale la fixité de son ordre, ce qui témoigne *in fine* de l'immutabilité des atomes. Spinoza, lui, n'emploie pas l'argument en un sens physique, mais en un sens principalement théologique : dès lors que les lois universelles et éternelles de la nature ne permettent aucune exception, les miracles deviennent impossibles (TTP VI, *Œuvres* III, p. 239 et suiv.). Spinoza retrouve néanmoins le ton de la tradition épicurienne en écrivant en 1676, à propos du TTP (publié en 1670) : « j'ai considéré les miracles et l'ignorance comme équivalents » (Lettre 75, § 5, *Corr.*, p. 367).

112. Cette opinion est clairement celle de Descartes, qui écrit par exemple : « Quant au libre arbitre, il diffère de loin en Dieu de ce qu'il est en nous. En effet, il est contradictoire que la volonté de Dieu ne soit pas indifférente de toute éternité à tout ce qui s'est produit ou qui se produira dans l'avenir, car on ne peut rien imaginer comme bon ou vrai, digne d'être cru, ou d'être accompli, ou d'être oublié, dont l'idée n'ait pas d'abord été dans l'intellect divin, et que sa volonté ne l'aurait pas déterminé à rendre tel » (Réponses aux sixièmes Objections, AT VII 431-432).

113. Cette formule fait écho à une remarque de Descartes sur la création des vérités éternelles : « c'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui » (lettre à Mersenne du 15 avril 1630, AT I 145).

Proposition 34

La puissance de Dieu est son essence même [114].

Démonstration

En effet, de la seule nécessité de l'essence de Dieu, il suit que Dieu est cause de soi (*par la proposition 11*) et de toutes choses (*par la proposition 16 et son corollaire 1*). Donc, la puissance de Dieu, par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent, est son essence même. C. Q. F. D.

NOTES

114. Pour faire mieux percevoir ce qui est nié ici, Spinoza aurait pu compléter sa phrase par les mots : *et non sa volonté ou son intellect*, contrairement à ce qui est communément admis (notamment par Heereboord 1680, p. 120). En d'autres termes, Dieu existe et agit par la nécessité de sa nature, et non par le pouvoir de choisir entre plusieurs options. Ailleurs, Spinoza est plus explicite : « Qu'ils l'appellent volonté, intellect ou le nom qu'on voudra, ils finiront pourtant par s'apercevoir qu'ils expriment avec tous ces noms une seule et même chose. Car, quand tu leur demandes si la volonté divine n'est pas différente de la volonté humaine, ils te répondent qu'en effet, l'une et l'autre n'ont rien en commun que le nom. En allant plus loin, la plupart concèdent qu'en Dieu, la volonté, l'intellect, l'essence ou la nature sont une seule et même chose. Moi, de la même manière, pour ne pas confondre la nature divine avec la nature humaine, je n'attribue pas à Dieu d'attributs humains comme la volonté, l'intellect, la vigilance, l'ouïe, etc. Donc, j'affirme que le monde, comme je viens de le dire, est l'effet nécessaire de la divine nature, et qu'il n'a pas été fait par hasard » (lettre 54, § 4, *Corr.*, p. 300-301).

Proposition 35

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

DÉMONSTRATION

En effet, tout ce qui est au pouvoir de Dieu doit être compris dans son essence de sorte à en suivre nécessairement (*par la proposition précédente*) et, partant de là, est nécessairement. C. Q. F. D.

Proposition 36

Rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive un certain effet.

DÉMONSTRATION

Tout ce qui existe exprime selon un mode précis et déterminé la nature de Dieu, autrement dit son essence (*par le corollaire de la proposition 25*), c'est-à-dire que tout ce qui existe exprime selon un mode précis et déterminé la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses (*par la proposition 34*) et, partant de là, il doit en suivre un certain effet (*par la proposition 16*). C. Q. F. D.

*

Appendice

[1] [115] Voilà, j'ai expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, à savoir : qu'il existe nécessairement, qu'il est unique, que c'est par la seule nécessité de sa nature qu'il est et qu'il agit, qu'il est de toutes choses cause libre, et comment ; que toutes choses sont en Dieu et dépendent de lui de telle sorte qu'elles ne peuvent, sans lui, ni être ni se concevoir, et enfin qu'elles furent toutes prédéterminées [116] par Dieu – attention, pas du fait de la liberté de sa volonté, autrement dit par son bon plaisir absolu, mais du fait de la nature divine absolue, autrement dit par son absolue puissance [117].

[2] Ensuite, partout où j'en ai eu l'occasion, j'ai pris soin d'ôter les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on perçoive mes démonstrations. Mais des préjugés, il en reste encore beaucoup d'autres qui, eux aussi, ont pu et peuvent empêcher les hommes, et même très gravement, de pouvoir embrasser la concaténation des choses telle que je l'ai expliquée ; c'est pourquoi j'ai estimé qu'il valait la peine ici de les convoquer à l'examen de la raison [118].

[3] Or tous les préjugés que j'entreprends d'indiquer ici dépendent uniquement de celui-ci : les hommes supposent communément que les choses naturelles agissent toutes, comme eux, en vue d'une certaine fin [119]. Mieux ! Ils tiennent pour certain que Dieu dirige toutes choses en vue d'une fin précise. En effet, ils disent que Dieu a tout fait pour l'homme, et l'homme pour qu'il lui rende un culte. C'est donc ce seul point que je vais considérer pour commencer, en cherchant d'abord la cause qui fait adhérer tant de monde à ce préjugé, et qui nous rend tous par nature si enclins à l'embrasser ; ensuite, j'en montrerai la fausseté ; enfin, comment sont nés de lui les préjugés concernant le bon et le mauvais, le mérite et le péché, la louange et le blâme, l'ordre et la confusion, la beauté et la laideur, et d'autres du même genre.

[4] Pourtant, ce n'est pas le lieu de déduire tout cela de la nature de l'esprit humain. Il me suffira ici de poser un fondement qui doit être reconnu par tous, à savoir que tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, qu'ils aspirent tous à chercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont conscience.

[5] Sur ces bases, en effet, il suit, *premièrement*, que les hommes se croient libres du fait qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leurs aspirations [120], et que les causes par lesquelles ils sont disposés à aspirer à une chose et à la vouloir, ils n'y pensent même pas en rêve, parce qu'ils n'en savent rien [121].

[6] Il suit, *deuxièmement*, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, à savoir en vue de l'utile auquel ils aspirent ; cela fait qu'ils cherchent toujours à savoir uniquement les causes finales des choses achevées ; sitôt qu'ils les ont entendues, les voici en paix. Bien sûr ! Car il ne leur reste alors plus aucune cause qui les fasse douter. Mais si personne ne peut les leur dire, ils n'ont plus qu'à faire retour sur eux-mêmes et à réfléchir aux fins par lesquelles ils sont habituellement déterminés à des actes semblables. Et c'est ainsi qu'à partir de leur propre caractère, ils jugent nécessairement du caractère de tout le reste [122].

[7] De plus, comme ils trouvent en eux et hors d'eux un grand nombre de moyens qui contribuent efficacement à ce qu'ils obtiennent ce qui leur est utile, comme, par exemple, des yeux pour voir, des dents pour mâcher [123], des plantes et des animaux pour s'alimenter, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, etc., cela fait qu'ils considèrent toutes les choses naturelles comme des moyens en vue de leur utilité. Et comme ils savent que ces moyens, ils les ont trouvés et non fabriqués, ils ont vu là une cause de croire qu'il y a un autre être qui a fabriqué ces moyens à leur usage. Car, dès lors qu'ils avaient considéré les choses comme des moyens, ils n'ont pas pu croire qu'elles se fussent faites elles-mêmes. Au contraire, ils ont dû conclure, du fait des moyens qu'ils sont habitués à fabriquer pour eux-mêmes, qu'il y a un ou plusieurs gouverneurs de la nature, pourvus d'une liberté humaine, qui ont pris soin de tout pour eux et qui ont fait toutes les choses à leur usage. Mais du caractère de ces êtres, ils n'avaient jamais entendu parler [124] ; ils durent donc en juger à partir du leur, si bien qu'ils soutinrent que les Dieux organisent tout pour l'usage des hommes, dans le but de s'attacher les hommes et d'en recevoir les plus grands honneurs. Cela fit que chacun se livra, selon son caractère, à des élucubrations sur les divers modes de rendre culte à Dieu, afin que Dieu lui accorde sa préférence sur les autres et organise la nature tout entière dans l'intérêt de son désir aveugle et de son insatiable avidité. C'est ainsi que ce préjugé, tourné en superstition, poussa de profondes racines dans les esprits ; ce qui eut pour

effet que chacun s'étudia de toutes ses forces à comprendre et à expliquer les causes finales de toutes choses [125].

[8] Mais pendant qu'ils cherchaient à montrer que la nature ne fait rien en vain [126] (c'est-à-dire rien qui ne soit à l'usage des hommes), ils semblent n'avoir rien montré d'autre, sinon que la nature et les Dieux délirent tout comme les hommes. Voyez, par pitié, où ils en sont venus ! Parmi tant de bienfaits de la nature, ils durent découvrir un grand nombre de malheurs, comme les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies [127], etc., et ils soutinrent que si tout cela arrivait, c'était du fait que les Dieux étaient irrités par les offenses que les hommes leur avaient faites, autrement dit par les péchés qu'ils avaient commis dans leur culte ; et, bien que l'expérience leur eût apporté chaque jour des démentis, et montré par d'infinis exemples que les bienfaits et les malheurs échoient sans distinction, à égalité, aux pieux et aux impies, ils ne renoncèrent pas pour autant au préjugé invétéré. En effet, il leur fut plus facile de compter cela parmi les choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et ainsi continuer dans leur état présent et inné d'ignorance, que de détruire tout l'édifice pour en élaborer un nouveau. Ils établirent donc comme une certitude que les jugements [128] des Dieux dépassent de loin la portée humaine. Cela aurait pu être cause, à coup sûr, de garder pour l'éternité la vérité cachée au genre humain, si la mathématique, qui ne s'occupe pas des fins mais seulement des essences des figures et de leurs propriétés, n'avait montré aux hommes une autre norme de vérité [129]. D'ailleurs, au-delà de la mathématique, on pourrait aussi assigner d'autres causes (qu'il est superflu d'énumérer ici) grâce auxquelles il a pu advenir que les hommes se détournèrent de ces préjugés communs, et qu'ils furent amenés à la vraie connaissance des choses [130].

[9] Par ces considérations, j'ai assez expliqué ce que j'avais promis en premier. À présent, pour montrer qu'aucune fin n'a été prescrite à la nature, et que toutes les causes finales ne sont rien d'autre que des fictions humaines, il n'est pas besoin d'en dire beaucoup. En effet, je crois que cela est déjà assez établi, aussi bien par le fondement et les causes d'où j'ai montré que ce préjugé tire son origine, que par la proposition 16 et les corollaires de la proposition 32, et d'ailleurs, par tout ce qui m'a permis de montrer que les choses de la nature procèdent toutes d'une nécessité éternelle et d'une suprême perfection. Cependant, j'ajouterai encore ceci, que cette doctrine finaliste renverse la nature du tout au tout. Car ce qui en

réalité est la cause, elle le considère comme l'effet, et inversement. Ensuite, ce qui par nature vient avant, elle le met après. Enfin, ce qui est insurpassable et très parfait, elle le rend très imparfait.

[10] En effet (si l'on omet les deux premiers points, parce qu'ils sont évidents par eux-mêmes), comme on le voit par les propositions 21, 22 et 23, l'effet le plus parfait est celui que Dieu produit immédiatement ; et plus une chose a besoin de causes intermédiaires pour être produite, plus elle est imparfaite. Mais si les choses produites immédiatement par Dieu avaient été faites pour que Dieu parvienne à ses fins, alors ce sont nécessairement les dernières, à cause desquelles les premières ont été faites, qui seraient les plus excellentes de toutes [131].

[11] Ensuite, cette doctrine supprime la perfection de Dieu : car si Dieu agit en vue d'une fin, il aspire nécessairement à quelque chose qui lui manque. Et, même si les théologiens et les métaphysiciens distinguent entre fin d'indigence et fin d'assimilation [132], ils avouent pourtant que Dieu a fait toutes choses en fonction de lui-même, et non en fonction des choses à créer, puisqu'ils ne peuvent rien assigner, avant la création, en fonction de quoi Dieu aurait fait les choses – à part Dieu. Partant de là, ils sont nécessairement contraints d'avouer qu'il manquait à Dieu certaines choses, qu'il a fabriqué des moyens en fonction d'elles, et qu'il avait du désir pour elles, comme cela va de soi.

[12] Mais on doit souligner ici que les partisans de cette doctrine, qui voulaient montrer leur talent en assignant des fins aux choses, ont inventé un nouveau mode d'argumentation pour prouver la doctrine qui est la leur : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance ! Ce qui montre qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'argumenter en faveur d'une doctrine pareille. Car, par exemple, si une pierre est tombée d'un toit sur la tête de quelqu'un et l'a tué, ils démontreront selon ce mode que la pierre est tombée pour tuer l'homme. En effet, si elle n'est pas tombée à cette fin, comme Dieu le voulait, comment tant de circonstances (car elles sont souvent nombreuses à converger en même temps) ont-elles pu converger par hasard ? Vous répondrez peut-être que cela est arrivé parce que le vent soufflait et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront : pourquoi le vent soufflait-il à ce moment-là ? Pourquoi l'homme passait-il par là juste à cet instant ? Si, à nouveau, vous répondez que le vent s'est levé parce que la mer, le jour d'avant, par un temps encore calme, avait commencé à s'agiter, et que l'homme avait été invité par un ami, ils insisteront à nouveau, car poser des

questions est sans fin : pourquoi donc la mer était-elle agitée ? Pourquoi l'homme a-t-il été invité à ce moment-là ? Et c'est ainsi qu'ils ne cesseront de réclamer les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez abrité derrière la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans le refuge de l'ignorance [133].

[13] C'est encore la même chose lorsqu'ils voient la structure du corps humain [134] : ils sont stupéfaits ; et du fait qu'ils ignorent les causes de tant d'art, ils concluent qu'il ne s'agit pas de mécanique, mais d'un artisanat divin ou surnaturel, et que cet artisanat est constitué de façon qu'aucune partie ne nuise à l'autre. C'est ainsi que celui qui cherche les vraies causes des miracles et qui s'étudie à comprendre les choses naturelles comme un savant, au lieu de les admirer comme un idiot, est tenu un peu partout pour hérétique et impie, et décrié par ceux que le commun des hommes adore comme les interprètes de la nature et des Dieux [135]. Car ils savent que lorsqu'on supprime l'ignorance, la surprise disparaît, c'est-à-dire l'unique moyen qu'ils aient d'argumenter et de protéger leur autorité. Mais je laisse ceci, et je passe à ce que j'ai résolu de faire en troisième lieu.

[14] Après s'être persuadés que tout ce qui arrive, arrive en fonction d'eux, les hommes durent juger qu'en chaque chose, il n'avait rien de plus élevé que ce qui leur était le plus utile, et que les choses les plus excellentes étaient celles qui les affectaient le mieux. De là, ils durent former les notions par lesquelles ils expliquent la nature des choses, à savoir *le bien, le mal, l'ordre, la confusion, le chaud, le froid, la beauté et la laideur* ; et parce qu'ils s'estiment libres, de là sont nées les notions suivantes : la *louange* et le *blâme*, le *péché* et le *mérite*. Mais j'aborderai celles-ci plus loin, après la nature humaine ; ici, je vais expliquer brièvement les premières.

[15] Eh bien, tout ce qui concourt à la santé et au culte de Dieu, les hommes l'appelèrent *bien*, et ce qui leur est contraire, *mal*. Mais ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'affirment rien d'elles, ils imaginent seulement des choses et prennent l'imagination pour l'intellect, ce qui leur fait croire fermement que l'ordre se trouve dans les choses, alors qu'ils ignorent à la fois la nature des choses et la leur [136]. En effet, quand elles sont disposées de telle sorte, au moment où elles nous sont représentées par les sens, que nous pouvons facilement les imaginer, et par conséquent facilement nous les rappeler, nous disons qu'elles sont bien ordonnées ; mais si c'est le contraire, nous disons qu'elles sont mal ordonnées ou confuses. Et dès lors que les choses que nous pouvons

imaginer facilement nous sont plus agréables que les autres, les hommes préfèrent donc l'ordre à la confusion, comme si l'ordre se trouvait au-delà de sa relation à notre imagination, dans la nature. Ils disent même que c'est avec ordre que Dieu a créé toutes choses, si bien qu'ils attribuent ainsi, sans s'en apercevoir, l'imagination à Dieu ! À moins peut-être qu'ils ne veuillent que Dieu, allant au-devant de l'imagination des humains, ait disposé toutes choses selon le mode qui leur permet de les imaginer le plus facilement ? Eh, mais cela ne les retiendrait sans doute pas ! Car ils trouvent une infinité de choses qui dépassent de loin notre imagination, et un grand nombre qui, du fait de sa faiblesse, la confondent ! Mais assez sur cette question.

[16] Ensuite, les autres notions ne sont à leur tour rien d'autre que des modes d'imaginer, dont l'imagination est diversement affectée[137]. Et pourtant, elles sont considérées par les ignorants comme les principaux attributs des choses, parce qu'ils croient, comme nous l'avons déjà dit, que les choses ont toutes été faites en fonction d'eux. Ils disent que la nature d'une chose est bonne ou mauvaise, saine ou malsaine et corrompue, selon qu'ils en sont affectés. Par exemple, si le mouvement que les nerfs reçoivent des objets représentés par les yeux contribue à la santé, les objets qui en sont les causes sont dits beaux ; en revanche, on dit laids ceux qui provoquent un mouvement contraire. Ensuite, ceux qui émeuvent les sens par les narines, on les appelle parfumés ou fétides ; par la langue, doux ou amers, savoureux ou insipides, etc. ; par le toucher, durs ou mous, rugueux ou lisses, etc. ; et ceux enfin qui émeuvent les oreilles, on dit qu'ils émettent tantôt du bruit, tantôt du son, tantôt de l'harmonie[138]. Et l'harmonie a tellement fait perdre l'esprit aux hommes qu'ils ont cru que Dieu, lui aussi, s'en réjouissait ! Même des philosophes, il n'en manque pas pour s'être persuadés que les mouvements célestes composent une harmonie[139] !

[17] Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses selon la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour choses les affections de son imagination. Voilà pourquoi il n'est pas étonnant (autre remarque à faire au passage) que soient nées entre les hommes toutes les controverses dont nous faisons l'expérience, et d'elles, finalement, le scepticisme. Car bien que les corps humains conviennent en bien des choses, ils diffèrent pourtant aussi beaucoup, et cela fait que ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre, ordonné à l'un, confus à l'autre, agréable à l'un, désagréable à l'autre, et il en va de même pour tout le reste. Je ne m'y attarde pas ici, à la fois parce que ce n'est pas le lieu d'en traiter en détail, et parce que tout le

monde en a fait assez l'expérience. En effet, on entend dire partout : « autant de têtes, autant d'avis » ; « chacun abonde en son sens » ; « entre cerveaux et papilles, mêmes différences » [140]. Ces proverbes montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et imaginent les choses bien plus qu'ils ne les comprennent. Car s'ils les comprenaient, comme en témoigne la mathématique, les choses pourraient toutes, à défaut de séduire, du moins détromper tout le monde [141].

[18] C'est pourquoi, nous le voyons, toutes les notions par lesquelles le commun des hommes a l'habitude d'expliquer la nature sont seulement des modes d'imaginer ; elles n'indiquent la nature d'aucune chose, seulement la constitution de l'imagination [142]. Et dès lors que ces notions ont des noms comme s'il s'agissait d'êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle des *êtres* non de raison mais *d'imagination*. Et partant, tous les arguments que l'on tire contre nous à partir de semblables notions peuvent être facilement repoussés. En effet, voici comment la plupart des gens ont l'habitude d'argumenter : « Si toutes choses ont suivi de la nécessité de la nature très parfaite de Dieu, d'où viennent donc tant d'imperfections dans la nature ? D'où viennent la corruption des choses jusqu'à la puanteur, la laideur des choses jusqu'à faire vomir [143], la confusion, le mal, le péché, etc. ? » Mais, comme je viens de le dire, ces propos se réfutent facilement. Car on doit évaluer la perfection des choses à leur seule nature et puissance, et partant de là, les choses ne sont pas plus ou moins parfaites selon qu'elles plaisent ou qu'elles répugnent aux sens humains, ni selon qu'elles nous mettent en accord ou en conflit avec la nature humaine. Quant à ceux qui demandent : pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé les hommes de façon qu'ils soient tous gouvernés sous la seule conduite de la raison ? Je ne leur réponds rien d'autre que ceci : c'est parce que la matière ne lui a pas manqué [144], aucun doute là-dessus [145], pour créer toutes choses du plus grand jusqu'au plus infime degré de perfection [146], ou, pour parler plus proprement, c'est que les lois de la nature elle-même ont été assez vastes pour permettre à toutes les choses qui peuvent être conçues par un certain intellect infini d'être produites, comme je l'ai démontré par la proposition 16.

[19] Tels sont les préjugés que j'avais entrepris de relever ici. S'il en reste encore de même farine, chacun pourra s'en amender avec un petit peu de réflexion.

115. Nous introduisons ce découpage numéroté par paragraphes pour qu'il soit plus facile de se repérer dans le texte et de s'y référer, en indiquant tel passage d'un paragraphe [*x*] de la façon suivante : 1App[*x*]. Sur la structure de l'appendice, voir table analytique, p. 933.

116. Le mot *prædeterminatus*, dont c'est la seule occurrence dans l'*Éthique*, ne concerne pas le cours des événements mais les lois qui le régissent. Spinoza écrit ailleurs : « nul ne fait rien hors de l'ordre prédéterminé de la nature, c'est-à-dire hors du gouvernement et du décret éternels de Dieu » (TTP III, § 3, *Œuvres* III, p. 153) ajoutant plus loin que ce décret, « par lequel il a tout prédéterminé », nous est inconnu (*Œuvres* III, p. 531). Ce sont donc les règles du jeu, mais pas les mouvements des joueurs, qui sont « prédéterminés ». Au reste, ce terme exprime moins une thèse philosophique qu'il ne vise à mobiliser les problèmes théologiques qui divisent les penseurs néerlandais afin de les reformuler. En effet, Franciscus Gomarus (1563-1641) a soutenu que Dieu a distribué les biens et les maux de toute éternité, et que rien ni personne ne peut changer ses décrets éternels. Jacobus Arminius (1560-1609), lui, a soutenu que chacun peut travailler à son salut par tous les moyens ; ses partisans ont envoyé en 1610 une remontrance à la municipalité d'Amsterdam pour faire interdire les thèses de Gomarus, craignant que ce fatalisme ne justifie les pires comportements. On appelle les membres de ce dernier groupe les arminiens ou remontrants, leurs adversaires les gomaristes ou contre-remontrants (voir Kooi 2000, p. 125-162). Dans ce contexte, Spinoza emploie le mot pour signifier que le déroulé naturel des événements répond à des lois naturelles de plus grande ampleur ; mais le mot *prædeterminatus* ne peut pas être pris en un sens littéral, car aucune action de Dieu ne peut être dite précéder les événements du monde (voir 1p33s2, et 2p6c). Au reste, sur ce problème, la formulation de Jarig Jellesz est essentielle : « certains chrétiens enseignent [...] que Dieu a, de toute éternité, décrété et déterminé à quels hommes il veut faire partager sa grâce au point que leur salut est certain, et quels sont ceux auxquels il n'en donnera pas tant. Sur ce point, mon opinion est que la solution du problème ne peut pas être retenue comme une connaissance fondamentale et pertinente pour obtenir le salut » (*Profession*, chap. 4, in Spinoza, *Corr.*, p. 433).

117. En préface aux œuvres posthumes de Spinoza, Meyer (dans les OP) et Jellesz (dans les NS) citent ce bref résumé de la première partie pour défendre Spinoza de l'accusation d'athéisme (§ 55, Jellesz et Meyer 2017, p. 61).

118. Avant d'écrire l'*Éthique*, Spinoza avait promis d'étudier les préjugés : « nous en expliquons les causes plus tard dans notre philosophie » (TIE § 45, *Œuvres* I, p. 89). Le fait que des qualités telles que les couleurs, les saveurs, la beauté, la laideur, la finalité, la méchanceté et la bonté soient attribuées à la nature en général et aux corps est cruciale dans son argumentation. Cela correspond à sa propre version de la distinction entre les qualités des corps primaires (réelles) et secondaires (en rapport au corps humain) issue de Galilée. En effet, selon Galilée, un corps est un fragment de matière universelle qui n'a en réalité que trois propriétés primaires : grandeur, mouvement et figure (voir note 63). Les autres qualités ne sont pas les propriétés des corps en eux-mêmes, mais des déterminations extrinsèques qui dépendent des affections du corps de l'observateur, si bien qu'attribuer ces qualités conduit à se donner une image anthropomorphique et anthropocentrique de l'univers. Après Galilée, de nombreux philosophes modernes (Descartes, Hobbes, Gassendi, Boyle, Locke…) développent des variantes de cette distinction, qui creuse un fossé entre le monde tel qu'il est lui-même et tel qu'il nous apparaît (Nolan 2011). En particulier, c'est Robert Boyle qui introduit cette distinction en langue anglaise, s'appuyant sur l'expérience dite de la « réintégration » pour démontrer la supériorité de sa philosophie mécanique sur celles d'Aristote ou de Paracelse, et Spinoza reçoit aussitôt d'Oldenburg la traduction latine de cet ouvrage (*Tentamina quædam physiologica diversis temporibus & occasionibus conscripta*, 1661). Pour en savoir plus, voir Buyse 2020a.

119. Ici et dans la suite, Spinoza réfute toute idée de finalité divine, de plan établi dans la nature en vue d'un but (*télos*), de signification de l'univers.

120. Sur le terme *appetitus* et sa traduction par « aspiration », voir note 338.

121. La thèse selon laquelle l'homme se croit libre parce qu'il n'est pas conscient des causes qui le déterminent à agir se trouve en partie chez Ḥasdai Crescas, qui écrit : « Il est évident que l'on peut vouloir ou ne pas vouloir quelque chose. Pourtant, cela aussi requiert un questionnement. Car celui qui soutient que la nature du possible n'existe pas dira que la volonté a

un moteur qui la meut et, puisque le moteur détermine nécessairement le fait que la volonté est dirigée vers une chose ou vers l'autre, le moteur est la cause de la volonté. Et que, par conséquent, *ce moteur détermine nécessairement la direction de la volonté, même si la volonté reste une volonté et n'engage aucune nécessité ni contrainte*. Car en elle-même, elle pourrait vouloir à égalité chacune des alternatives, si le moteur ne la déterminait pas nécessairement vers l'une d'elles. Et pourtant, la personne ne ressent aucune nécessité ni contrainte. Comme il est possible pour la personne en elle-même de vouloir les deux alternatives à égalité, on parle de volonté plutôt que de nécessité » (*Or ha-Shem*, II, 5, 3, Crescas 2018, p. 193, nous soulignons). Autrement dit, selon Crescas, même si le sujet désirant ne se sent pas contraint dans son choix, il est néanmoins possible que son choix ait été déterminé par une cause si bien que, du point de vue de la cause, ce choix est nécessaire. Pour en savoir plus, voir Harvey 1998, p. 137-157. Voir aussi la version de cette ignorance des causes que propose Sénèque (note 233).

122. En plus de Cicéron (*De la nature des dieux*, II, 4, § 13-15, in Bréhier 1962, p. 413-414), Spinoza dispose d'autres ressources antiques qui proposent des explications comparables pour l'origine des religions. Lucrèce en particulier raconte comment l'humanité a attribué des objectifs imaginaires aux dieux, faute de pouvoir découvrir les causes des événements naturels (Lucrèce, *De natura rerum*, V, v. 468-473).

123. Le finalisme des organes du corps est vivement critiqué par Lucrèce : « La vision n'existait pas avant qu'il y ait des yeux, ni la parole avant qu'il y ait la langue [...] ; les oreilles existaient bien avant l'audition du premier son ; bref, tous les organes sont antérieurs à l'usage qu'on en a pu faire » (*De natura rerum*, IV, v. 835-841).

124. Selon le stoïcien Cléanthe, les notions que les hommes ont des dieux se forment à partir de quatre éléments : les visions de l'avenir, l'abondance des commodités dans la nature, l'effroi qu'inspirent les malheurs et les choses inconnues, l'ordre qu'on observe dans l'univers (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 5, [13] et [14], in Bréhier 1962, p. 414). Cicéron conclut : « songez-vous donc bien que, partant de réalités naturelles créées pour notre bien et notre utilité, la raison a été entraînée vers des dieux imaginaires et fictifs ? » (*ibid.*, II, 28 [70], p. 434). Comme Spinoza n'emploie ici que la catégorie de « préjugés » et ne distingue pas entre

notions, prénotions, etc., son analyse est moins subtile que celle de Cicéron, mais c'est qu'elle polémique contre la définition des cultes religieux : Spinoza cherche à élargir ce qu'il est permis de dire ou de penser de Dieu, et non à le définir positivement (voir également TTP Préface, [6], *Œuvres* III, p. 61).

125. Le rejet par Spinoza des causes finales, et donc de tout dessein divin ou projet dans la création, a pour adversaire une idée discutée en détail par Maïmonide, qui n'y souscrit pas, selon laquelle en lisant de manière littérale certains passages bibliques, on pourrait en déduire que l'univers entier et toutes les choses qui le composent ont été créés en fonction de l'homme. Maïmonide retrace le préjugé religieux que Spinoza dénonce en termes similaires : « Il y en a qui pensent que, selon notre opinion à nous, qui professons que l'univers entier a été créé après ne pas avoir existé, il convient de [...] chercher la cause finale de tout cet univers. En conséquence, on croit que l'univers tout entier n'a pour fin que l'existence de l'espèce humaine destinée à adorer Dieu, et que tout ce qui a été fait ne l'a été que pour elle [...]. Or, si les sphères célestes existent en faveur de l'homme, à plus forte raison toutes les espèces d'animaux et de plantes » (*Guide*, III, 13). Selon Maïmonide, le rejet des causes finales et de tout projet de création découle de la position aristotélicienne de l'éternité du monde, selon laquelle « toutes choses émanent d'une nécessité éternelle, à jamais immuable » (*ibid.*).

126. Le fameux axiome d'Aristote selon lequel la nature ne fait rien en vain (*Politique*, I, 2, 1253a 9), est compris par Maïmonide en un sens finaliste, selon lequel « toute œuvre de la nature a une certaine fin. [Aristote] dit expressément que les plantes ont été créées en faveur des animaux. De même, il a exposé, au sujet de certaines autres choses, qu'elles existent en faveur les unes des autres, ce qui s'applique particulièrement aux membres des animaux » (*Guide*, III, 13). L'affirmation selon laquelle les plantes ont été créées en vue d'animaux provient en réalité du traité *De plantis*, faussement attribué à Aristote.

127. Ces exemples de catastrophes naturelles se trouvent chez Cicéron (*De la nature des dieux*, II 14, in Bréhier 1962, p. 414) mais ils ont pu être pris sur le vif, car Spinoza et ses amis en ont fait l'expérience, à l'exception des tremblements de terre (rares aux Pays-Bas et presque jamais destructeurs). En décembre 1660, la Hollande a été dévastée par une très violente tempête,

coulant des navires ancrés devant Texel, tuant de nombreuses personnes et endommageant gravement de nombreuses maisons, églises et tours d'Amsterdam. Cet événement fut rapidement interprété comme un signe de la colère de Dieu dans les sermons des ministres réformés (voir Carpentier 1661, ou Casteleyn 1661, p. 169-170). Surtout, les flambées de peste bubonique en 1655-1656 (16 000 morts) et 1663-1664 (24 000 morts) ont été particulièrement violentes dans les Provinces-Unies ; plusieurs parents, amis et connaissances de Spinoza en furent victimes : Frans Joosten De Vries et son épouse meurent ensemble le 31 mai 1664, Pieter Balling meurt en décembre 1664 après son propre fils, enterré le 26 octobre 1663…

128. Dans la tradition juive, les problèmes concernant la rétribution du bien et du mal, l'origine des maux et la providence divine ont été abordés par divers auteurs médiévaux à partir du livre biblique de Job, lu de manière philosophique. Spinoza avait certainement en tête la discussion du problème par Maïmonide (*Guide*, III, 17 et 22-23) et par Gersonide (*Commentaire sur Job*, publié dans la Bible rabbinique de Buxtorf de 1619, volume que Spinoza avait dans sa bibliothèque personnelle). Il semble avoir particulièrement apprécié la pensée philosophique (plutôt que les commentaires bibliques) de Gersonide (1288-1344) – auteur qu'il qualifie d'« extrêmement savant » (*eruditissimus*) dans le TTP (note 16, *Œuvres* III, p. 671). Voir Curley 2002.

129. Tout en critiquant la notion aristotélicienne de cause finale, Spinoza semble ici citer Aristote : « En mathématiques non plus, on ne démontre rien au moyen de la cause finale, et il n'y a aucune démonstration dont les arguments soient fondés sur le meilleur et le pire » (*Métaphysique*, B, 2, 996a29-31).

130. Parmi les philosophes « modernes », beaucoup considèrent que la mathématisation des savoirs marque l'avènement d'une ère nouvelle dans l'histoire de la vérité. La version que donne Spinoza est nettement moins théâtrale que celles de ses amis Koerbagh, Meyer ou plus tard Tschirnhaus. Dans la préface aux PPC de Spinoza, Meyer écrit en 1662 : « enfin se leva cet astre le plus éclatant de notre siècle, René Descartes, qui d'abord, par une méthode nouvelle, fit passer des ténèbres à la lumière tout ce qui dans les mathématiques était resté inaccessible aux Anciens » (in Spinoza, *Œuvres* I-2, p. 231). De plus, Spinoza ne situe pas dans le temps l'apparition de la vérité ; cette modération lui évite de tomber sous le coup

d'une observation que Niels Stensen, dit Sténon (1638-1686), lui fera vers 1670 : « la raison elle-même l'enseigne, la divine Providence n'aurait pas laissé les vrais principes de ces choses être cachés [...] pendant tant de milliers d'années, pour ne les mettre au jour la première fois qu'en ce siècle [...] » (lettre 43A, § 17, *Corr.*, p. 271).

131. Ce raisonnement répond à des préoccupations théologiques concernant la hiérarchie des êtres : quelles sont les créatures les plus parfaites et les plus proches de Dieu – les étoiles, les hommes, les anges ? En réponse, Spinoza imprime à ses propos une inflexion néoplatonicienne, mais en retour, il tire l'émanatisme (voir notes 79 et 80) vers une interprétation rationaliste. En effet, la hiérarchie des médiations ici proposée considère comme le plus noble ce qui découle le plus immédiatement de la substance, à savoir les attributs et leurs modes infinis, autrement dit les objets de la philosophie naturelle. Ainsi, plus on aborde les corps par mouvement et repos, et les idées par affirmation et négation, autrement dit plus on est philosophe, plus on est proche de Dieu. Ce raisonnement permet à Jarig Jellesz et à Lodewijk Meyer, dans leurs préfaces aux OP/NS, de soutenir que la philosophie de Spinoza est un retour à la « vraie religion » (Jellesz et Meyer 2017, § 55, p. 61). Par ailleurs, la notion de médiation n'a pas d'autre usage dans l'*Éthique*, mais la question de « l'échelle des êtres » (*scala naturæ* – sur cette notion, voir Lovejoy 1976) se posera de nouveau pour distinguer entre eux les êtres de la nature : voir 2p13s et 2p15, avec les notes 192 et 216.

132. Spinoza rejette ici un raisonnement et une distinction qui se trouvent dans *Meletemata philosophica* de Heereboord : « La causalité finale concernant les actions et (comme on dit) les effets externes de Dieu consiste en ceci que, par l'amour de sa propre bonté, il produit un effet en dehors de lui-même. On doit comprendre cela de la manière suivante : Dieu a tout créé en fonction de lui-même ; car Dieu a fait toutes choses en fonction d'une fin ; mais en dehors de Dieu, il n'y avait rien – Dieu seul [existait] ; il a donc tout fait en fonction de lui-même, pas [au sens où] il aurait eu besoin des choses qu'il a faites, [...] mais afin de pouvoir communiquer à ces choses sa propre bonté. Les scolastiques l'ont exprimé comme ceci : Dieu a tout fait en vue d'une fin, non une fin d'indigence, mais d'assimilation. Lorsqu'on agit en fonction d'une fin de ce genre, on ne cherche pas un avantage pour soi-même, mais pour profiter à d'autres qui sont hors de soi-

même par les choses que l'on fait » (Heereboord 1680, p. 306. Voir Sangiacomo 2016b).

133. Spinoza livre ici une réponse mordante à une résurgence aux Pays-Bas de la doctrine dite de la « docte ignorance », explicite chez des auteurs anciens comme Nicolas de Cues (*De docta ignorantia*, 1440) ou Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, dont l'ouvrage de 1527 intitulé *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva* est publié en 1650 en version néerlandaise par Joachim Oudaen, collégiant de Rotterdam. Ainsi, la critique de Spinoza a des adversaires bien identifiés : Gijsbertus Voetius (1589-1676), virulent anti cartésien calviniste, qui a livré pas moins de deux *disputationes* sur la « docte ignorance » dans la seule année 1655, préconisant l'ignorance savante comme un antidote au cartésianisme et au rationalisme en général, ainsi que son élève Johannes Hoornbeek (1617-1666). Pour Spinoza, ces auteurs antirationalistes confondent la connaissance de Dieu avec une ignorance déclarée de l'œuvre de Dieu dans la nature. Ils affirment à la fois leur croyance en l'existence de causes finales dans la nature tout en reconnaissant ne pas comprendre les fins particulières auxquelles Dieu et la nature travaillent. En d'autres termes, ils expliquent les causes finales en refusant d'aborder les fins particulières des choses, reportant toujours d'un cran les questions de causalité jusqu'à parvenir à la volonté inconnaissable de Dieu. En ce sens, l'ignorance n'est donc pas seulement un état mais une stratégie délibérée qu'emploient ceux à qui Spinoza s'oppose : ils établissent par là leur autorité, et célèbrent comme une posture pieuse leur insuffisante compréhension de Dieu et de la nature. Voir Schuurman 2010, p. 59-69.

134. La formule « structure du corps humain » (*corporis humani fabricam*), également utilisée plus loin (voir 3p2s, p. 357), fait référence au chef-d'œuvre de l'anatomiste André Vésale (1514-1564), *De humani corporis fabrica*, publié en 1543 : voir ill. 24, p. 706. Le grand intérêt de Spinoza pour l'anatomie est démontré par les livres de sa bibliothèque, ouvrages anatomiques de T. Kerckrinck, Th. Bartholin, N. Sténon, J. Riolan, N. Tulp, et par ses visites quotidiennes, vers 1661, aux dissections d'anatomie à l'Université de Leyde, selon le témoignage de Sténon (Spruit et Totaro 2011, p. 10). Dans son livre, Vésale présente le corps humain comme le fruit d'un art divin, et tout comme Aristote, Galien et les anatomistes médiévaux avant lui, il soutient que la structure du corps humain a été

façonnée de manière téléologique : « L'os est la partie du corps humain la plus dure, la plus sèche, la plus proche de la nature de la terre et la plus froide, dépourvue aussi de toute sensibilité, à la seule exception des dents. […] Dieu, le souverain Créateur des choses, a sagement agi en façonnant la substance de cet élément, substance destinée à avoir le rôle de support pour le corps tout entier » (*De humani corporis fabrica*, chap. 1).

135. La critique biblique met rarement en cause le caractère historique des événements racontés dans l'Ancien et le Nouveau Testament, à quelques exceptions près, tels Giulio Cesare Vanini (1585-1619) brûlé à Toulouse pour athéisme (Donné 2019), ou l'auteur du pamphlet anonyme *Theophrastus redivivus* (voir Gengoux 2014) ou encore celui du *Traité des trois imposteurs*, livret blasphématoire accusant Moïse, Jésus et Mahomet d'être des falsificateurs, publié seulement vers 1712 en français sous la fausse date de 1598 et signé « Esprit de Spinosa » (voir Vaneigem 2002). En général, les philosophes rationalistes cherchent plutôt à rendre compte des miracles comme d'événements naturels, comme le fait Spinoza lui-même au chapitre VI du TTP (*Œuvres* III, p. 238-275). Cette approche naturaliste scandalise les théologiens et certains philosophes pour qui les miracles ont révélé les limites de la compréhension humaine, brisé l'orgueil des hésitants et montré à tous la nécessité de s'en remettre à Dieu, ce qui en fait des piliers de la foi (selon les arguments de Robert Boyle dans son « Paper against Spinoza », in Colie 1963, p. 211-212).

136. Ici, le mot « chose » apparaît quatre fois dans la même phrase. C'est l'indice que Spinoza travaille à articuler l'idée issue des propositions 1p24 à 1p29, selon laquelle les « choses singulières » sont des « modes », avec l'expérience quotidienne. Pour cela, il isole deux confusions successives : 1. nous prenons des images pour des choses et 2. nous prenons l'imagination pour l'intellect ; ce qui lui permet de conclure que ce que nous désignons comme « l'ordre des choses » ne désigne que des hasards fortuits dans l'océan de notre ignorance. Cette conception s'oppose à l'idée d'une nature bien ordonnée par les desseins divins, mais aussi et tout autant à la conception du hasard de tradition épicurienne (voir Lucrèce, *De natura rerum*, II, v. 224-293).

137. Spinoza distingue ici les qualités intrinsèques des corps et les modes de l'imagination, ce qui ne recoupe pas la distinction entre l'intellect et l'imagination (voir note 63 à 1p15s) et le rapproche des lignes où Galilée

introduit la distinction entre qualités primaires et secondaires : « Je pense donc que ces saveurs, odeurs, couleurs, etc., eu égard au sujet dans lequel elles nous paraissent résider, ne sont que de purs noms et n'ont leur siège que dans le corps sensitif, de sorte qu'une fois le vivant supprimé, toutes ces qualités sont détruites et annihilées ; mais comme nous leur avons donné des noms particuliers et différents de ceux des qualités (*accidenti*) réelles et premières, nous voudrions croire qu'elles en sont vraiment et réellement distinctes » (*L'Essayeur*, Galilée 1980, p. 239). Cependant, cette conception centrale chez les philosophes modernes (on la retrouve chez Boyle, Gassendi, Hobbes, Huygens et d'autres) trouve un équivalent chez les atomistes antiques, pour qui les qualités intrinsèques des corps désignent uniquement les propriétés des atomes qui le composent (voir Buyse 2015).

138. Ces exemples d'expériences sensorielles étaient un thème populaire dans la peinture de l'époque. Tout ce passage est, pour ainsi dire, une variation sur ce type de représentations iconographiques. Au XVIIe siècle, de nombreuses peintures, voire des séries de peintures, représentaient les cinq sens, certaines signées par des artistes hollandais aussi célèbres que Rembrandt Harmensz Van Rijn, Adriaen Van Ostade, Jan Miense Molenaer ou Adriaen Brouwer. Néanmoins, contrairement à la description contrastée d'expériences sensorielles agréables et désagréables, la plupart des représentations picturales se concentrent sur les formes plaisantes de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat et du goût.

139. L'harmonie céleste est un thème développé par l'astronome Johannes Kepler (1571-1630), que Spinoza mentionne dans une lettre de 1665 à H. Oldenburg (lettre 32, § 13, *Corr.*, p. 212) et dont il possédait un ouvrage dans sa bibliothèque (*Eclogæ chronicæ*, 1615). Dans son traité d'astronomie nommé *Harmonices Mundi*, publié en 1619, consacré à l'étude très sérieuse du mouvement des planètes, Kepler écrit : « Elle est faite à partir de la musique céleste selon l'auditeur, à partir des Muses auprès du directeur Apollon, à partir des six planètes tournant autour du soleil et faisant des harmonies, dans le centre de toutes les courses, immobile en position, pourtant tournant sur lui-même » (*Harmonices Mundi*, V 10, Kepler 1619). Avant Kepler, l'idée que l'univers compose une harmonie remonte aux pythagoriciens (Ve siècle av. J.-C.). Maïmonide en donne la description suivante : « Toute la secte de Pythagore croyait que [les corps célestes] ont des sons harmonieux, qui, malgré leur force, sont

proportionnés entre eux, comme le sont les modulations musicales ; et ils allèguent des causes pour lesquelles nous n'entendons pas ces sons effrayants et si forts. Cette opinion est également répandue dans notre nation. Ne vois-tu pas que les docteurs décrivent le grand bruit que fait le soleil en parcourant chaque jour la sphère céleste ? Et il s'ensuit la même chose pour tous (les autres astres) » (*Guide*, II, 8, Maïmonide 1979, p. 263). Lorsque R. Boyle et H. Oldenburg demandent à Spinoza « comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et sous quel rapport se fait sa cohésion avec le reste », sa réponse évite le terme d'harmonie et préfère parler de « cohésion » (« *cohaerentia* »). Pour plus de précisions sur la notion de cohérence, voir note 365 et ill. 1, p. 138.

140. Ces trois proverbes se trouvent, avec des variations, dans les célèbres *Adages* de Desiderius Erasmus, dit aussi Érasme de Rotterdam (1466-1536), sous l'entrée « Autant d'hommes, autant d'avis ». Le premier (*quot capita tot sensus*) est une variante de ce proverbe qu'Érasme fait remonter directement à la pièce de théâtre *Phormion* de Térence. Le deuxième proverbe (*suo quemque sensu abundare*) provient, toujours par le biais des *Adages*, des traductions latines de la Bible (précisément Romains 14,5). En effet, Érasme assure que, dans un effort pour éviter des conflits inutiles, une autorité aussi considérable que l'apôtre Paul nous encourage à permettre à chaque homme d'avoir ses propres convictions (*sinamus unumquemque in suo sensu abondare*), et qu'il y a certainement des choses sur lesquelles on peut rester dans l'ignorance sans manquer de piété. Enfin, le dernier (*non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina*) peut être une paraphrase du passage des *Épîtres* d'Horace (II.iI. 61-62) qui apparaît dans les *Adages* (Erasmus 1982, p. 240-241). Érasme avait une grande importance pour les remontrants et les collégiants (et même pour Meyer, qui le cite souvent), et il fait une apparition nominale dans le second dialogue du *Court traité* (KV, *Œuvres* I, p. 219-227). Voir Leo 2016, p. 491-493.

141. Spinoza oppose ici avec subtilité deux formes de preuves : les adages peuvent « suffisamment montrer » le fait que certains hommes recourent à l'imagination tandis que d'autres cherchent à comprendre, mais les mathématiques illustrent comment ceux qui comprennent adéquatement quelque chose en sont nécessairement convaincus. Sur cet écart entre le

nécessaire et le suffisant, qui détermine la différence entre la conviction intime et la vraie certitude, voir 2p49s[1] et la note 277.

142. Bien que le terme *constitutio* semble désigner une détermination plus permanente que celui de *dispositio*, Spinoza ne l'emploie pas pour désigner une nature établie une fois pour toutes, mais au sens que l'on trouve abondamment chez Sénèque : « chaque âge de la vie a sa propre constitution ; autre pour l'enfant, autre pour le garçon, autre pour le vieillard ; tous sont appropriés à la constitution dans laquelle ils se trouvent » (*Lettres à Lucilius*, 121, 15, Sénèque 1993, p. 1078).

143. Les deux expériences sensorielles associées à l'imperfection semblent se rapporter aux morts, dont l'odeur et la vue peuvent faire vomir. Le problème est courant dans les salles et les théâtres d'anatomie : « On ne peut pas m'imputer à blâme, déplore Sténon, la saleté et la puanteur qui, chez certains, troublent tellement les rapports entre les humeurs qu'ils sont, malgré eux, incapables d'entrer dans le théâtre ou d'y rester. Cette faiblesse est le fait du corps auquel l'esprit est parfois obligé de céder du fait de leur union étroite, bien qu'à ce moment même ce ne soient pas pour lui les couleurs qui soient sales mais l'ignorance, ni les corps qui puent mais les péchés » (conférence inaugurale du 29 janvier 1673 du théâtre d'anatomie, Sténon 2010, p. 253). Par ailleurs, la présence des cadavres et leurs effets sur les passants relèvent de la vie quotidienne : les condamnés à mort restaient pendus pendant plusieurs jours en place publique, et les Provinces-Unies ont été frappées par trois épidémies de peste (1624, 1635, 1664) pendant lesquelles l'évacuation des cadavres constitua un problème de santé publique.

144. Spinoza recourt ici à un argument selon lequel Dieu fait les maux, les maladies, les gens vicieux, etc., car il tient à sa disposition une matière infinie. Il trouve son origine dans la distinction par Augustin d'Hippone entre la quantité de masse et la quantité de perfection (*De quantitate animæ*, et *La Cité de Dieu*, livre XI), utilisée à travers tout le Moyen Âge, notamment par Thomas d'Aquin (voir Davenport 1999).

145. Cette incise porte sur l'infinité de la matière et non sur la métaphore du matériau : Spinoza insiste sur le fait que nous ne pouvons pas douter de la nature infinie de Dieu. Mais en réalité, Dieu ne dispose d'aucune matière ou substance hors de lui-même d'où il aurait façonné l'univers. Pour Spinoza,

l'argument de la quantité de masse (voir note précédente) contient néanmoins une déduction valide entre l'infinie puissance de la cause et l'infinie diversité des effets.

146. Sur la notion de degré de perfection, voir les notes 341 et 761 sur l'importance de Maïmonide, et les notes 782 et 784 sur celle de Gersonide, pour comprendre la conception de Spinoza.

DEUXIÈME PARTIE
NATURE ET ORIGINE DE L'ESPRIT

[Préface] [147]

Je passe à présent à l'explication des choses qui ont nécessairement dû suivre de l'essence de Dieu, autrement dit de l'être éternel. Pas de toutes, bien sûr ! Car nous avons démontré dans la proposition 16 de la première partie qu'il a dû suivre d'elle une infinité de choses en une infinité de modes ; mais seulement de celles qui peuvent nous conduire, comme par la main, à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude [148].

NOTES

147. Cette indication est absente dans le manuscrit V, les OP et les NS, du fait de la brièveté du texte. Nous l'ajoutons afin qu'on puisse se référer à ce paragraphe sous l'abrégé 2Pref.

148. Cette fin de phrase envisage encore un ouvrage en trois parties, où l'on pourrait passer immédiatement de la deuxième, consacrée à la nature de l'esprit, à la dernière, consacrée à la béatitude. Vers 1665 et jusqu'en 1675, l'étude des affects se mettra à croître de manière incontrôlée, imposant un ouvrage en cinq parties (lettre 28, § 5, *Corr*., p. 194). Pour plus de détails, voir Rousset 1988, et Rovere 2017a, p. 401-404 et 426-429.

Définitions

1. Par **corps**, j'entends un mode qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'on le conçoit comme chose étendue, selon un mode précis et déterminé [149]. Voyez le corollaire de la proposition 25, partie 1.

2. Je dis qu'appartient à **l'essence** d'une chose quelconque ce qui, une fois donné, pose nécessairement la chose, et qui, une fois supprimé, supprime nécessairement la chose ; autrement dit, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir [150].

3. Par **idée**, j'entends un concept de l'esprit, que l'esprit forme du fait qu'il est une chose pensante [151].

Explication. Je dis concept plutôt que perception, parce que le mot perception semble indiquer que l'esprit pâtit d'un objet. Au contraire, un concept semble exprimer une action de l'esprit [152].

4. Par **idée adéquate**, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans relation à l'objet, a toutes les propriétés, autrement dit les dénominations intrinsèques, d'une idée vraie [153].

Explication. Je dis intrinsèques pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir la convenance de l'idée avec son idéat.

5. La **durée** est la continuation indéfinie de l'exister [154].

Explication. Je dis indéfinie, parce qu'elle ne peut en aucun cas être déterminée par la nature même de la chose existante, ni même par la cause efficiente ; c'est évident, puisque celle-ci pose nécessairement la chose existante, et donc elle ne la supprime pas.

6. Par **réalité** et **perfection**, j'entends la même chose [155].

7. Par **choses singulières**, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Et si plusieurs individus concourent à une même action, de telle sorte qu'ils soient tous en même temps la cause d'un seul effet, alors je les considère tous comme une seule chose singulière.

149. Dans 1App, Spinoza a expliqué comment les humains attribuent des qualités extrinsèques aux corps, ce qui alimente en eux divers préjugés. Cela soulève le problème de savoir comment fonder une véritable science des corps. Voilà pourquoi Spinoza commence cette deuxième partie, dont le titre annonce qu'elle est consacrée à « l'esprit », par une définition du « corps ». Il ne s'agit pourtant que d'une première approche, car cette définition métaphysique définit le corps à partir de l'essence de la substance. Dans une parenthèse qui s'ouvre après 2p13s, couramment surnommée « l'abrégé de physique » (auquel on se référera désormais par le sigle 2p13s[APh]), Spinoza définit le corps tout autrement, en termes de relation mutuelle entre ses parties. Cette première définition entérine donc une double réduction : dans le sillage de Galilée, les objets physiques (matériels) sont réduits à des rapports mathématiques et conçus comme géométriques (voir note 63) ; et ces objets géométriques sont ramenés au mouvement qui les engendre (voir notre présentation, p. 36-37). De cette manière, un corps n'est plus une chose séparée, mais un état local de la matière, ce qui dans le vocabulaire métaphysique correspond à un « mode précis et déterminé » de Dieu. Cette expression se distingue de l'expression « mode fini » qu'emploient souvent les commentateurs, mais pas Spinoza lui-même.

150. La définition de l'essence que propose Spinoza est plus stricte que celle qu'il attribue à Descartes (PPC 2a2 ; *Œuvres* I-2, p. 281) : voir 2p10cs, p. 207. On la trouve aussi chez d'autres auteurs scolastiques comme Francisco Suárez (*Disputationes Metaphysicæ*, XXXI. 6.15 ; Suárez 1861, p. 246). On peut également reconnaître dans ce rapport d'essence à propriété ce que Francis Bacon attribue aux rapports entre nature et forme : « car la forme d'une nature est telle que, si elle est posée, la nature donnée suit infailliblement [...] » et « si elle est ôtée, la nature donnée s'évanouit infailliblement » (*Novum Organum*, II, aph. 4, Bacon 1986, p. 189). Par ailleurs, la formulation de Spinoza est proche de la thèse 1 de Meyer : « si [...] on écarte tout ce qui peut être attribué à quelque chose, jusqu'à ce que l'on rencontre quelque chose de tel que, s'il est donné ou ôté, la chose est donnée ou ôtée, cela est aussi le fondement et la base de tous les attributs » (voir p. 868).

151. Ici, Spinoza explicite la manière dont il se départit du vocabulaire de Descartes, qui écrit : « J'emploie le mot idée pour désigner tout ce qui est immédiatement perçu par l'esprit » (AT VII 181 ; cf. AT VII 160, et Spinoza, PPC, 1d2, *Œuvres* I-2, p. 279).

152. Cette explication tranche une hésitation du jeune Spinoza concernant le statut actif ou passif de l'esprit. Il écrivait jadis : « comprendre est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses ; de sorte que ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quelque chose de la chose, mais la chose elle-même qui affirme ou nie quelque chose d'elle-même en nous » (KV, II, 16, § 5, *Œuvres* I, p. 329). Néanmoins, le rôle actif de l'esprit dans la production des idées ne doit pas être compris d'une manière trop personnelle ou individualiste, car le texte montre plus loin que cette production n'est ni individuelle, ni subjective, encore moins spontanée (voir 2p2 et 2p29c).

153. Une dénomination « extrinsèque » désigne, dans le vocabulaire scolastique, une propriété qu'on attribue à une chose pour des raisons extérieures à la chose elle-même, et non du fait de ses qualités propres, dites « intrinsèques ». Par exemple, quand on dit qu'un arbre est *vu*, il s'agit d'une dénomination extrinsèque parce qu'elle est attribuée à l'arbre du fait qu'une autre chose se trouve en position de le voir.

154. Citation de Burgersdijk : « la durée est la continuité de l'exister » (*Institutions métaphysiques*, I, chap. 21, p. 137, cité par Moreau 2020, p. 529). Dans une lettre de 1663, Spinoza propose de définir la durée comme un genre particulier d'exister : « nous concevons l'existence de la substance comme entièrement différente en son genre de l'existence des modes. De là, naît la différence entre éternité et durée. Par la durée, nous pouvons en effet expliquer seulement l'existence des modes. Et celle de la substance, par l'éternité, c'est-à-dire par la jouissance infinie de l'exister, autrement dit [...] de l'être » (lettre 12, § 4-5, *Corr.*, p. 97). La définition donnée ici évite de diviser l'exister en deux genres, mais maintient la distinction expliquée dans la lettre 12 entre l'infini et l'indéfini (*ibid.*, p. 101).

155. Cette définition renversante de la perfection se trouve également chez le scolastique luthérien Christoph Scheibler (1589-1653), que Spinoza a peut-être lu. Scheibler soutient que « tout être est parfait [...]. Car nous

appelons parfait ce qui ne manque en aucune façon des choses qui appartiennent intrinsèquement à son essence. Mais un être, c'est ce qui a de l'essence. Et donc, l'affirmation "tout être est parfait" ne signifie rien d'autre que : tout ce qui a de l'essence ne manque de rien qui relève de son essence » (Scheibler 2015, p. 112). Voir également Descartes : « plus une chose est parfaite, plus elle contient de réalité » (Troisième méditation, AT VII, 40-41). Spinoza donne lui-même un commentaire éclairant de cette définition dans 4Pref[6], p. 563 et suiv.

Axiomes

1. L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire que, selon l'ordre de la nature, il peut aussi bien se faire que tel ou tel homme existe ou qu'il n'existe pas.

2. L'homme pense [156].

3. Il n'y a de modes de penser comme l'amour, le désir ou n'importe quel autre que l'on désigne du nom d'affect du cœur [157], que s'il y a dans le même individu une idée de chose aimée, désirée, etc. En revanche, il peut y avoir une idée sans qu'il y ait aucun autre mode de penser.

4. Nous sentons qu'un certain corps est affecté selon bien des modes.

5. Nous ne sentons ni ne percevons aucune chose singulière, à part des corps et des modes de penser.

Voyez les postulats après la proposition 13.

*

NOTES

156. Cet axiome offre une alternative impersonnelle au fameux *cogito* de Descartes (« je pense »). Est-ce à dire que Spinoza rejette ou admet que l'on accède à la certitude de cette vérité au moyen d'une introspection de type cartésien ? Cela n'est pas clair, bien que la version néerlandaise de l'*Éthique* suggère de répondre oui, car les amis ont ajouté : « ou, pour le dire différemment, nous savons que nous pensons ».

157. Ici et dans tout le texte, « cœur » traduit *animus*. Sur ce terme malmené par les traducteurs, voir présentation, p. 19-22, et note 311.

Proposition 1 [158]

La pensée est attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose pensante.

Démonstration

Les pensées singulières, autrement dit telle ou telle pensée, sont des modes qui expriment la nature de Dieu selon un mode précis et déterminé (*par le corollaire de la proposition 25, partie 1*). Appartient donc pleinement à Dieu un attribut dont toutes les pensées singulières enveloppent le concept, et par lequel on les conçoit (*par la définition 5, partie 1*). Donc, la pensée est l'un des attributs en nombre infini de Dieu, qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu (*voir la définition 6, partie 1*), autrement dit Dieu est chose pensante. C. Q. F. D.

Scolie

Cela est également évident du fait que nous pouvons concevoir un être pensant infini. Car plus un être pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité, autrement dit de perfection. Donc, un être qui peut penser une infinité de choses, selon une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu de penser [159]. C'est pourquoi, n'étant attentifs qu'à la seule pensée, nous concevons un être infini, si bien que nécessairement la pensée est l'un des attributs en nombre infini de Dieu (*par les définitions 4 et 6, partie 1*), comme nous le voulions.

NOTES

158. **Structure.** Dans les propositions 2p1 à 2p9, Spinoza isole deux attributs de Dieu parmi une infinité, puis montre que ces deux attributs (l'étendue et la pensée) ne se distinguent pas *réellement* et ne s'additionnent pas *numériquement*, du fait de l'unité des idées et des choses dans l'infini (2p3), de l'unité de Dieu (2p4), de l'unité de l'enchaînement causal (2p7), et de l'autonomie des enchaînements causaux de chaque attribut (2p9). En somme, avant d'aborder l'humain et la question difficile du rapport entre corps et esprit, la distinction entre l'étendue et la pensée est abordée dans une perspective ontologique universelle, qui concerne l'ensemble des choses et de leurs rapports. Cela retire au cas humain tout privilège ou statut particulier. Cette approche constitue un profond remaniement du dualisme cartésien et éclaire le titre de cette partie, qui traite d'un esprit qui *n'est pas* le propre de l'homme.

159. En latin, Spinoza emploie encore le concept scolastique de « vertu » (voir note 47) pour décrire le « pouvoir de penser ». Dans la version néerlandaise, ce concept n'apparaît pas (l'expression employée se réfère clairement au pouvoir, « *de kracht van te denken* »). Le propos du texte consiste à démontrer que la pensée est l'un des attributs infinis de Dieu, de sorte que Dieu est nécessairement infini dans son pouvoir de penser ; néanmoins, cet usage particulier du terme « vertu » au sens de « pouvoir » va infléchir le traitement de la « vertu » en un sens moral, par opposition au vice, dans les parties 3, 4 et 5 (voir par exemple 2p17s, 3Pref, 3p55s, etc.).

Proposition 2

L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose étendue.

DÉMONSTRATION

Celle-ci procède selon le même mode que la démonstration de la proposition précédente. C. Q. F. D.

Proposition 3

En Dieu il y a nécessairement l'idée de son essence comme de tout ce qui suit nécessairement de son essence [160].

Démonstration

En effet, Dieu peut penser une infinité de choses selon une infinité de modes (*par la proposition 1*), autrement dit il peut former l'idée de son essence et de tout ce qui en suit nécessairement (ce qui revient au même, *par la proposition 16, partie 1*). Or tout ce qui est au pouvoir de Dieu est nécessairement (*par la proposition 35, partie 1*). Donc il y a nécessairement une telle idée, et (*par la proposition 15, partie 1*) nulle part ailleurs qu'en Dieu. C. Q. F. D.

Scolie

Le commun des hommes, par puissance de Dieu, entend une libre volonté de Dieu et un droit sur toutes les choses qui existent, en les considérant communément, de ce fait, comme contingentes [161]. En effet, on dit que Dieu a le pouvoir de tout détruire et de tout réduire à néant [162]. De plus, la puissance de Dieu est très souvent comparée à la puissance des rois. Mais cela, nous l'avons réfuté dans les corollaires 1 et 2 de la proposition 32, partie 1, et nous avons montré, par la proposition 16, partie 1, que c'est par la même nécessité que Dieu agit et se comprend ; c'est-à-dire que, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine que Dieu se comprend lui-même (ce que tout le monde soutient sans exception), il suit également par la même nécessité que Dieu accomplit une infinité d'actions selon une infinité de modes. Ensuite, par la proposition 34, partie 1, nous avons montré que la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence efficace [163] de Dieu ; partant de là, il nous est tout aussi impossible de concevoir Dieu n'agissant pas, que Dieu n'existant pas [164].

De plus, si l'on voulait pousser plus loin, je pourrais encore montrer ici que cette puissance dont le commun des hommes affuble Dieu est non seulement une puissance humaine (ce qui montre que le commun des hommes conçoit que Dieu est humain, ou comparable à un homme), mais

même qu'elle enveloppe impuissance. Mais je ne veux pas parler si souvent de la même chose. Seulement, je prie et je supplie ceux qui me lisent [165] d'examiner ce qui a été dit à ce propos dans la première partie, depuis la proposition 16 jusqu'à la fin. Car personne ne pourra percevoir correctement ce que je veux, à moins de se garder avec le plus grand soin de confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine ou droit des rois [166].

NOTES

160. Selon Aristote, Dieu ne pense que lui-même (*Métaphysique*, XII, 9). Cependant, la thèse selon laquelle Dieu, en même temps qu'il connaît sa propre essence, a aussi l'idée de tous les êtres créés par lui se trouve dans les travaux de plusieurs philosophes musulmans et juifs qui se réfèrent à Aristote, que Spinoza connaissait directement ou indirectement, tels al-Fārābī, Averroès, Maïmonide, Gersonide, Léon l'Hébreu. Voir Wolfson 1934, II, p. 13-4 ; Schwartz 1994 ; Fraenkel 2006.

161. La critique de Spinoza contre le fait d'interpréter le pouvoir de Dieu comme l'exercice volontaire, voire capricieux, d'une autorité divine sur un domaine illimité s'oppose à tous ceux qui soutiennent une distinction radicale entre le Créateur et sa création, et qui doivent donc affirmer que Dieu gouverne et conserve la nature de l'extérieur par sa providence, ce qui vise en particulier les contre-remontrants – c'est-à-dire certains calvinistes hollandais (voir note 116). Les thèses contre-remontrantes sur le pouvoir de Dieu furent explicitées lors du synode de Dordrecht en 1618-1619, façonnant le débat public et la politique religieuse pendant plus d'un demi-siècle. Spinoza se souvient de la position dite « supralapsaire » (autrement dit, « au-delà de la chute », *supra lapsum*) selon laquelle Dieu a décrété de toute éternité qui parmi les humains seraient les élus ou les réprouvés, et cela en amont de la Création, avant le surgissement du péché et l'événement de la Chute, et donc avant même la naissance individuelle des uns et des autres. Parmi les défenseurs de cette thèse, le puritain William Ames et Gijsbertus Voetius n'en défendent pas moins, simultanément, des principes volontaristes en ce qui concerne l'action humaine. Sur ces débats, voir Rohls 2005, p. 3-48 ; Van Vliet 2013 et Muller 2017.

162. L'idée que Dieu a le pouvoir de renvoyer les choses au néant est une conception complémentaire à celle de création *ex nihilo*. Si de nombreux philosophes la rejettent – notamment Lodewijk Meyer (*La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, chap. VIII, Meyer 2005, p. 136) –, cette croyance très populaire est partagée par la plupart de leurs contemporains néerlandais, quelle que soit leur confession ou leur congrégation. Spinoza, pour sa part, détourne l'attention de la création et réoriente le débat sur les pouvoirs et l'activité de Dieu. Pour un compte rendu des idées concurrentes de création parmi les contemporains calvinistes de Spinoza, voir Goudriaan 2006, p. 104-132.

163. L'adjectif « efficace » (*actuosus*) n'apparaît qu'ici ; Spinoza a pu l'emprunter à Cicéron pour signifier une essence nécessairement agissante, comme l'est la *virtus actuosa* des dieux (*De la nature des dieux*, I, 110). On trouve encore l'expression chez Heereboord ou chez Gassendi, qui l'applique à la matière (« *materia non iners sed actuosa* », *Syntagma Philosophicum, Ethica*, III, 2, *Opera*, t. II, 1658, p. 854). Les deux sont cités par Moreau 2020, p. 531.

164. Cette phrase fait écho à un argument fondé sur l'éternité du monde (*pro æternitate mundi*) attribué par Maïmonide aux philosophes musulmans continuateurs d'Aristote : « Comme le Créateur n'a pas de besoins qui puissent amener un changement de volonté, et qu'il n'y a pour lui ni empêchements ni obstacles qui puissent survenir ou cesser, il n'y a pas de raison pour qu'il agisse dans un temps et n'agisse pas dans un autre temps ; son action, au contraire, doit perpétuellement exister en acte, comme il est lui-même perpétuel » (*Guide*, II, 14).

165. Les OP ont corrigé le texte pour s'adresser à un « lecteur » au masculin singulier, alors que le manuscrit V comporte le pluriel. Nous restaurons le pluriel, conformément à l'esprit de cette édition (voir présentation, p. 13).

166. Ce rejet de la métaphore régalienne vise notamment Descartes, qui écrit : « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume » (lettre à Mersenne du 15 avril 1630, AT I 145).

Proposition 4

L'idée de Dieu, dont suivent une infinité de choses selon une infinité de modes, ne peut être qu'unique.

DÉMONSTRATION

L'intellect infini ne comprend rien d'autre que les attributs et les affections de Dieu (*par la proposition 30, partie 1*). Or Dieu est unique (*par le corollaire 1 de la proposition 14, partie 1*). Donc l'idée de Dieu, dont suivent une infinité de choses selon une infinité de modes, ne peut être qu'unique. C. Q. F. D.

Proposition 5

L'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré comme chose pensante, et non en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire que les idées, tant des attributs de Dieu que des choses singulières, reconnaissent pour cause efficiente non pas leurs idéats, autrement dit les choses perçues, mais Dieu lui-même en tant qu'il est chose pensante.

DÉMONSTRATION

Vraiment, cela est évident à partir de la proposition 3. Là, en effet, nous concluions que Dieu peut former l'idée de son essence comme de tout ce qui en suit nécessairement, et nous le concluions du seul fait que Dieu est chose pensante, et non de ce qu'il serait l'objet de sa propre idée. Voilà pourquoi l'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu, en tant qu'il est chose pensante.



Illustration 3 : Lodewijk Meyer, Gravure du frontispice de la *Dissertation sur la matière*, Amsterdam, Francis Hackius, 1660.

Cet oiseau qui vole au-dessus des vagues, portant dans le bec un phylactère où se lit le mot *movendo* (« en mouvement »), symbolise la « nouvelle physique » que Meyer conçoit comme une mécanique des fluides (air, eau) où les corps sont des dosages singuliers de mouvement et repos. Voir annexe, p. 867 et suiv.

Pourtant, voici comment le démontrer autrement. L'être formel des idées est un mode de penser (*comme cela va de soi*), c'est-à-dire un mode qui exprime la nature de Dieu en tant qu'il est chose pensante selon un mode précis (*par le corollaire de la proposition 25, partie 1*). Et partant de là, il n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut de Dieu (*par la proposition 10, partie 1*). Par conséquent, il n'est l'effet d'aucun autre attribut, sinon de la pensée (*par l'axiome 4, partie 1*). Partant de là, l'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré comme chose pensante, etc. C. Q. F. D.

Proposition 6

Les modes d'un attribut de Dieu, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu, en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut dont ils sont les modes, et sous aucun autre.

Démonstration

En effet, on conçoit chaque attribut par soi, sans aucun autre (*par la proposition 10, partie 1*). Voilà pourquoi les modes de chaque attribut enveloppent le concept de leur attribut, et d'aucun autre. Partant de là, ils ont pour cause Dieu, en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut dont ils sont les modes (*par l'axiome 4, partie 1*), et sous aucun autre. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'être formel des choses qui ne sont pas des modes de penser ne suit donc pas de la nature divine parce que celle-ci aurait connu les choses à l'avance[167]. Au contraire, les choses idéées s'ensuivent et se concluent de leurs attributs selon le même mode et par la même nécessité que nous avons montré que les idées s'ensuivent de l'attribut de la pensée.

NOTES

167. Selon Descartes, une chose existe formellement, autrement dit est une « réalité formelle », dans la mesure où elle existe dans la nature indépendamment d'un esprit qui la pense, alors qu'elle a une « réalité objective » dans la mesure où elle existe en tant que représentation dans l'intellect, c'est-à-dire en tant qu'objet d'une idée. Par exemple, « l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement » (AT VII 102 ; voir aussi AT VII 41-42 et 161). Cette distinction est utilisée par Descartes dans la troisième méditation pour prouver l'existence de Dieu à partir du fait que nous avons une idée de lui. Spinoza reprend ce raisonnement à plusieurs reprises (voir PPC 1p6, in *Œuvres* I-2, p. 256, et lettre 40, *Corr.*, p. 235-236).

Proposition 7

L'ordre et enchaînement des idées est le même que l'ordre et enchaînement des choses [168].

Démonstration

C'est évident par l'axiome 4 partie 1. Car l'idée de n'importe quel causé dépend de la connaissance de la cause dont il est l'effet [169]. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que la puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance 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, selon le même ordre et le même enchaînement.

Scolie

Ici, avant de poursuivre, il faut nous remettre en mémoire ce que nous avons montré plus haut, à savoir que tout ce qui peut être perçu par un intellect infini comme constituant l'essence de la substance n'appartient qu'à une substance unique, et par conséquent, que substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance, qui est comprise tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre attribut.

C'est encore la même chose pour un mode de l'étendue et pour une idée de ce mode : ils sont une seule et même chose, mais exprimée selon deux modes [170]. Certains Hébreux semblent avoir vu cela comme à travers un nuage quand ils admettent que Dieu, l'intellect de Dieu et les choses dont il a l'intellection sont une seule et même chose [171]. Par exemple, un cercle existant dans la nature et l'idée du cercle existant, qui elle aussi est en Dieu, sont une seule et même chose, qui s'explique par des attributs différents ; et ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'étendue, sous l'attribut de la pensée ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit un seul et même enchaînement de causes, c'est-à-dire les mêmes choses se suivant les unes les autres.

Et si j'ai dit que Dieu est cause d'une idée, par exemple de cercle, en tant seulement qu'il est chose pensante, et du cercle en tant seulement qu'il est chose étendue, il n'y a qu'une raison à cela, c'est qu'on ne peut pas percevoir l'être formel de l'idée du cercle sinon par un autre mode de penser comme sa cause prochaine, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini. De sorte que, aussi longtemps que l'on considère les choses comme des modes de penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature entière, autrement dit l'enchaînement des causes, par le seul attribut de la pensée ; et en tant qu'on les considère comme des modes de l'étendue, l'ordre de la nature entière doit lui aussi être expliqué par le seul attribut de l'étendue ; et je l'entends de même pour les autres attributs. Voilà pourquoi, en réalité, Dieu est cause des choses comme elles sont en soi, en tant qu'il consiste en une infinité d'attributs. Et, pour le moment, je ne peux pas expliquer cela plus clairement.

*

168. La notion d'ordre, rejetée dans 1App[15] tant qu'elle concernait la disposition générale des choses de la nature, se trouve ici restaurée dans un autre sens, celui d'un enchaînement causal. Le syntagme *ordo et connexio* donne à ce passage un air cicéronien : « par destin, j'entends [...] une ordonnance et une série de causes, puisque c'est la connexion de cause à cause qui d'elle-même produit toute chose » (Cicéron, *De la divination*, I, 125-126). Selon Averroès, tout comme selon plusieurs philosophes juifs (Gersonide, Moshè Narboni...), « l'ordre du monde » (*sèder* en hébreu) reflète un ordre intelligible que l'on retrouve à l'identique dans l'esprit de Dieu au point que, pour Averroès, « Dieu est tout existant de la manière la plus parfaite » (*Commentaire moyen à la Métaphysique*, livre *Lambda*, cit. in Schwartz 1994, p. 254 ; voir aussi *Destructio destructionum*, in Zedler (éd.) 1961, disp. III, p. 199 : « *forma huius principii* [à savoir Dieu] *est ordo et proportio quæ est in omnibus entibus* »). Cependant, chez ces philosophes, l'ordre des entités réelles reçoit son existence de l'ordre des entités idéales, alors que pour Spinoza, il n'y a aucune suprématie de l'attribut pensée sur les autres attributs (voir en particulier 2p6c). Pour en savoir plus, voir Schwartz 1994 et Gatti 2018.

169. Cette formule très dense signifie que la causalité s'applique de manière univoque à n'importe quelle chose, y compris aux idées. Si tel n'était pas le cas, aucune connaissance ni aucune chose ne seraient possibles, car quelle que soit leur nature, les effets existent et se comprennent par leurs causes. Spinoza affirme donc ici le caractère absolu, infini et univoque de la causalité naturelle, qui rend toute chose intelligible – une thèse qui a fait condamner au bûcher Giordano Bruno (1548-1600), et dont Sténon et Leibniz débattront encore ardemment, quelques mois après la mort de Spinoza (Leibniz 2011, p. 117-134).

170. Dans le sillage de Galilée et de Descartes, la « nouvelle philosophie » naturelle développe au XVIIe siècle une nouvelle conception, le mécanisme, qui étudie les transformations des corps en termes de mouvement et de repos. Les « modernes » cherchent par là à supplanter la conception néoaristotélicienne d'un corps défini par sa matière et sa forme. Mais puisque l'âme était admise par Aristote comme la forme du corps, que devient-elle ? Les philosophes mécanistes conçoivent diversement l'âme et

sa relation au corps : selon Descartes, chaque être humain est composé de deux substances, l'une pensante, l'autre étendue, qui communiquent entre elles (dualisme des substances). Selon Hobbes, seul le corps est substance, et il accomplit toutes les opérations mentales faussement attribuées à l'esprit, qui n'est qu'une fonction corporelle (position matérialiste). Selon Geulincx et le Français Nicolas Malebranche (1638-1715), les deux substances ne communiquent pas, mais donnent à Dieu des occasions d'exercer seul la causalité (occasionnalisme). Enfin, après Spinoza, Leibniz proposera de concevoir des substances individualisées et sans communication obéissant à l'harmonie générale de l'univers (parallélisme des causes et des fins). Dans ce contexte, on pourrait définir la réponse de Spinoza comme une théorie du double aspect : l'esprit et le corps sont conçus comme deux aspects distincts d'une seule et même « chose » (*res*) conçue à partir d'attributs différents. On verra plus loin que le rapport entre eux est un *proportionnalisme* (voir notes 178, 189, 215, et Rovere 2010).

171. Cette phrase exprime un lieu commun tiré d'Aristote (*Métaphysique*, XII, 7 et 9) qu'on trouve dans plusieurs traditions philosophiques musulmanes, juives et latines, par exemple chez Maïmonide (*Guide*, I, 68), et dans plusieurs ouvrages d'Averroès et de Thomas d'Aquin (pour ne citer que les plus influents). Il est probable que Spinoza ait lui-même entrevu une analogie entre la question présente et une phrase de Maïmonide selon laquelle, « quand l'intellect est en acte, l'intellect et la chose comprise sont une seule et même chose » (*ibid.*).

Proposition 8 [172]

Les idées des choses singulières, autrement dit des modes, qui n'existent pas, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu, de la même façon que les essences formelles des choses singulières ou des modes sont contenues dans les attributs de Dieu [173].

Démonstration

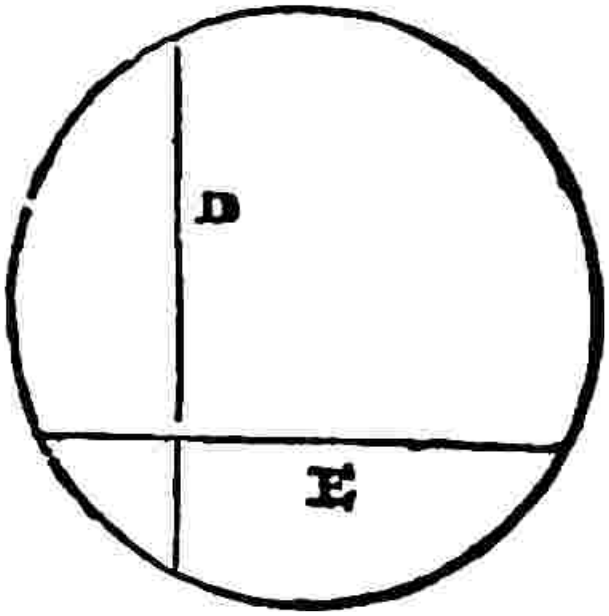
Cette proposition est évidente à partir de la précédente, mais elle se comprend plus clairement à partir du précédent scolie.

Corollaire

De là, il suit qu'aussi longtemps que les choses singulières n'existent pas, sinon en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, leur être objectif, autrement dit leurs idées, n'existent pas, sinon en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu. Et lorsque l'on dit que des choses singulières existent, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, mais encore en tant qu'elles sont dites durer, leurs idées aussi enveloppent l'existence, par laquelle on dit qu'elles durent.

Scolie

Si quelqu'un, pour une plus ample explication de cette question, désirait un exemple, je ne pourrais en donner aucun, à coup sûr, qui explique adéquatement la chose dont je parle ici, étant donné qu'elle est unique. Je vais pourtant faire un effort pour l'illustrer autant que possible [174].



Eh bien, la nature du cercle est telle que, de toutes les lignes droites qui s'entrecoupent en lui, les rectangles faits de leurs segments sont égaux entre eux [175]. Voilà pourquoi, dans un cercle, sont contenus une infinité de rectangles égaux entre eux. Pourtant, aucun d'entre eux ne peut être dit exister, sinon en tant que le cercle existe, et l'idée d'un quelconque de ces rectangles n'existe pas non plus, sinon en tant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle. À présent, que l'on conçoive que, parmi ces segments en nombre infini, il en existe seulement deux, soit E et D. Leurs idées existent aussi à présent, à coup sûr, 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. Et c'est de là qu'elles se distinguent des autres idées des autres côtés d'angles droits [176].

172. **Structure.** Dans les propositions 2p8 à 2p10, le texte resserre progressivement sa focale : après avoir éclairé l'identité des attributs par la nature de Dieu, il étudie la manière dont les « choses singulières » et leurs idées viennent à l'existence (2p8 et 2p9) avant de se concentrer sur l'une d'entre elles, que Spinoza appelle « l'homme » (2p10).

173. Comme la première partie a exclu les notions de possibilité, de potentialité, de vertu, et même la différence entre la puissance et l'acte (voir 1p31s et 1p33s1, p. 137 et p. 143), Spinoza doit rendre compte du statut de ce qui n'est pas contradictoire mais qui n'existe pas (comme, par exemple, les événements futurs, les êtres à naître, etc.). C'est l'objet de cette proposition.

174. Dans cette proposition et dans le scolie suivant, Wolfson (1934, II, p. 29-33) a trouvé une certaine similitude avec un passage des *Guerres du Seigneur* (*Milḥamot Adonai*), chef-d'œuvre philosophique de Gersonide, selon laquelle les entités possibles et pourtant inexistantes sont connues de Dieu du fait qu'elles sont incluses « dans l'ordre conceptuel qui existe dans l'esprit de Dieu » (*Milḥamot*, III, 4). Pour un aperçu à jour de la relation entre Gersonide et Spinoza, et sur la possibilité que celui-ci ait eu une connaissance directe des *Milḥamot*, voir Gatti 2018. Hobbes, par exemple, introduit ses considérations sur la physique de l'effort par une note au lecteur, où il suggère, puisque ce chapitre « appartient très proprement aux éléments de géométrie », que « le lecteur, avant d'avancer plus loin, prenne en mains les travaux d'Euclide, d'Archimède, d'Apollonius et d'autres auteurs aussi bien anciens que modernes » (*De corpore*, XV, Hobbes 1999, p. 121-126).

175. La figure et la propriété du cercle sont reprises du livre III, proposition 35 des *Éléments* d'Euclide : « Si, dans un cercle, deux droites se coupent mutuellement, le rectangle compris sous les segments de l'une est égal au rectangle compris sous les segments de l'autre. »

176. Cet exemple géométrique, qui marque la différence entre des rectangles théoriques et des rectangles effectivement tracés, permet à Spinoza de travailler une différence relativement simple, mais couramment pensée dans les termes d'Aristote, entre les choses qui existeraient comme des possibilités (*en puissance*) et celles qui existent comme des réalités (*en*

acte) (voir Aristote, *Métaphysique*, Θ, 2, 1046b30) ; Aristote souligne que cette distinction est précisément rejetée par les mégariques, autrement dit par l'école d'Euclide, d'où l'intérêt de choisir un exemple géométrique pour la récuser. C'est d'autant plus important que Thomas d'Aquin et ses successeurs utilisent la distinction entre la puissance et l'acte pour marquer l'écart théologique entre la pensée du Créateur et l'existence des créatures, ce qui a déjà été exclu plus haut (voir 1p29s, p. 133). Dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza a tenté une première fois de reformuler cette différence en employant le concept d'éminence, qui désigne une cause contenant plus de réalité que ce qu'elle passe à son effet. Spinoza écrivait alors : « Dieu contient éminemment ce qui se trouve formellement dans les choses créées ; c'est-à-dire Dieu a des attributs tels que toutes choses créées y soient contenues de façon plus éminente [...] » (CM I 2, *Œuvres* I-2, p. 342). Ici, le concept d'éminence a disparu, mais Spinoza ne semble pas être en mesure de formuler clairement ce qu'il expliquera plus tard (et plus loin dans l'*Éthique*) : le fait que la division aristotélicienne entre en puissance et en acte peut être conçue comme deux formes d'actualité (voir 5p29s, p. 829).

Proposition 9

L'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée de chose singulière existant en acte, dont Dieu est aussi la cause en tant qu'il est affecté d'une troisième idée, et ainsi à l'infini.

Démonstration

L'idée d'une chose singulière existant en acte est un mode singulier de penser, et distinct des autres (*par le corollaire et le scolie de la proposition 8*). Partant de là, elle a pour cause Dieu seulement en tant qu'il est chose pensante (*par la proposition 6*) ; néanmoins pas en tant qu'il est chose absolument pensante, mais en tant qu'on le considère affecté d'un autre mode de penser ; et de celui-ci, Dieu est également cause en tant qu'il est affecté d'un autre, et ainsi à l'infini (*par la proposition 28, partie 1*). Or l'ordre et enchaînement des idées est le même que l'ordre et enchaînement des causes (*par la proposition 7*). Donc la cause de l'idée d'une chose singulière est une autre idée, autrement dit, Dieu en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée ; et de celle-ci, il est également cause en tant qu'il est affecté d'une autre, et ainsi à l'infini. C. Q. F. D.

Corollaire

Tout ce qui arrive dans l'objet singulier d'une idée quelconque, il y en a la connaissance en Dieu, seulement en tant qu'il a l'idée de ce même objet [177].

Démonstration

Tout ce qui arrive dans l'objet d'une idée quelconque, il y a une idée en Dieu (*par la proposition 3 de cette partie*) non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée de chose singulière (*par la proposition précédente*). Or l'ordre et enchaînement des idées est le même que l'ordre et enchaînement des choses (*par la proposition 7 de cette partie*). Et donc, la connaissance de ce qui arrive dans l'objet singulier

d'une idée quelconque, il y en aura la connaissance en Dieu seulement en tant qu'il a l'idée de cet objet. C. Q. F. D.

*

NOTES

177. Ce corollaire reformule le chapitre 30 des *Passions de l'âme*, où Descartes montre « que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement » (AT XI 351). Dans un essai consacré aux passions vers 1670, Lodewijk Meyer propose la formulation suivante : « l'esprit humain est uni à toutes les parties du corps et cette union consiste, à notre avis, en ceci qu'aucun changement ne peut advenir dans ces parties sans qu'il en soit immédiatement conscient, de sorte qu'il sera aussi simultanément conscient dès qu'il arrive quelque chose d'inhabituel dans le mouvement du cœur » (*Naauwkeurig onderwijs in de tooneel-poëzy*, chap. 30, in Bordoli 2001, p. 217).

Proposition 10 [178]

À l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance, autrement dit la substance ne constitue pas la forme de l'homme [179].

Démonstration

En effet, l'être de la substance enveloppe l'existence nécessaire (*par la proposition 7, partie 1*). Si donc à l'essence de l'homme appartenait l'être de la substance, alors, la substance étant donnée, l'homme serait nécessairement donné (*par la définition 2*), et partant de là l'homme existerait nécessairement, ce qui est absurde (*par l'axiome 1*) [180]. Donc, etc. C. Q. F. D.

Scolie

Cette proposition se démontre aussi à partir de la proposition 5 de la première partie, à savoir qu'il n'y a pas deux substances de même nature. Or, comme plusieurs hommes peuvent exister, c'est donc que ce qui constitue la forme de l'homme n'est pas l'être de la substance. D'ailleurs, cette proposition est évidente à partir des autres propriétés de la substance, en l'occurrence que la substance est par nature infinie, immuable, indivisible, etc., comme chacun peut le voir facilement.

Corollaire

De là, il suit que l'essence de l'homme est constituée par des modifications précises des attributs de Dieu. Car l'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme (*par la proposition précédente*). Celle-ci est donc quelque chose qui est en Dieu et qui, sans Dieu, ne peut ni être ni se concevoir (*par la proposition 15, partie 1*), autrement dit une affection ou un mode qui exprime la nature de Dieu selon un mode précis et déterminé (*par le corollaire de la proposition 25, partie 1*).

Scolie

À coup sûr, tout le monde doit admettre que rien ne peut sans Dieu ni être, ni se concevoir. Car on reconnaît unanimement que Dieu est la cause unique de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence [181] ; c'est-à-dire que Dieu n'est pas seulement la cause des choses quant à l'advenir, comme on dit, mais encore quant à l'être [182]. Or, en même temps, la plupart disent qu'appartient à l'essence d'une chose, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir. Et partant de là, ou bien ils croient que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses créées, ou bien que les choses créées peuvent être ou se concevoir sans Dieu, ou bien, ce qui est plus certain, ils ne sont pas assez d'accord avec eux-mêmes [183].

Je crois que la cause en est qu'ils n'ont pas observé l'ordre du philosopher. Car la nature divine, qu'ils devaient considérer avant toute chose parce qu'elle est antérieure tant dans la connaissance que dans la nature, ils ont cru qu'elle venait en dernier dans l'ordre de la connaissance, et que les choses qu'on appelle objets des sens étaient antérieures à toutes [184]. Cela a fait que, pendant qu'ils considéraient les choses naturelles, ils ne pensèrent à rien moins qu'à la nature divine. Et lorsque, ensuite, ils ont appliqué leur esprit à la considération de la nature divine, ils n'ont pu penser à rien moins qu'à leurs premières fictions, sur lesquelles ils avaient échafaudé leur connaissance des choses naturelles, vu que ces fictions ne pouvaient les aider en rien à la connaissance de la nature divine [185]. Et partant de là, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils se soient contredits un peu partout.

Mais je laisse cela, car mon intention ici a seulement été d'indiquer la cause pourquoi je n'ai pas dit qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir. Eh bien ! C'est que les choses singulières ne peuvent ni être ni se concevoir sans Dieu, et que pourtant Dieu n'appartient pas à leur essence. J'ai dit au contraire que ce qui constitue nécessairement l'essence d'une chose, c'est ce qui, une fois donné, pose nécessairement la chose, et qui, une fois supprimé, supprime nécessairement la chose, autrement dit, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir.

178. **Structure.** Dans les propositions 2p10 à 2p15, le texte concentre son propos sur « l'homme », auquel Spinoza accorde une existence seulement modale (2p10), en l'occurrence un « esprit » (2p11) dont l'objet est un « corps » (2p13), entre lesquels on observe un rapport de *proportion* : plus l'un est apte, plus l'autre est apte (2p14). Le fameux dualisme entre corps et esprit est ainsi surmonté dans un *proportionalisme* qui permet de décrire l'homme aussi bien dans une perspective physique (tout juste esquissée) que mentale, longuement développée en raison de sa complexité (2p15).

179. Avant de développer une théorie de la connaissance, consacrée aux idées que l'esprit a, Spinoza aborde ici et dans les propositions 2p10, 2p11, 2p12 et 2p13 une ontologie de l'esprit et du corps, autrement dit une théorie de l'idée que l'esprit est. Ces démonstrations forment une variation sur la manière de raisonner suivie par Geulincx dans sa *Métaphysique* : après avoir noté que « j'ai des modes de pensée divers à l'infini » et « qu'il y a en moi nombre de pensées qui ne dépendent pas de moi », Geulincx observe que ces pensées sont provoquées « par l'entremise d'un corps » et « éveillées par l'intermédiaire d'un mouvement » (deuxième, quatrième, sixième et septième savoirs, Geulincx 2017, p. 46, 48, 50, 52). Spinoza réorganise ces conceptions dans un autre ordre, mais la proximité de ses formulations est frappante.

180. Le contexte de cette affirmation montre sans ambiguïté que Spinoza rejette ici uniquement l'idée que l'homme puisse exister nécessairement « en raison de son essence » (car son existence est contingente : voir 1p33s1, p. 143). Les cartésiens et les scolastiques n'auraient pas considéré cette affirmation comme particulièrement problématique, mais ils seraient choqués que Spinoza refuse à l'homme le titre de substance. La source de leur désaccord concerne donc la thèse déjà défendue dans 1p7, sur laquelle ce passage s'appuie. Pour plus de détails, voir la note 22.

181. Voir note 96.

182. Cette distinction scolastique très répandue est aussi utilisée par Descartes, qui l'explique de la manière suivante : « Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement ; c'est pourquoi l'ouvrage étant une fois achevé, il peut subsister et demeurer sans cette cause ; mais le soleil est la cause de la lumière qui

procède de lui, et Dieu est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être » (AT VII 369).

183. On risque aujourd'hui de sous-estimer la violence polémique de cette critique : les croyances dont Spinoza fait la liste auraient été considérées comme absolument intolérables au XVIIe siècle Par exemple, contrairement à ce qu'il semble suggérer ici, l'idée selon laquelle Dieu est l'essence des choses créées a été largement rejetée dans l'Occident latin ; elle n'a été que marginalement entretenue par quelques néoplatonistes radicaux tels que Jean Scot Érigène (v. 800-v. 876), Amaury de Chartres (dit en latin Amalricus de Bene, v. 1150-1206 ou 1209) et bien plus tard par Nicolas de Cues (1401-1464). Voir sur ce point Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 3, art. 8, et *Somme contre les Gentils*, I, 26, 9.

184. Spinoza anticipe ici ce qu'il démontrera dans 2p47. Il s'agit de renverser implicitement le scepticisme métaphysique des thomistes, selon lequel, puisque les entités sensibles sont plus aisément connaissables pour nous que l'essence divine, l'esprit ne peut en aucun cas avoir directement la connaissance adéquate de l'essence de Dieu (voir Thomas d'Aquin, *In Metaph*. II, lectio 1 ; *Somme contre les Gentils*, III, 37-45). Par contraste, Spinoza, lui, suit le même raisonnement qu'Averroès (*In Metaph*. II, comm. 1), qui, dans son interprétation d'un célèbre passage d'Aristote (*Métaphysique*, II, 1, 993a30-993b11), avait défendu la possibilité pour l'être humain de connaître vraiment les substances séparées, c'est-à-dire Dieu et les intelligences célestes. Sur ce problème, voir Steel 2001 et Gagliardi 2002. Spinoza doit également avoir en tête ici, parmi ses adversaires, les scolastiques qui acceptent, globalement, le genre d'empirisme aristotélicien résumé par la formule (célèbre depuis le Moyen Âge) selon laquelle « il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens » (voir Cranefield 1970). Mais Spinoza considère vraisemblablement que Descartes, bien qu'il admette que « si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose » (*Principes*, I, 13, AT IX-2 30), ne respecte pas « l'ordre du philosopher », dans la mesure où celui-ci examine la nature de l'esprit (selon le titre de la seconde méditation) avant la nature divine (dans la troisième). À titre de comparaison, dans la *Métaphysique* de Geulincx, la première partie traite « de moi-même ou autologie », la seconde « du corps ou somatologie », la

troisième « de Dieu ou théologie » (Geulincx 2017, p. 45, 60, 103). Par contraste, la conviction selon laquelle Dieu doit être connu avant toutes choses est couramment défendue dans un contexte religieux, notamment par Pieter Balling, pour qui « il ne peut y avoir de vraie religion sans la connaissance de Dieu, et aucune connaissance de Dieu sans cette lumière », à savoir celle de la raison (Balling 1662, p. 5).

185. Le texte ne dit pas que les hommes ont commis l'erreur de concevoir Dieu sur le mode des choses naturelles (ce qui est un argument théologique couramment employé contre les rationalistes, accusés de méconnaître la spécificité des mystères de la foi), mais que sans Dieu, on ne peut pas comprendre les choses naturelles, si bien que privées de leur plus importante prémisse, elles engendrent des contradictions. Le rapport entre les connaissances de la nature et la théologie n'oppose donc pas les philosophes naturels et les théologiens, mais plusieurs camps dans toutes les disciplines, entre ceux qui défendent soit l'hétérogénéité radicale de la raison et de la foi, soit leur convergence, soit leur complémentarité, soit leur indifférence parmi les chemins de vérité, etc. Spinoza lui-même change de position selon la question traitée, mais il ne cède jamais sur l'idée que nous avons une compréhension claire et distincte de Dieu. Ici, il sait que ses lecteurs seront choqués que l'homme soit privé du statut de substance, c'est pourquoi il tient à souligner que Dieu seul est substance.

Proposition 11

Ce qui constitue en premier 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 est constituée de modes précis des attributs de Dieu (*par le corollaire de la proposition précédente*), à savoir par des modes de penser (*par l'axiome 2*), parmi lesquels l'idée est antérieure par nature à tous les autres (*par l'axiome 3*). Et une fois donnée une idée, les autres modes (ceux auxquels l'idée est antérieure par nature) doivent exister dans le même individu (*par le même axiome de cette partie*). Partant de là, c'est en premier une idée qui constitue l'être de l'esprit humain. Mais pas une idée de chose non existante ; car alors cette idée ne pourrait pas être dite exister (*par le corollaire de la proposition 8)*. Ce sera donc l'idée d'une chose existant en acte. Mais pas d'une chose infinie ; car une chose infinie doit toujours nécessairement exister (*par les propositions 21 et 22, partie 1)*. Or cela (*par l'axiome 1*) est absurde. Donc ce qui constitue en premier l'être actuel de l'esprit humain est l'idée d'une chose singulière existant en acte. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu [186]. Et par suite, lorsque nous disons que l'esprit humain perçoit ceci ou cela, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain, a telle ou telle idée. 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 encore en tant qu'il a aussi, de pair avec l'esprit humain, l'idée d'une autre chose, nous disons alors que l'esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit inadéquatement.

Scolie

Il ne fait pas de doute qu'ici, les lecteurs seront perdus, et qu'il leur viendra à l'esprit beaucoup de choses qui les empêcheront d'avancer. Voilà la cause qui me fait les prier d'aller pas à pas, lentement, avec moi, et de ne pas porter de jugement sur tout ceci avant d'avoir tout lu [187].

186. Cette affirmation, qui prendra toute son importance dans les propositions 5p21 à 5p40, s'appuie sur le « monopsychisme » issu d'Aristote (*De anima*, III 4-6, et *Métaphysique*, XII 6-9) passé par le biais d'Averroès et d'autres philosophes musulmans (à leur propos, voir au moins Davidson 1992 et Ivry 2012), puis transmis par eux aux philosophes juifs (principalement Maïmonide et Gersonide), selon lequel le monde sublunaire est gouverné par une intelligence unique (l'intellect agent), à laquelle l'intelligence de chacun se trouve plus ou moins unie lorsqu'elle comprend quelque chose. Gersonide écrit : « Nous disons que lorsque l'intellect matériel a été stimulé par les formes imaginatives, et que les formes ont été abstraites de leurs matières pour un nombre limité d'individus sensibles, et lorsque l'intellect matériel a été stimulé par l'intellect agent et a formé un jugement infini concernant ces formes, alors il se produit dans l'intellect matériel le même ordre que celui qui est dans l'âme de l'intellect agent concernant cet intelligible ; et de cette manière, l'intellect matériel s'unit à l'intellect agent à un certain degré, et devient éternel dans une certaine mesure. Car l'intelligible qu'il a acquis est lui-même un intellect, en tant qu'il est en l'âme de l'intellect d'agent. À cet égard, l'intellect matériel peut former un jugement infini même s'il n'abstrait qu'à partir d'une pluralité finie » (*Supercommentaire sur l'épitomè d'Averroès sur le De anima*, Gersonides 1981, p. 159-160, Klein 2014, p. 190). Spinoza a aussi pu prendre connaissance des principaux enjeux de ce débat par le biais de Joseph del Medigo (*Abscondita sapientiæ* ; voir Barzilay 1974) ou de Joseph Ibn Shem Tov (*Kevod Elohim*, ouvrage que Spinoza cite dans TTP, V, 19, *Œuvres* III, p. 235 ; voir Birnbaum 2001) et des *Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu, dont Spinoza possédait une édition espagnole (sur l'importance de Léon l'Hébreu pour Spinoza, voir au moins Gebhardt 1922 et 1929).

187. Le corollaire précédent vient de rendre explicite ce que 1p15s et 1p30-1p31s ont établi de manière plus abstraite : le lien très intime entre l'humain et Dieu, qui est une sorte d'identité paradoxale, puisque l'intellect de l'un n'est qu'une partie de l'autre (*modalement parlant*, car Dieu est indivisible et n'a pas de parties). Cette position peut soulever de sérieuses résistances, car elle semble attribuer la puissance absolue de Dieu à l'intellect humain. D'où l'appel à la patience : à partir de 2p16, Spinoza va montrer que cette

affirmation n'exprime pas une arrogance exagérée, dès lors que l'on fait bien la différence entre l'intellect et l'esprit. En effet, malgré la nature divine de notre intellect, notre esprit ne comprend presque rien ni de lui-même, ni de son corps, ni des choses de la nature.

Proposition 12

Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'esprit humain doit être perçu par l'esprit humain, autrement dit l'idée s'en trouvera nécessairement dans l'esprit : c'est-à-dire que, si l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est un corps, rien ne pourra arriver dans ce corps sans être perçu par l'esprit.

Démonstration

En effet, tout ce qui arrive dans l'objet d'une idée quelconque, il y en a nécessairement la connaissance en Dieu, en tant qu'on le considère affecté de l'idée de cet objet (*par le corollaire de la proposition 9*), c'est-à-dire en tant qu'il constitue l'esprit de quelque chose (*par la proposition 11*). Donc, tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'esprit humain, il y en a nécessairement la connaissance en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain, c'est-à-dire que la connaissance de cette chose sera nécessairement dans l'esprit (*par le corollaire de la proposition 11*), autrement dit l'esprit la perçoit. C. Q. F. D.

Scolie

Au reste, cette proposition est évidente. Elle se comprend aussi plus clairement à partir du scolie de la proposition 7. Qu'on s'y reporte.

Proposition 13

L'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps, autrement dit un mode précis de l'étendue existant en acte [188]*, et rien d'autre.*

Démonstration

En effet, si le corps n'était pas l'objet de l'esprit humain, il n'y aurait pas d'idées d'affections de corps en Dieu en tant qu'il constitue notre esprit, mais en tant qu'il constituerait l'esprit d'une autre chose (*par le corollaire de la proposition 9*) ; c'est-à-dire qu'il n'y aurait dans notre esprit aucune idée d'affection de corps (*par le corollaire de la proposition 11*). Or nous avons des idées d'affections de corps (*par l'axiome 4*). Donc l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps, et le corps existant en acte (*par la proposition 11*). Si d'ailleurs il y avait, en plus du corps, encore un autre objet de l'esprit, dès lors qu'il n'existe rien d'où ne suive un certain effet (*par la proposition 36, partie 1*), il devrait nécessairement y avoir dans notre esprit l'idée d'un certain effet de cet objet (*par la proposition 12 de cette partie*). Or il n'en y a aucune idée (*par l'axiome 5*). Donc l'objet de notre esprit est le corps existant, et rien d'autre. C. Q. F. D.

Corollaire

De là il suit que l'homme consiste en esprit et en corps, et que le corps humain existe à proportion que nous le sentons [189].

Scolie

Par là nous comprenons, non seulement que l'esprit humain est uni au corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par union de l'esprit et du corps [190]. Cependant, personne ne pourra comprendre cette union adéquatement, autrement dit distinctement, sans connaître d'abord adéquatement la nature de notre corps. Car ce que nous avons montré jusqu'ici est seulement commun, et cela n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui, bien qu'à des degrés divers, n'en sont pas moins tous animés [191]. En effet, de n'importe quelle chose, il y a nécessairement une idée en Dieu, dont Dieu est cause selon le même mode que de l'idée du corps humain. Et

partant de là, ce que nous avons dit de l'idée du corps humain, on doit nécessairement le dire de l'idée de n'importe quelle chose.

Pourtant, nous ne pouvons pas nier non plus que les idées diffèrent entre elles comme leurs objets eux-mêmes, et qu'une idée prévaut sur une autre et contient plus de réalité à proportion que l'objet de l'une prévaut sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité. De ce fait, afin de déterminer en quoi l'esprit humain diffère des autres et en quoi il prévaut sur les autres, il nous est nécessaire de connaître, comme nous l'avons dit, la nature de son objet, c'est-à-dire du corps humain [192]. Mais je ne puis l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer [193].

Je dis pourtant en général qu'à proportion qu'un corps est plus apte que les autres à agir et pâtir selon plus de modes à la fois, son esprit est plus apte que les autres à percevoir plus de choses à la fois. Et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins d'autres corps concourent avec lui à une action, plus son esprit est apte à comprendre distinctement [194]. Et c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres, et ensuite, que nous pouvons aussi voir la cause faisant que nous n'avons de notre corps qu'une connaissance seulement confuse, ainsi que plusieurs autres choses que j'en déduirai dans la suite. Voilà pourquoi j'ai pensé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer tout cela avec plus de soin. Et pour ce faire, il est nécessaire de poser d'abord deux ou trois choses sur la nature des corps [195].

*

188. Cette définition du corps, déjà donnée en 2d1, s'éclaire par comparaison avec celles que proposent d'autres auteurs. Galilée : « Je dis que je me sens nécessairement amené, sitôt que je conçois une matière ou substance corporelle, à la concevoir tout à la fois comme limitée et douée de telle ou telle figure, grande ou petite par rapport à d'autres, occupant tel ou tel lieu à tel ou tel moment, en mouvement ou immobile, en contact ou non avec un autre corps, simple ou composée et, par aucun effort d'imagination, je ne puis la séparer de ces conditions, […] » (*L'Essayeur*, 1623). Descartes : « ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constitue la nature du corps, mais l'extension seule » (*Principes*, II 4, 1664, AT IX-2 65). Hobbes : « La définition du corps peut donc être la suivante : un corps est ce qui, sans dépendre de notre pensée, coïncide ou est coextensif avec une partie de l'espace » (*De corpore*, 1655, chap. 8, § 1). Leibniz : « Je n'élimine pas vraiment le corps, mais le réduis à ce qu'il est. Car je montre que la masse corporelle, dont on enseigne qu'elle a quelque chose de plus que les substances simples, n'est pas une substance, mais un phénomène résultant de substances simples, qui seules possèdent unité et réalité absolue » (lettre de Leibniz à De Volder, 1704-1705).

189. Dès lors que l'être humain n'est pas une substance, mais une modification de la substance divine, son corps ne peut pas être *donné* de manière stable : il peut exister *plus ou moins*. La conjonction latine *provt* introduit donc ici une proportion au cœur de la relation esprit/corps. Cette innovation métaphysique s'appuie sur les découvertes en médecine liées à l'usage des microscopes : à partir de l'observation d'un grand nombre de créatures (comme les vers qu'Athanasius Kircher croit déceler dans le sang des pestiférés, possiblement ce qu'on nomme aujourd'hui des globules rouges, *Scrutinium Pestis*, Florence, 1658) le corps humain est conçu comme une composition d'animaux. Avec d'autres grands savants hollandais (Johannes Hudde, Christiaan Huygens…), Spinoza était lui-même un microscopiste de premier plan (et non un fabricant de lentilles ; voir Rovere 2017, p. 349-352) ; il se tenait au courant des découvertes des naturalistes tels que Jan Swammerdam (voir ill. 2, p. 146), Antoni Van Leeuwenhoek et Marcello Malpighi. Theodoor Kerckrinck (1638-1694), proche ami de Spinoza, écrit : « Mon remarquable microscope a été fabriqué par Benedictus Spinosa, noble mathématicien et philosophe […].

Ce que j'ai pu déceler clairement avec l'aide de mon admirable instrument me semble encore plus admirable. Oui ! J'ai vu que les intestins, le foie et les autres organes des viscères grouillent d'une infinité de minuscules petits animaux, dont on peut se demander si, par leur mouvement perpétuel, ils les corrompent ou les préservent ; en effet, on considère qu'une maison est florissante et reluisante tant qu'elle est habitée, bien qu'elle se détériore pourtant par l'usage continu qu'en font ses habitants » (*Spicilegium anatomicum*, Observation 93, 1670, p. 178). Sur ces bases, Spinoza propose donc une formule ensembliste : un corps est humain dans la mesure où l'esprit le perçoit. Cela signifie qu'il y a beaucoup plus de vie et de complexité dans notre corps que ce qui le définit comme humain. Par ailleurs, Spinoza rejoint ici Geulincx, qui écrit : « la totalité n'existe pas avant d'être composée », et « le corps est antérieur à moi en tant qu'homme » (Geulincx 2017, p. 64).

190. Cette question est celle que beaucoup, parmi les contemporains de Spinoza, estiment que Descartes n'a pas résolue de manière satisfaisante (voir note 170 et 5Pref[3] à [9], p. 771-777). Dans la sixième méditation, Descartes reconnaît, selon une comparaison issue d'Aristote, que « 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 comme un seul tout avec lui » (AT VII 81). Plus tard, dans sa correspondance avec la princesse Elizabeth de Bohême, entre mai et juin 1643, Descartes soutient que cette union est une « notion primitive » qui ne peut pas être expliquée par d'autres, pas même par la pensée ou par l'extension (AT III 665-666) ; il concède également que « ce qui appartient à l'union de l'âme et du corps n'est connu que de manière obscure par l'entendement seul » (AT III 691-692). Au reste, la conception scolastique la plus commune était que l'âme intellectuelle était unie au corps comme la forme à sa matière, selon une doctrine néoaristotélicienne que l'on trouve, par exemple, chez Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, q. 76, art. 1).

191. Divers commentateurs ont relevé combien Spinoza était proche de la doctrine de l'âme universelle, ou panpsychisme, devenue à la Renaissance un lieu commun de la philosophie (voir Marsile Ficin, Léon l'Hébreu, Giordano Bruno, Tommaso Campanella…). Cependant, l'affirmation selon

laquelle tous les individus sont animés doit être replacée dans le cadre d'une ontologie assez particulière, où il ne peut pas y avoir de corps sans idée. Cela tend à faire de l'animisme de Spinoza une conception métaphysique conçue dans un cadre intellectualiste, avec des conséquences sur la théorie de la connaissance et sur le statut ontologique des choses intelligibles, qui est très éloignée de l'animisme et même du panpsychisme. Dans les *Pensées métaphysiques*, il écrivait néanmoins : « il ne fait pas de doute que la vie doit être attribuée même aux choses corporelles non unies à des esprits et à des esprits séparés des corps » (CM II 6, *Œuvres* I-2, p. 368). Dans l'*Éthique*, cette conception est en partie abandonnée (esprits et corps deviennent inséparables), et en partie remaniée (la vie continue d'avoir une extension plus grande que n'admettent les néoaristotéliciens et les cartésiens). Voir note 194.

192. Comme il l'a indiqué dans 2p13, l'intention de Spinoza ici n'est pas de présenter *ex professo* une physique complète et détaillée. Après tout, la deuxième partie s'intitule *De mentis* et non *De corpore*. Pourtant, les deux mots *explicare* et *demonstrare* vont réapparaître dans la dernière phrase de ce scolie, révélant qu'il veut traiter ce sujet avec précision. L'« abrégé de physique » qu'il intercale entre 2p13s et 2p14, n'est donc pas une parenthèse isolée, mais une théorie des corps qui intègre certains éléments de la « nouvelle physique » galileo-cartésienne et auxquelles les parties suivantes feront référence plusieurs fois. Son enjeu pour Spinoza consiste à dégager un principe de distinction, non pas entre les corps, mais entre les esprits. Or, le corps étant l'objet de l'esprit (2p13), cette théorie physique doit fournir une définition du corps qui comprenne un principe de distinction entre individus valide sous tous les attributs. Ainsi, le principe d'une distinction non pas *réelle*, mais seulement *modale* entre les corps permet à Spinoza de distinguer entre les esprits et de comprendre en quoi un esprit est plus parfait qu'un autre. Au reste, le fait d'établir une « échelle des êtres » (*scala naturæ*, selon un modèle canonique) procède de la nécessité de rendre compte de la spécificité humaine ; on trouve plusieurs variations sur ce thème chez les éthiciens néerlandais, notamment chez Coornhert, qui écrit : « Bien des animaux sont supérieurs aux humains en force physique, mais aucun animal n'égale l'homme en force intérieure » (*Éthique*, V 1, § 2, Coornhert 2015, p. 355).

193. Après avoir travaillé quotidiennement avec l'anatomiste Sténon vers 1661 (voir note 134), Spinoza a fini par renoncer à développer une théorie du corps humain comparable à celle qu'il a esquissée dans le *Court traité*, car les observations et interprétations de Sténon ont détruit les hypothèses de Descartes sur l'anatomie cérébrale, et même les convictions courantes des médecins concernant les « esprits animaux », éléments matériels d'énergie vitale, de communication entre organes ou de circulation des passions (voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIa, q. 40, art. 6, et Descartes, *Les Passions de l'âme*). Ici, Spinoza suit prudemment le conseil de Sténon : « il vaut mieux confesser encore ici son ignorance, être plus retenu à décider, et ne pas entreprendre si légèrement d'expliquer une chose si difficile d'après de simples conjectures » (Sténon, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, 1669, p. 25, in Steno 2012, p. 521-522).

194. Traditionnellement, la doctrine aristotélicienne des trois âmes – végétative, animale et humaine, correspondant à des fonctions dont la hiérarchie était jugée comme évidente (Aristote, *De l'âme*, 412a27-431b20) – fournissait un moyen de distinguer entre les corps. Dès les *Pensées métaphysiques* (1663), Spinoza rejette ces conceptions : « Nous ne nous fatiguerons guère à réfuter ces opinions ; car, pour ce qui concerne les trois âmes attribuées aux plantes, aux animaux et aux hommes, nous avons assez vérifié qu'elles ne sont que des fictions, car nous avons fait voir qu'il n'y a rien dans la matière sinon des assemblages et des opérations mécaniques » (CM II 6, *Œuvres* I-2, p. 368). L'idée que toutes les choses de l'univers sont animées doit donc être comprise à partir de ces conceptions mécanistes, plutôt que rapportées à un vitalisme primordial. Spinoza soutient que, pour chaque corps, il y a une idée en Dieu (comme démontré dans 2p10s), ce qui est d'autant plus facile à admettre que le corps et l'esprit (idée du corps) sont une même chose.

195. La conception des corps que Spinoza va présenter est très différente de celle de ses ouvrages antérieurs. Stanisław Dunin-Borkowski a observé que toutes les conceptions physiques que Spinoza développait, notamment dans le *Court traité*, se retrouvent dans deux ouvrages du philosophe Lambert Van Velthuysen (1622-1685), introducteur de Hobbes aux Pays-Bas (Dunin Borkowski 1933 ; Klever 1991), dont Spinoza possédait dans sa bibliothèque personnelle le *Tractatus duo medico-physici* (1657). La rupture de Spinoza d'avec ces conceptions peut avoir un lien avec la publication

des œuvres complètes de Hobbes à Amsterdam en 1668, qui permet une plus large diffusion de son traité physique de 1655, intitulé *De corpore* (voir Secrétan 1987). Au reste, Spinoza possédait lui-même l'un de ses ouvrages (*Du citoyen*, 1647) et il était familier de la philosophie de Hobbes *via* Abraham Van Berkel (1639-1686), traducteur du *Léviathan* en néerlandais (Wielema 2016).

[Abrégé de Physique [196]]
Axiome 1

Tous les corps soit se meuvent, soit reposent [197].

Axiome 2

Tout corps se meut tantôt plus lentement, tantôt plus vite.

Lemme 1

Les corps se distinguent entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse ou la lenteur, et non sous le rapport de la substance.

Démonstration

Je suppose que la première partie de ce lemme est connue par soi [198]. Et que les corps ne se distinguent pas sous le rapport de la substance, cela est évident à partir de la proposition 5, partie 1, aussi bien que de la proposition 8, partie 1. Mais encore plus clairement du scolie de la proposition 15, partie 1.

Lemme 2

Tous les corps conviennent en certaines choses.

Démonstration

En effet, tous les corps conviennent en ceci qu'ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut (*par la définition 1, partie 2*). Et ensuite, qu'ils peuvent se mouvoir tantôt plus rapidement, tantôt plus lentement, et absolument parlant, tantôt se mouvoir, tantôt reposer.

Lemme 3

Un corps en mouvement ou au repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement

ou au repos par un autre, et ainsi à l'infini [199].

Démonstration

Les corps sont des choses singulières (*par la définition 1 de cette partie*) qui se distinguent entre elles sous le rapport du mouvement et du repos (*par le lemme précédent*). Partant de là, chacune d'entre elles a dû être déterminée nécessairement au mouvement ou au repos par une autre chose singulière (*par la proposition 28, partie 1*), à savoir par un autre corps (*par la proposition 6 de cette partie*), qui lui aussi se meut ou repose (*par l'axiome 1*). Et lui aussi (*par la même raison*) n'a pu se mouvoir ou reposer à moins d'avoir été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour (*par la même raison*) par un autre, et ainsi à l'infini. C. Q. F. D.

Corollaire

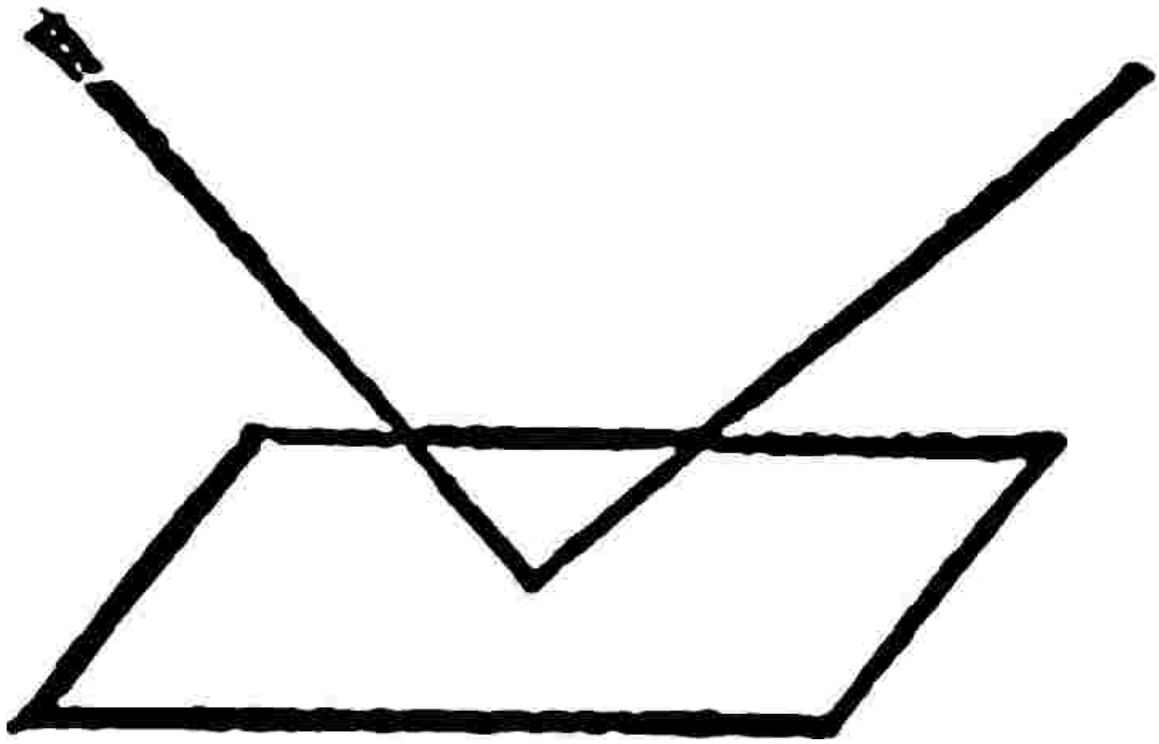
De là, il suit qu'un corps en mouvement se meut aussi longtemps qu'il n'est pas déterminé au repos par un autre corps, et également, qu'un corps au repos repose aussi longtemps qu'il n'est pas déterminé au mouvement par un autre [200]. Ce qui, d'ailleurs, est connu par soi. Car, lorsque je suppose qu'un corps, par exemple A, repose, et que je ne porte pas attention à d'autres corps en mouvement, tout ce que je pourrais dire du corps A, c'est qu'il repose. Et s'il arrive plus tard que le corps A se meuve, cela, à coup sûr, ne pourra pas venir du fait qu'il reposait. En effet, il ne pouvait suivre de là rien d'autre que le fait que le corps A repose. À l'inverse, si l'on suppose que A se meut, à chaque fois que nous portons attention à A seulement, nous ne pourrons rien affirmer de A sinon qu'il se meut. Et s'il arrive plus tard que A repose, cela, à coup sûr, ne pourra pas non plus venir du mouvement qu'il avait. En effet, du mouvement il ne pouvait suivre rien d'autre, pour A, que le fait qu'il se meuve. Et donc, cela arrive du fait d'une chose qui n'était pas dans A, à savoir d'une cause extérieure, par laquelle il a été déterminé au repos [201].

Axiome 1 [202]

Tous les modes dont un corps quelconque est affecté par un autre corps suivent à la fois de la nature du corps affecté et de la nature du corps affectant, de sorte qu'un seul et même corps se meut selon divers modes en fonction de la diversité des corps qui le meuvent, et qu'à l'inverse, divers corps sont mus diversement par un seul et même corps.

Axiome 2

Quand un corps en mouvement frappe un corps au repos sans pouvoir le mouvoir, il est réfléchi de façon à poursuivre son mouvement, et l'angle de la ligne du mouvement de réflexion avec le plan du corps au repos qu'il a frappé sera égal à l'angle de la ligne du mouvement d'incidence avec ce même plan [203].



Voilà pour les corps les plus simples, à savoir ceux qui se distinguent entre eux seulement par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur [204]. À

présent, passons aux composés.

*

196. **Structure.** Cette mention n'existe pas dans les éditions antérieures, bien que l'on désigne communément ce qui commence ici comme « l'abrégé de physique » ou « l'intermède » sur les corps. Nous l'ajoutons pour que l'on puisse s'y référer sous les termes 2p13s[APh]. Spinoza y a jeté dans un certain désordre (voir note 202) quelques éléments concernant les corps qu'il juge indispensables à la suite. Néanmoins, il présente cette physique selon une complexité croissante, en commençant par les corps plus simples (*corpora simplicissima*) avant d'introduire sa définition d'un corps composé (nommé individu). Fait remarquable, les corps les plus simples ne sont pas présentés comme le résultat d'une analyse, mais comme les fondements d'une composition ; cela rend leur simplicité problématique, au point que les commentateurs en donnent des interprétations divergentes (voir note 204).

197. L'idée que le repos n'est pas simplement une privation de mouvement mais un état positif, au même titre que le mouvement, se trouve déjà chez Descartes. Cependant, Spinoza s'appuie ici sur la conception plus explicite du repos comme force positive proposée par Meyer (voir annexe 1, thèses 37 et 38, p. 880). Par ailleurs, l'aspect de cette physique s'éclaire à la lumière de la définition par Robert Boyle de la « philosophie corpusculaire », fondée sur la matière et le mouvement local. Surmontant les débats sur le vide et la divisibilité de la matière, Boyle écrit : « J'estime qu'en dépit des points sur lesquels les atomistes et les cartésiens divergent, on peut penser qu'ils s'accordent dans l'ensemble, et qu'une personne disposée à réconcilier leurs hypothèses pourrait les considérer, sur cette matière, comme une philosophie unique. Parce qu'elle explique les choses par des corpuscules, ou des corps très petits, on pourrait sans inconvenance l'appeler corpusculaire. Et parce que ces affections sont évidentes et très puissantes dans les machines mécaniques, je l'appelle aussi parfois l'hypothèse ou philosophie mécanique » (*Physiological Essays*, in Boyle 1999, p. 87). En 1661, les mots « mécaniste » et « mécanique » sont encore considérés comme étranges dans toutes les langues européennes, y compris en latin ; Spinoza les utilise pourtant (*in materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dari*, CM II 6) mais jamais l'expression « philosophie corpusculaire » ni « philosophie mécanique » (voir Buyse 2013).

198. Cette remarque montre que Spinoza ne considère plus ici le corps en tant que concept métaphysique, mais comme un objet d'expérience. En

1675, ce changement d'approche suscitera la résistance de Tschirnhaus : « je n'arrive toujours pas à concevoir le moyen de démontrer *a priori* l'existence de corps ayant mouvement et figure, car rien de tel n'apparaît dans l'étendue considérée absolument » (lettre 80, § 1, *Corr.*, p. 383). Spinoza répond : « à partir de l'étendue telle que la conçoit Descartes, à savoir comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, comme vous dites, de démontrer l'existence des corps ; c'est complètement impossible » (lettre 81, § 2, *Corr.*, p. 385). Pour partir de l'étendue telle que la conçoit Spinoza, il faut sans doute considérer non une matière inerte, mais une *substantia actuosa* dont les modes infinis (mouvement et repos) suivent de sa nature (voir 1p22 et 1p23, avec les notes p. 120 et suiv.). On aboutit alors à la définition de la matière que donne Meyer (voir annexe 1, thèse 37, p. 880).

199. Contrairement à la physique d'Aristote (voir note 99), la « nouvelle physique », issue de Galilée et de Descartes, soutient que tous les corps sont mis en mouvement par une impulsion extérieure, mais qu'une fois en mouvement, ils ne sont pas maintenus en mouvement par des causes extérieures ; au contraire, une cause externe (un autre corps) est nécessaire pour les arrêter. Spinoza tient probablement cette idée de ses lectures de Van Velthuysen, de Descartes et de Hobbes – elle apparaît dans son interprétation de la physique de Descartes (PPC 2p14 avec son corollaire, *Œuvres* I-2, p. 301) –, mais c'est Galilée qui l'a publiée pour la première fois. Auparavant, l'atomiste néerlandais Isaac Beeckman (1588-1637) en avait déjà noté la formule dans son journal : « ce qui se meut une fois se meut toujours, en acte » (*quod semel movetur, semper movetur, in actuo*). Beeckman était en contact avec Descartes ; en 1634, il lui communiqua le livre de Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (Roux 2006 ; De Waard 1939-1953, I, p. 263).

200. Pour la formulation de cette idée clé, connue comme une première version du principe d'inertie, Spinoza s'est probablement inspiré de Hobbes, car ce passage ressemble au *De corpore* à la fois par son contenu, par sa structure et par son vocabulaire. Hobbes écrit au § 19 : « Ce qui est au repos sera toujours au repos, sauf s'il est mû par une chose extérieure [...] » (*ibid.*). Immédiatement après, les deux auteurs illustrent leur conception par un exemple. « Car supposons qu'un corps fini existe et soit au repos [...] » (*ibid.*). Ensuite, ils traitent tous deux de la persistance du mouvement : « De la même manière, tout ce qui est en mouvement le sera toujours, sauf s'il rencontre un autre corps qui cause son repos [...] » (*ibid.*). Un autre indice

que Hobbes est ici la référence de Spinoza tient au fait qu'aucun des deux auteurs n'inclut la direction rectiligne du mouvement, alors qu'il s'agit d'un élément essentiel de la version de Descartes dans les *Principes*, que Spinoza suivait fidèlement dans les PPC. Une autre différence importante avec Descartes est que les conceptions de Hobbes comme de Spinoza excluent toute cause immatérielle de mouvement ou de repos d'un corps.

201. Malgré la sympathie qu'il déclare en 1674 pour Épicure, Démocrite et Lucrèce (lettre 56, § 11, *Corr.*, p. 313), les corps simples de Spinoza diffèrent des traditions atomistes sur deux points importants. D'abord, ils n'évoluent pas dans le vide, concept que Spinoza rejette sans ambiguïté (voir 1p15s[6], p. 91, et note 61). De plus, dans la doctrine épicurienne, les atomes ont la propriété intrinsèque de pouvoir modifier spontanément leurs mouvements. Cette « déviation » (*clinamen*) a été introduite afin de donner un fondement physique au libre arbitre – que Spinoza rejette également – et d'éloigner l'idée que les êtres humains et les vivants en général, uniquement composés d'atomes comme toutes choses dans l'univers, puissent être « esclaves » des autres corps et des lois de la nature (Lucrèce, *De natura rerum*, II, v. 284-293).

202. Cette numérotation du troisième axiome de l'abrégé de physique ne tient pas compte des deux précédents. Cette anomalie, d'apparence négligeable, révèle une tension entre les énoncés, que Spinoza veut enchaîner le plus rapidement possible, et les contraintes de l'écriture géométrique. P.-F. Moreau fait également observer que dans le manuscrit V, « le titre Demonstratio manque dans les lemmes 1, 5, 6 et 7, et le texte continue sans interruption » (Moreau 2020, p. 535). En réalité, cette remarque doit être inversée : *aucune* démonstration ne devrait être associée à un lemme, dont le propre est d'être posé comme un point de départ et non démontré.

203. Selon Aristote (*Du ciel*), tous les corps se déplacent spontanément vers leur lieu naturel. Or il existe différents types de mouvement naturel, car la direction d'un mouvement est déterminée par les éléments (du moins dans la sphère sublunaire). Comme le modèle est géocentrique, cette direction est le centre de l'univers pour les éléments terre et eau. Le lieu naturel de l'eau, cependant, est une couche concentrique autour de la Terre, du fait que la Terre est plus lourde et coule dans l'eau. De même, le lieu naturel de l'air est une sphère concentrique entourant celle de l'eau, car les bulles d'air

remontent dans l'eau. Enfin, le lieu naturel du feu est plus haut que celui de l'air, mais il reste en dessous de la sphère céleste portant la Lune. En revanche, selon la « nouvelle physique » galiléo-cartésienne, le mouvement d'une partie de matière universelle (ou corps) n'est plus déterminé par une cause finale, autrement dit est un mouvement aveugle. Selon Galilée, un corps est un fragment de matière et la « gravité » une propriété inhérente à la matière (Galilée 1980, p. 94). Ainsi, tous les corps deviennent des corps lourds qui tendent à tomber vers le bas au centre de la Terre. Par contraste, Descartes puis Spinoza soutiennent que lorsqu'un corps est mis en mouvement par une cause externe, la direction de son mouvement est également déterminée par cette cause externe. Plus précisément, Descartes a posé comme « seconde loi de la nature » que « tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite » (*Principes*, II 25, AT IX-2 85).

204. Si l'on souhaite interpréter les *corpora simplicissima* comme des corpuscules, il y a deux manières de le faire. Dans une interprétation réaliste, les corps les plus simples doivent se concevoir comme des éléments de construction physiques. Ils seraient des modes réels, atomes de matière de l'attribut étendue, parties constitutives des corps composés (voir le corollaire du lemme 3). De fait, Spinoza se réfère aux lemmes concernant les *corpora simplicissima* lorsqu'il traite de phénomènes corporels naturels, par exemple dans 2p24d, p. 257, et 3p51d, p. 463, et la démonstration du lemme 3 s'appuie des propositions (dont 1p28) traitant de choses réellement existantes, mais on peut aussi interpréter ces atomes de manière constructiviste, non comme des corps réels mais comme des « auxiliaires de l'imagination ». À l'appui de cette lecture, les textes de 1p15s et de la « lettre sur l'infini » (lettre 12, *Corr.*, p. 95-103) soulignent que la substance n'est pas composée de parties réellement distinctes. Néanmoins, ces remarques concernent la substance en tant que telle, donc indivisible ; elles n'excluent pas que, conçue sous l'attribut étendue, *modalement*, la substance corporelle puisse être composée de corpuscules. Au reste, on doit retenir que Spinoza ne se demande pas si ces atomes sont sécables ou divisibles à l'infini, mais comment ils composent des individus plus complexes. On pourrait dire en somme que Spinoza conçoit les corps les plus simples comme des quantités pures de mouvement et de repos. De plus, ces quantités n'ont pas une valeur absolue, car elles expriment la relation des uns aux autres, ce qui fait que les corps ne sont rien d'autre que des rapports, et des

rapports de rapports, toujours relatifs les uns aux autres, modifications en nombre infini d'une substance unique.

Définition [205]

Quand un certain nombre de corps, de grandeurs égales ou différentes, sont contraints par les autres à s'appuyer les unes sur les autres, ou bien, s'ils se meuvent à des degrés de vitesse égaux ou différents, à se communiquer leurs mouvements entre eux selon un certain rapport précis, nous dirons que ces corps sont unis entre eux, et qu'ils composent tous à la fois un seul corps, autrement dit un seul individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps [206].

NOTES

205. **Structure.** Comme annoncé, Spinoza passe ici à l'étude des corps composés, définis comme « individus », en développant surtout le large spectre des modifications qui ne changent pas leur nature (lemmes 4 à 7).

206. Cette définition contraste avec deux autres, celle donnée précédemment, purement métaphysique, en lien avec la substance (2d1) et celle qui tiendrait compte des corps environnants considérés comme au repos (que Spinoza donne dans PPC II, définition 8, *Œuvres* I-2, p. 279). Ici, le texte met en avant la notion de « rapport » (*ratio*) (voir aussi lettre 32, *Corr.*, p. 207-208). De plus, avec l'expression « contraints par les autres », Spinoza indique que la relation engendrant un nouveau corps a une cause distincte des parties du corps qui participent mutuellement à la nouvelle relation (la différence est plus marquée dans la version néerlandaise : *van anderen geparst en gedwongen worden*).

Axiome 3

À proportion que les surfaces des parties d'un individu, autrement dit d'un corps composé, qui s'appuient les unes sur les autres sont plus grandes ou plus petites, il est plus ou moins facile ou difficile de les contraindre à changer de place, et par conséquent, on peut plus ou moins facilement ou difficilement faire prendre à l'individu une figure différente. C'est de là que j'appellerai *solides* les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres sur de grandes surfaces, *mous* ceux dont les parties s'appuient sur de petites surfaces, et enfin *fluides* ceux dont les parties se meuvent les unes dans les autres.

Lemme 4

Si d'un corps composé de plusieurs corps, autrement dit d'un individu, certains corps sont séparés, et qu'en même temps d'autres de même nature les remplacent en même nombre, l'individu conservera sa nature comme auparavant, sans aucun changement de forme.

Démonstration

En effet, les corps ne se distinguent pas sous le rapport de la substance (*par le lemme 1*). Or, ce qui constitue la forme d'un individu consiste dans une union de corps (*par la définition précédente*) ; et celle-ci est conservée (*par hypothèse*), même si un changement continuel de corps a lieu. Donc, l'individu conservera sa nature, tant sous le rapport de la substance que sous celui du mode, comme auparavant. C. Q. F. D.

Lemme 5

Si les parties qui composent un individu deviennent plus grandes ou plus petites, et néanmoins dans une mesure telle qu'elles conservent toutes entre elles la même proportion entre mouvement et repos qu'auparavant, l'individu lui aussi conservera sa nature comme auparavant, sans aucun changement de forme.

Démonstration

C’est la même que celle du lemme précédent.

Lemme 6

Si certains corps composant un individu sont contraints de détourner le mouvement qu’ils ont d’une partie vers une autre, mais de telle sorte qu’ils puissent continuer leurs mouvements et se les communiquer les uns aux autres selon le même rapport qu’auparavant, l’individu conservera également sa nature, sans aucun changement de forme.

Démonstration

C’est évident par soi. En effet, on suppose qu’il conserve tout ce qui, avons-nous dit dans sa définition, constitue sa forme[207].

Lemme 7

De plus, un individu ainsi composé conserve sa nature, soit qu’il se meuve tout entier, soit qu’il repose, soit qu’il se meuve vers telle ou telle partie, pourvu que chaque partie conserve son mouvement et qu’elle le communique aux autres comme avant.

Démonstration

Cela est évident par sa définition, qu’on verra avant le lemme 4.

Scolie

Nous voyons donc, avec tout cela, sous quel rapport un individu composé peut être affecté selon un grand nombre de modes tout en conservant néanmoins sa nature.

Mais nous avons conçu jusqu’ici l’individu seulement composé de corps qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c’est-à-dire composé des corps les plus simples. Maintenant, si nous en concevons un autre, composé de plusieurs individus de diverses natures, nous trouverons qu’il peut encore être affecté selon plusieurs autres modes, tout en conservant néanmoins sa nature. En effet, puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, chacune pourra donc (*par le lemme précédent*), sans aucun changement de nature, se mouvoir tantôt plus

lentement, tantôt plus rapidement, et par conséquent communiquer ses mouvements aux autres plus rapidement ou plus lentement.

De plus, si nous concevons un troisième genre d'individus, composé de ceux du second, nous trouverons qu'il peut encore être affecté selon beaucoup plus d'autres modes, sans aucun changement de sa forme. Et si nous continuons de la sorte à l'infini, nous concevrons facilement que la nature tout entière est un seul individu [208] dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient selon une infinité de modes, sans aucun changement de l'individu tout entier [209]. Et cela, si mon intention avait été de traiter du corps en bonne et due forme, j'aurais dû l'expliquer et le démontrer avec plus de détail. Mais, je l'ai déjà dit, c'est autre chose que je veux, et je n'ai présenté tout cela qu'à cause du fait que je peux facilement en déduire ce que je me suis proposé de démontrer.

NOTES

207. Ici comme dans les lemmes 4, 5 et 6, Spinoza emploie le terme « forme », mais on doit se garder de le comprendre au sens de la notion aristotélicienne d'une forme façonnant la matière. Comme beaucoup d'autres philosophes modernes (Descartes, Hobbes, Boyle, Locke…), Spinoza rejette « la puérile et inepte doctrine des formes substantielles » (lettre 13, § 3, *Corr.*, p. 107). S'il emploie le terme ici, c'est afin de tenir compte de la grande plasticité des corps composés, qui ne sont pas les éléments d'une matière inerte, qui resteraient statiques et clos, seulement *susceptibles* de subir des changements. Au contraire, les lemmes 4, 5, 6 et 7 montrent que presque tout peut et doit leur arriver, tant qu'un certain rapport réciproque de mouvement et de repos est respecté : des pièces peuvent être substituées (4), diminuer ou croître (5), changer la direction de leurs mouvements (6). Comme annoncé dans 2p13s, Spinoza se sert du corps humain comme d'un paradigme pour tous les corps ; or le postulat 4 souligne qu'un corps humain doit être renouvelé continuellement par d'autres corps pour perpétuer son existence. Par conséquent, pour Spinoza, le corps individuel – quel qu'il soit – n'est pas une entité fermée. Au contraire, il se caractérise par une ouverture fondamentale vers le monde extérieur. Il faut donc comprendre le terme « forme » comme synonyme de « nature », à condition d'admettre que le corps d'un homme ou d'un lit ne disposent d'aucune « nature humaine » ou d'« idée de lit » prédéfinies. Le terme « forme » a donc l'avantage d'assouplir la notion de nature ou d'essence, que l'on associe couramment à quelque chose d'immuable.

208. Ici, Spinoza n'écrit pas que la nature elle-même est seulement un corps, car la nature est absolument infinie, alors qu'un corps se définit comme un « mode déterminé » (2def1). De plus, les corps eux-mêmes peuvent changer d'un grand nombre de façons (c'est d'ailleurs seulement en ce sens qu'ils sont dits « finis », selon 1d2), alors que la nature dans son ensemble ne peut pas changer, dès lors que la cause d'un changement est toujours externe et qu'il n'y a rien d'extérieur à la nature (lettre 81, § 2, *Corr.*, p. 385). Voilà pourquoi, en définitive, « tout corps, en tant que modification existant selon un certain mode, doit se considérer comme une partie de l'Univers entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps » (lettre 32, § 5, *Corr.*, p. 209).

209. La conception de l'univers comme un seul individu animé est explicitement défendue par Averroès dans *Destructio destructionum* (disp. III, in Zedler 1961, p. 199), dans un passage que Léon l'Hébreu reprend presque littéralement : « L'univers tout entier est un individu, c'est-à-dire comme une personne, et chacun des êtres spirituels et corporels, éternels et corruptibles, est membre et partie de ce grand individu » (*Dialoghi d'amore*, Leone Ebreo 2008, p. 157). Il faut souligner qu'avec l'invention du microscope, cette extension de la vie dans un univers infiniment animé se tourne également vers l'infiniment petit. Kerckrinck écrit : « Merveilleuse est la nature dans ses œuvres, et plus admirable encore le Seigneur de la nature. Il a créé les corps de telle sorte que, se dépassant l'un l'autre en grandeur à l'infini, aucun intellect ne peut saisir s'il y a une limite à leur grandeur, ni ce qu'elle est, ni où elle est ; de même, si tu descends vers le plus petit, tu ne trouveras jamais où t'arrêter, car nous avons trouvé là des animaux qui échappent, non seulement aux regards des yeux, mais même à la puissance de l'imagination [...] » (*Spicilegium anatomicum*, obs. 93, Kerckinck 1670, p. 178-179).

Postulats

1. Le corps humain se compose d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse), dont chacun est très composé [210].

2. Parmi les individus dont le corps humain est composé, certains sont fluides, certains mous, d'autres enfin durs [211].

3. Les individus qui composent le corps humain, et partant de là le corps humain lui-même, sont affectés par les corps extérieurs selon un très grand nombre de modes [212].

4. Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps, par lesquels il est continuellement pour ainsi dire engendré à nouveau [213].

5. Quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à en frapper souvent une autre, molle, elle en change la surface et y imprime comme certaines traces du corps extérieur qui la pousse [214].

6. Le corps humain peut mouvoir les corps extérieurs selon un très grand nombre de modes et les disposer selon un très grand nombre de modes.

210. L'idée que le corps humain se compose de plusieurs organismes est liée à l'usage du microscope (voir note 189). En particulier, un livre de Jan Swammerdam, intitulé *Historia Insectorum Generalis, ofte Algemeene Verhandeling van de Bloedeloose Dierkens* (« Histoire générale des insectes, ou traité général des animaux sanguins », Swammerdam 1669 ; voir ill. 2, p. 146), résume le fait que les vers étaient considérés comme des organismes dépourvus de sang et qui, pour survivre, avaient besoin de sang extérieur. Cette idée est cohérente avec le postulat 4. L'un de ces vers, connu comme la grande douve du foie (*Fasciola hepatica*) était un parasite fréquent chez les herbivores. Par ailleurs, les vers intestinaux courants chez les enfants ou les animaux domestiques – chiens, chats – étaient parfaitement étudiés (voir par ex. Kerckrinck 1670, obs. 79, p. 154). Kerckrinck renchérit : « Et qui sait s'il ne faut pas, dans ces petits animaux, concevoir des parties, par exemple des yeux, un foie, etc., et dans celles-ci des veines, des artères, des nerfs. J'insiste ! Qui sait s'ils n'ont pas eux-mêmes des vers, dans lesquels il faudrait à leur tour comprendre la même chose ? Oh admirable nature de la nature ! » (*ibid*., obs. 93, p. 179).

211. Spinoza se limite ici aux catégories médicales des anatomistes, donc oublie l'état gazeux. Pourtant, le baromètre de Torricelli et la pompe à vide de Boyle avaient fait des gaz un sujet d'actualité dans les débats scientifiques. Le mot même avait été récemment inventé par l'alchimiste Jan Baptista Van Helmont (1579-1644) à partir du mot flamand « gaz » qui traduit le grec « chaos ». Spinoza montre qu'il sait, par ses commentaires sur l'expérience de réintégration, qu'il existe différents gaz et qu'ils jouent un rôle dans le corps humain (lettre 6, § 3-4, *Corr*., p. 63-64).

212. Voir note 199.

213. Ces changements et transferts, nécessaires ou non, constituent une conception mécaniste du métabolisme, surtout dans le cas où la persistance d'un corps est conditionnée à un renouvellement permanent de ses constituants. En ce sens, on pourrait dire que Spinoza conçoit tous les corps composés comme des corps vivants (Jonas 1965), d'autant qu'il affirme, dans les *Pensées métaphysiques*, préférer une définition très large de la vie plutôt qu'une définition étroite où seuls les humains seraient vraiment vivants (CM II 6, *Œuvres* I-2, p. 368). Par ailleurs, le vocabulaire de la

« régénération » engage des questions d'ordre théologique que Spinoza traite plus loin. Voir note 227.

214. Ce postulat donne une définition génétique des « traces » (*vestigia*) imprimées dans le corps, qui joueront un rôle crucial pour concevoir la mémoire (2p18s). Spinoza recourt ici au modèle cartésien de l'empreinte mémorielle, défendu par Descartes dans *De l'homme*, publié à titre posthume et traduit du français en latin en 1662. Ce texte engendra une violente querelle parmi les cartésiens de Leyde, dans laquelle Meyer et Spinoza furent impliqués contre le traducteur, Florentius Schuyl (voir lettre 15, § 4, *Corr.*, p. 119, et Klever 1993). Selon Descartes, les images des choses s'impriment sur la glande pinéale, « ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte que par leur moyen les idées, qui ont été autrefois sur [la glande pinéale], s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise. Et c'est en quoi consiste la mémoire » (AT XI-2 174-177). Sténon, lui aussi engagé dans la querelle, souligne le caractère purement spéculatif et empiriquement faux de ce modèle cérébral (*Discours sur l'anatomie du cerveau*, 1669). Cela explique la grande abstraction de ce postulat : Spinoza maintient le modèle de l'empreinte en s'abstenant prudemment d'indiquer à quel organe il pourrait s'appliquer. Par là, Spinoza se contente de rejetter une approche qui serait purement mentaliste de la mémoire.

Proposition 14

L'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé selon un plus grand nombre de modes[215].

Démonstration

En effet, le corps humain (*par les postulats 3 et 6*), est affecté selon un très grand nombre de modes par les corps extérieurs, et il est disposé à affecter les corps extérieurs selon un très grand nombre de modes. Or tout ce qui arrive dans le corps humain, l'esprit humain doit le percevoir (*par la proposition 12 de cette partie*). Donc l'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte, etc. C. Q. F. D.

NOTES

215. Cette formule exprime le rapport fondamental entre corps et esprit chez Spinoza : bien qu'ils soient incommensurables, donc sans aucune relation entre eux du fait de l'exclusivité des attributs (2p6, p. 191), ils désignent également une même chose du fait de l'unité de la substance (2p7, p. 193) ; et comme toute chose singulière est une relation (voir 1p25c, p. 127 et 2p13s[APh]a2, p. 221), le « rapport » entre deux relations s'exprime comme une *proportion*.

Proposition 15

L'idée qui constitue l'être formel de l'esprit humain n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées [216].

Démonstration

L'idée qui constitue l'être formel de l'esprit humain est l'idée du corps (*par la proposition 13*), lequel est composé d'un très grand nombre d'individus à leur tour très composés (*par le postulat 1*). Or, de chaque individu composant le corps, il y a nécessairement l'idée en Dieu (*par le corollaire de la proposition 8*). Donc l'idée du corps humain est composée des très nombreuses idées des parties qui le composent (*par la proposition 7*) [217]. C. Q. F. D.

*

NOTES

216. Cette proposition formule le critère que Spinoza se proposait de dégager dans 2p13s : la spécificité des humains vient de la très grande composition de leurs idées. Ainsi, contrairement à la tradition aristotelicienne, Spinoza ne fait pas de distinction entre les vivants en fonction de la nature de leur âme (voir note 194), mais seulement de la complexité de leurs rapports, et il ne place pas les humains dans un régime d'excellence ou d'exception, comme on le fait traditionnellement dans une « échelle des êtres » (*scala naturæ*). Au contraire, l'être humain devient ici le modèle à partir duquel sont conçus tous les individus existants (y compris les minéraux, etc.). Cette conception de la composition est l'une des plus éloignées qu'on puisse imaginer de la composition du corps humain telle que la conçoit, par exemple, l'anatomiste Vésale dans son *De humani corporis fabrica* (voir Canguilhem 1991).

217. Cette considération sur la composition proportionnelle de l'esprit et du corps contraste avec Descartes, qui écrit dans la sixième méditation : « il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelque autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit » (AT VII 86-87). Selon Descartes, le fait que l'esprit soit simple et le corps très composé est l'une des preuves de leur différence réelle.

Proposition 16[218]

L'idée d'un mode quelconque dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper à la fois la nature du corps humain et la nature du corps extérieur.

Démonstration

En effet, tous les modes dont un corps quelconque est affecté suivent à la fois de la nature du corps affecté et de la nature du corps affectant (*par l'axiome 1 après le corollaire du lemme 3*). Voilà pourquoi leur idée (*par l'axiome 4, partie 1*) enveloppera nécessairement la nature de l'un et l'autre corps. Et partant de là, l'idée de chaque mode dont le corps humain est affecté par un corps extérieur enveloppe la nature du corps humain et celle du corps extérieur. C. Q. F. D.

Corollaire 1

De là, il suit, premièrement, que l'esprit humain perçoit la nature d'un très grand nombre de corps en même temps que la nature de son propre corps.

Corollaire 2

Il suit, deuxièmement, que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs ; ce que j'ai expliqué dans l'appendice de la première partie par de multiples exemples.

NOTES

218. **Structure.** Dans les propositions 2p16 à 2p31, le texte étudie les idées confuses qui composent l'esprit humain. Spinoza met d'abord en place trois mécanismes – la perception (2p16), la fiction (2p17) et la mémoire (2p18), qu'il rassemble ensuite sous le terme générique « imagination » – puis isole quatre difficultés liées aux idées que nous avons de notre propre corps (2p19), de notre propre esprit (2p20 à 2p23), des choses qui sont hors de nous (2p24 à 2p26), et même de la différence entre ce qui nous est propre ou étranger (2p27 à 2p31). Ces quatre difficultés tournoient autour du concept d'affections au pluriel : nos affections sont les seules choses dont nous ayons idée, et elles sont confuses par définition. Cette description de la pensée humaine est originale en ceci qu'elle ne présume aucune intériorité, aucune intimité, aucune subjectivité qui seraient acquises par principe aux individus humains. On n'apprend à être et à se connaître que par les affections. Cela est cohérent avec la première partie, où Dieu lui-même n'a rien d'autre à connaître que ses affections.

Proposition 17

Si le corps humain est affecté selon un mode qui enveloppe la nature d'un certain corps extérieur, l'esprit humain contemplera le même corps extérieur comme existant en acte, ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que le corps soit affecté d'un affect[219] *qui exclue l'existence ou la présence de ce même corps extérieur.*

Démonstration

C'est évident. Car aussi longtemps que le corps humain est ainsi affecté, aussi longtemps l'esprit humain contemplera cet affect[220] du corps (*par la proposition 12 de cette partie*) ; c'est-à-dire qu'il aura une idée d'un mode existant en acte qui enveloppe la nature du corps extérieur, c'est-à-dire une idée qui n'exclut pas, mais pose l'existence ou la présence de la nature du corps extérieur (*par la proposition précédente*). Et partant de là, l'esprit contemplera le corps extérieur comme existant en acte ou présent (*par le corollaire 1 de la proposition précédente*), jusqu'à ce que le corps soit affecté, etc. C. Q. F. D.

Corollaire

Les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été une fois affecté, l'esprit pourra néanmoins les contempler comme présents s'ils n'existent pas ou ne sont pas présents[221].

Démonstration

Pendant que des corps extérieurs déterminent des parties fluides du corps humain à frapper souvent des parties molles, elles en changent les surfaces (*par le postulat 5*) ; d'où il arrive que ces parties fluides sont réfléchies selon un autre mode qu'elles n'en avaient l'habitude auparavant, et que même plus tard, rencontrant dans leur mouvement spontané ces nouvelles surfaces, elles sont réfléchies selon le même mode que lorsqu'elles ont été poussées vers ces surfaces par les corps extérieurs (*voir l'axiome 2 après le corollaire du lemme 3*). Par conséquent, le corps humain, pendant qu'ainsi réfléchies elles continuent de se mouvoir, est affecté par elles selon le même

mode, auquel l'esprit pensera de nouveau (*par la proposition 12 de cette partie*) ; c'est-à-dire que l'esprit contemplera de nouveau le corps extérieur comme présent (*par la proposition 17 de cette partie*) ; et cela, chaque fois que des parties fluides du corps humain rencontreront ces mêmes surfaces dans leur mouvement spontané. Voilà pourquoi, même si les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été une fois affecté n'existent pas, l'esprit les contemplera néanmoins comme présents, chaque fois que cette action du corps se répétera. C. Q. F. D.

Scolie

Nous voyons par là comment il peut se faire que, les choses qui ne sont pas, nous les contemplions comme présentes, comme il arrive souvent. Et il peut se faire que cela arrive par d'autres causes ; mais à moi, il me suffit ici d'en avoir montré une seule, par laquelle je puisse expliquer la chose comme si je l'avais montrée par sa vraie cause[222]. Je ne crois pourtant pas m'être égaré si loin de la vraie, puisque tous les postulats que j'ai proposés ne contiennent presque rien qui ne soit établi par l'expérience, dont il ne nous est pas permis de douter, dès lors que nous avons montré que le corps humain existe à proportion que nous le sentons[223] (*voir le corollaire après la proposition 13*).

De plus (*à partir du corollaire précédent et du corollaire 2 de la proposition 16*), nous comprenons clairement la différence qu'il y a entre l'idée, par exemple, de Pierre qui constitue l'essence de l'esprit de Pierre, et l'idée de Pierre qui est dans un autre homme, disons Paul. En effet, l'une explique directement l'essence du corps de Pierre, et n'enveloppe l'existence qu'aussi longtemps que Pierre existe ; l'autre, en revanche, indique plutôt la constitution du corps de Paul que la nature de Pierre, et ainsi, tant que dure cette constitution du corps de Paul, l'esprit de Paul contemplera Pierre, même s'il n'existe pas, comme lui étant présent. Et donc, pour conserver les mots courants, les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présents, nous les appellerons les images des choses, même si elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et lorsque l'esprit contemple les corps sous ce rapport, nous dirons qu'il imagine.

Et ici, pour commencer à indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais vous faire observer que les imaginations de l'esprit, regardées en elles-mêmes, ne contiennent aucune erreur, autrement dit que l'esprit ne fait pas erreur parce

qu'il les imagine, mais seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine comme lui étant présentes. Car si l'esprit, pendant qu'il imagine des choses qui n'existent pas comme lui étant présentes, savait en même temps que ces choses en réalité n'existent pas, il attribuerait cette puissance d'imaginer, à coup sûr, à une vertu de sa nature, et non à un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (*par la définition 7, partie 1*) si cette faculté d'imaginer de l'esprit était libre[224].

NOTES

219. Ici et dans la première phrase de la démonstration, *affectu* apparaît dans le manuscrit V et dans les OP en lieu et place d'*affectionis*, ce qui déforme le texte cité (2p12). Il y a trois manières d'interpréter cette anomalie : 1. Si l'on compare cette formulation avec 2p12, il s'agit clairement d'une *erreur*. 2. À considérer plus loin le texte de 5p7d qui reprend et cite littéralement la présente formulation de 2p17, on peut aussi la lire comme l'*anticipation* d'un concept développé entre-temps dans la troisième partie, d'autant que la notion d'affect permet de rendre compte d'un conflit entre des perceptions d'intensité différente. 3. À la lecture attentive de 5p7d, on peut émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'une *correction rétroactive* liée à l'usage de 2p17 dans 5p7d (pour plus de détails, voir note 791 et note 731). Lors d'une première lecture, il semble donc plus simple et plus clair de remplacer mentalement ici « affect » par « affection ». Au reste, Spinoza – pour une fois – est d'accord avec Geulincx : « Il y a peu de différence en vérité entre les sensations et les passions » (*Éthique*, IV, Intro., Geulincx 2006, p. 109). Geulincx développe abondamment ce point.

220. Voir note précédente.

221. Cette conception de la force d'imaginer renvoie à la manière dont nous concevons aujourd'hui une hallucination – terme dont le sens a complètement changé suite à la publication par Johann Müller du livre *Des manifestations visuelles fantastiques* (en allemand, 1826), fondement de la nouvelle physiologie spéculative et de la physiopathologie des hallucinations au XIXe siècle (Berrios 2005). Or Müller s'y réfère plusieurs fois à Spinoza, citant l'*Éthique* et la lettre à Pieter Balling (lettre 17, *Corr.*, p. 123 et suiv.), ce qu'il fait encore dans *Des manifestations* et dans son immense *Manuel de physiologie* (1837-1840). Pour en savoir plus, voir Walther 2018, p. 465-466.

222. Cette prudence est indispensable à Spinoza, car les recherches d'anatomie où il accompagne Sténon pendant l'année 1661 ont retiré à la précédente démonstration toute valeur expérimentale (voir Sténon 2009, notes 134 et 193). Surtout, cette remarque est fondamentale pour saisir la manière subtile dont Descartes et Spinoza (en ceci, assez isolés parmi les cartésiens) conçoivent la vérité de leurs propositions. En effet, lorsque les principes de leurs modélisations respectent les critères requis par l'intellect,

celles-ci deviennent indubitables ; mais cela n'implique pas que les modèles décrivent exactement ce qui se passe dans la nature. En l'occurrence, la phrase de Spinoza évoque ce passage de Descartes : « Je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits » (*Principes*, IV 204, AT IX 322). Cette apparente désinvolture est pourtant l'effet d'une réelle modestie. « J'avoue, écrit Descartes, que la puissance de la Nature est si ample et si vaste, et que les principes [que j'ai trouvés] sont si simples et généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons » (*Discours de la méthode*, VI, AT VI 64-65). Cette dernière observation trouve son origine lointaine dans le goût des épicuriens pour les explications multiples, comme celles que donne Lucrèce pour les variations dans la forme de la lune (*De natura rerum*, V, v. 705-750).

223. Cet appel à la sensation, ou plus précisément à l'expérience du corps perçu, signale le rapport complexe de Spinoza à l'expérience. En général, il s'en méfie encore plus que l'Anglais Francis Bacon, qui avait opposé l'expérience vague (*experientia vaga*) à l'expérimentation (*experimentum*), reprochant aux chimistes leur manque de rigueur : « d'un petit nombre d'expériences faites à l'aide de leurs fourneaux, ils ont bâti je ne sais quelle philosophie toute fantastique, et qui n'embrasse qu'un objet très limité » (*Novum Organum*, I, aph. 54). Lorsque Spinoza reçoit par courrier les *Physiological Essays* (1661) où Robert Boyle, voulant démontrer la supériorité de la philosophie corpusculaire, réalise et interprète l'expérience de réintégration du nitre conçue par l'alchimiste allemand R. Glauber (1604-1670), il répond que ce genre d'expériences est inutile : « cela ne pourra jamais être prouvé par des expériences, ni chimiques ni autres, mais bien par la seule raison et par le calcul » (lettre 6, § 21, *Corr.*, p. 70). En particulier, il considère qu'un mouvement est souvent trop lent ou trop rapide pour être observé (voir Buyse 2020a). Mais cela ne retire pas toute valeur à l'observation. « L'expérience, résume Spinoza à l'adresse de Simon De Vries, n'enseigne l'essence d'aucune chose. Ce qu'elle peut très bien faire, au contraire, est de déterminer notre esprit à ne penser qu'à certaines essences des choses » (lettre 10, § 1, *Corr.*, p. 88). Pour une étude générale de la question, voir Moreau 1994.

224. Cette remarque, principalement tournée vers une théorie de la perception et de l'illusion des sens, jette également un éclairage important sur la conception de la prophétie que Spinoza développe dans le TTP (*Œuvres* III-1, p. 78 et suiv.). En effet, la capacité d'imaginer des choses inexistantes, d'accueillir une connaissance adéquate de Dieu au moyen de mots et d'images, et enfin de la communiquer par ces moyens, peut être appelée « libre » dans la mesure où l'esprit comprend en quel sens les choses imaginées existent et n'existent pas. Autrement dit, la liberté de l'imagination dépend de la compréhension de la nature de l'imagination elle-même. À cette condition, l'imagination appliquée, par exemple, à la religion ou à la politique n'est pas seulement utile, mais puissante et vertueuse. En particulier, dès lors que selon Spinoza « personne n'a reçu de révélation de Dieu que par le secours de l'imagination » à l'exception du Christ (TTP, I, § 20, *Œuvres* III, p. 95), les prophètes dans les Écritures exercent leur puissance d'imaginer de façon vivante, mais leurs différentes imaginations ne peuvent être considérées comme libres que dans la mesure où ces prophètes connaissent la nature de l'imagination. Rien ne retient d'ailleurs le Christ lui-même, « à qui les décrets de Dieu qui conduisent les hommes au salut ont été révélés sans paroles et sans visions, mais d'une façon immédiate » (TTP, I, § 18, *Œuvres* III, p. 93), de représenter sa connaissance de Dieu de manière imaginative, c'est-à-dire par des figures et des paraboles. En ce sens, les mots « vertu » et « vice » sont employés ici en lien avec un degré de compréhension plus ou moins grand de l'imagination. Complétées plus loin par une réflexion sur le doute et la certitude imaginaires (voir 2p49s, p. 319, et la note 277), ces remarques valent comme des éléments d'une théorie de la fiction.

Proposition 18

Si le corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps en même temps, lorsque l'esprit, plus tard, en imaginera un, aussitôt il se souviendra aussi des autres.

Démonstration

Si l'esprit imagine un corps, la cause en est que le corps humain est affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur selon le même mode qu'il a été affecté lorsque certaines de ses parties ont été marquées par le corps extérieur lui-même (*par le corollaire précédent*). Or (*par hypothèse*) le corps fut disposé, à ce moment-là, de telle sorte que l'esprit imaginait deux corps en même temps. Donc, l'esprit imaginera à présent de nouveau deux corps en même temps, et lorsqu'il imaginera l'un, aussitôt il se souviendra aussi de l'autre. C. Q. F. D.

Scolie

Par là nous comprenons clairement ce qu'est la mémoire[225]. En effet, ce n'est rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées qui enveloppe la nature de choses qui sont hors du corps humain, ce qui se produit dans l'esprit selon l'ordre et enchaînement des affections du corps humain.

Je dis, premièrement, que c'est un enchaînement d'idées qui enveloppe seulement la nature de choses qui sont en dehors du corps humain, et pas d'idées qui expliquent la nature de ces mêmes choses ; car en réalité (*par la proposition 16*) ce sont des idées des affections du corps humain, qui enveloppent aussi bien sa nature que celle des corps extérieurs.

Je dis, deuxièmement, que cet enchaînement se fait selon l'ordre et enchaînement des affections du corps humain, pour le distinguer de l'enchaînement des idées qui se fait selon l'ordre de l'intellect, par lequel l'esprit perçoit les choses par leurs causes premières et qui est le même chez tous les hommes.

Par là, nous comprenons aussi clairement pourquoi l'esprit, à partir de la pensée d'une chose, passe aussitôt à la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première ; comme un Romain, par exemple, passe

aussitôt de la pensée du mot « *pomum* » à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé et n'a rien en commun avec lui, sinon que le corps de cet homme a été souvent affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot « *pomum* » au moment de voir le fruit même [226]. Et c'est ainsi que chacun tombera d'une pensée dans une autre, selon que l'habitude a ordonné les images des choses dans le corps de chacun. Car un soldat, par exemple, en voyant sur le sable les traces d'un cheval, tombera aussitôt de la pensée d'un cheval dans la pensée d'un cavalier, et de là dans la pensée de la guerre, etc. Mais un paysan tombera de la pensée d'un cheval dans la pensée d'une charrue, d'un champ, etc. Et c'est ainsi que chacun, selon qu'il a pris l'habitude d'associer et d'enchaîner les images des choses selon un mode ou l'autre, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre.

NOTES

225. Spinoza avait déjà abordé la mémoire par quelques observations intéressantes mais peu originales sur la mnémotechnie dans son premier ouvrage inachevé (TIE, § 81-83, *Œuvres* I, p. 117-119). Il y distingue également la mémoire de la réminiscence, c'est-à-dire du souvenir ; la différence subtile entre *memoria*, *reminiscentia* et *imaginatio* évoque selon Wolfson un passage d'Averroès – la *Paraphrase du De memoria et reminiscentia* d'Aristote – où Averroès, comme Spinoza dans le TIE, distingue la mémoire du souvenir par le fait que le souvenir n'est pas une expérience continue et n'est donc pas toujours présent dans la mémoire (voir Wolfson 1934, II, p. 80-90, et *Paraphrase…*, Venetiis, apud Juntas, 1574, vol. VI, pars II, f. 21r°). Quant au concept d'*imaginatio*, il faut toujours garder à l'esprit qu'il est ici synonyme de perception sensible, et qu'il ne s'agit donc pas seulement de la manière dont l'esprit projette une image relative à quelque chose qui n'est pas présent à nos sens : l'imagination ne correspond pas au sens contemporain de *fantaisie*. Il est donc légitime de dire que toute sensation est une imagination. Pour en savoir plus, voir Mignini 1981.

226. Spinoza insiste sur l'absence de lien nécessaire entre le mot « pomme » en latin et l'idée d'un fruit (sans aller dans le détail de la connaissance plus ou moins inadéquate que l'on a du ou des corps que l'on entend par ce fruit) : ce mot et cette idée ne sont liés que dans la mesure où la personne a été affectée par le fruit alors qu'elle entendait le mot. Cela peut être considéré comme l'esquisse d'une thèse sur la nature du langage, que prolongera l'analyse plus poussée de John Locke (*Essai sur l'entendement humain*, 1689, livre III), et qui s'oppose à la notion d'un langage naturel édénique ou prélapsarien (c'est-à-dire d'avant la Chute) où les mots, les sons et les caractères auraient ressemblé aux choses qu'ils représentent, réalisant une correspondance entre le mot et la chose. En particulier, le médecin anversois Johannes Goropius Becanus, dit Bécan (1519-1572), éditeur d'une excellente *Biblia polyglotta* (1569-1572), avait défendu l'idée que le néerlandais était une telle langue, car il aurait été en usage dans l'Éden et parlé par Adam (voir Krop 2016, p. 208-224). Cette conception du néerlandais a certainement joué un rôle important pour Lodewijk Meyer, très investi dans la promotion et le développement de la langue néerlandaise au point de superviser plusieurs éditions du dictionnaire

de Johan Hofman, le *Nederlandtsche Woorden-schat* (1654) et qui développe une profonde conception du langage (Meyer 2005). De plus, la notion de langage naturel en général était particulièrement chère à Comenius (1592-1670), important philosophe et pédagogue, membre actif du collège d'Amsterdam et dont les œuvres étaient connues dans les cercles auxquels Spinoza participait. Voir Kolakowski 1969 et Fix 1991, p. 51-53.

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

En effet, l'esprit humain est l'idée même, autrement dit la connaissance du corps humain (*par la proposition 13*), laquelle est en Dieu, du moins en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée de chose singulière (*par la proposition 9*) ; ou bien, puisque le corps humain a besoin d'un très grand nombre d'autres corps, par lesquels il est continuellement pour ainsi dire régénéré [227] (*par le postulat 4*), et que l'ordre et enchaînement des idées est le même que l'ordre et enchaînement des causes (*par la proposition 7*), cette idée sera en Dieu, en tant qu'on le considère affecté des idées d'un très grand nombre de choses singulières. C'est pourquoi Dieu a l'idée du corps humain, autrement dit connaît le corps humain, en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'autres idées, et non en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain ; c'est-à-dire (*par le corollaire de la proposition 11*) que l'esprit humain ne connaît pas le corps humain.

En revanche, les idées des affections du corps sont en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain, autrement dit l'esprit humain perçoit ces affections (*par la proposition 12*), et par conséquent perçoit le corps humain lui-même (*par la proposition 16*), et le perçoit comme existant en acte (*par la proposition 17*) ; c'est donc seulement dans cette proportion que l'esprit humain perçoit le corps humain lui-même. C. Q. F. D.

227. La notion de régénération, au sens d'un nouvel engendrement, n'est pas seulement une question médicale. En effet, l'alimentation du corps fait écho à des questions métaphysiques concernant la manière dont la puissance de Dieu maintient les choses dans l'existence, selon une théorie de la « création continuée » ou « création éternelle » (voir 1p24c, p. 125, et la note 71). À partir de là, la régénération rayonne en théologie vers des questions très diverses, aussi bien liturgiques (sur le rôle du baptême chrétien et de la renaissance spirituelle en général) que christologiques (sur le statut exact de la résurrection de Jésus, que Spinoza commente dans la lettre 73, § 4, *Corr.*, p. 362) et même dogmatiques (notamment sur la notion de résurrection des corps, sur laquelle Spinoza doit prendre position dans la lettre 75, § 6, *Corr.*, p. 368). Si Spinoza ne cesse d'attirer l'attention sur le terme « régénération », c'est que le concept d'une « vie nouvelle » est si répandu et si problématique qu'un philosophe ne peut pas l'éluder ; dans son interprétation, la régénération trouve son sens dans le perpétuel renouveau de la vie. Il revient sur ce point dans 4App27, p. 761, et dans 5p39s, p. 663, à lire avec les notes 593 et 787.

Proposition 20

De l'esprit humain il y a aussi une idée ou connaissance en Dieu, qui suit en Dieu selon le même mode, et se rapporte à Dieu selon le même mode que l'idée ou connaissance du corps humain.

DÉMONSTRATION

La pensée est un attribut de Dieu (*par la proposition 1*). Et partant de là, il y a en Dieu nécessairement aussi une idée de la pensée, aussi bien que de toutes ses affections (*par la proposition 3*), et par conséquent aussi de l'esprit humain (*par la proposition 11*).

Ensuite, qu'il y ait en Dieu cette idée ou connaissance de l'esprit, cela ne suit pas de Dieu en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est affecté d'une autre idée de chose singulière (*par la proposition 9*). Or l'ordre et enchaînement des idées est le même que l'ordre et enchaînement des causes (*par la proposition 7*). Donc cette idée ou connaissance de l'esprit suit en Dieu et se rapporte à Dieu selon le même mode que l'idée ou connaissance du corps. C. Q. F. D.

Proposition 21

Cette idée de l'esprit est unie à l'esprit selon le même mode que l'esprit lui-même est uni au corps [228].

Démonstration

L'esprit est uni au corps, nous l'avons montré, du fait que le corps est l'objet de l'esprit (*voir les propositions 12 et 13*). Et partant de là, l'idée de l'esprit doit pour la même raison être unie à son objet, c'est-à-dire à l'esprit lui-même, selon le même mode que l'esprit est uni au corps. C. Q. F. D.

Scolie

Cette proposition se comprend beaucoup plus clairement à partir de ce qu'on a dit dans le scolie de la proposition 7. Là, en effet, nous avons montré que l'idée du corps et le corps, c'est-à-dire l'esprit et le corps (*par la proposition 13*), sont un seul et même individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. Voilà pourquoi l'idée de l'esprit et l'esprit lui-même sont une seule et même chose, que l'on conçoit sous un seul et même attribut, à savoir celui de la pensée. J'insiste, l'idée de l'esprit et l'esprit lui-même se trouvent suivre en Dieu avec la même nécessité de la même puissance de penser. Car en réalité l'idée de l'esprit, c'est-à-dire l'idée d'une idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant qu'on la considère comme un mode de penser sans relation à l'objet. En effet, dès que quelqu'un sait quelque chose, il sait par là même qu'il le sait, et en même temps il sait qu'il sait qu'il sait, et ainsi à l'infini. Mais sur ce point, plus tard [229].

NOTES

228. Cette proposition est le pivot du mouvement démonstratif (2p20 à 2p23) concernant la *conscience* au sens de connaissance que l'esprit humain a de lui-même. La conscience n'y apparaît pas du tout comme réflexive, mais immédiatement associée à n'importe quel acte de penser, ce qui est conforme à la conception de Descartes (*Principes*, I 9, AT IX-2 28). Cette conscience non réflexive s'oppose à la conscience introspective qu'une longue tradition, d'abord stoïcienne puis devenue chrétienne avec saint Paul et saint Augustin, place au cœur de sa morale. Martin Luther (1483-1546), initiateur de la Réforme, distingue notamment la « conscience naturelle », en tant que connaissance que Dieu exige de nous sur nous-mêmes, de la « conscience chrétienne », qui consiste à se savoir justifié dans le Christ (voir Stępień 1980, p. 2). Par contraste, Descartes fait de la conscience une connaissance immédiate de l'esprit par lui-même, ce qui la rend non problématique car toujours donnée, et lui permet d'affirmer que l'esprit est la chose pour nous la plus facile à connaître (*Principes*, I 11, AT IX-2 29). Ici, Spinoza admet l'immédiateté de la conscience, mais il rétablit contre Descartes son caractère problématique, du fait de la nature extrêmement composée de l'esprit.

229. Voir 2p43s, p. 299 et suiv., avec les notes. Cette multiplication à l'infini achève d'enlever à la conscience de soi tout privilège ontologique. On pourrait dire qu'au lieu de se regarder lui-même comme un spectateur privilégié (selon la conception paulo-augustinienne de la conscience), l'esprit se diffracte à l'infini. Pourtant, il ne s'agit pas d'une dissolution dans le vague, telle qu'on la trouve chez Nicolas Malebranche, qui écrit par opposition à Descartes : « nous n'avons point d'idée claire de notre âme, mais seulement conscience ou sentiment intérieur ; […] ainsi nous la connaissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étendue » (*La Recherche de la vérité*, III, 7, t. I p. 255 et XIe Éclaircissement, t. III, Malebranche 1979, p. 98). Au contraire, Spinoza considère que cet effet de diffraction révèle la fermeté de l'idée que nous avons de nous-mêmes lorsque celle-ci est claire et intelligible – autrement dit, lorsqu'il s'agit de l'acte infini de comprendre qui définit l'intellect. La théorie de la conscience s'accomplit donc dans une distinction toujours plus ferme entre l'intellect (absolu et infini) et l'esprit (relatif à ses affections et modalement déterminé).

Proposition 22

L'esprit humain perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections.

Démonstration

Les idées des idées des affections suivent en Dieu selon le même mode, et se rapportent à Dieu selon le même mode que les idées des affections elles-mêmes ; ce qui se démontre selon le même mode que la proposition 20. Or les idées des affections du corps sont dans l'esprit humain (*par la proposition 12*), c'est-à-dire en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain (*par le corollaire de la proposition 11*). Donc les idées de ces idées seront en Dieu, en tant qu'il a la connaissance ou idée de l'esprit humain, c'est-à-dire qu'elles seront dans l'esprit humain lui-même (*par la proposition 21*), qui, de ce fait, perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi leurs idées. C. Q. F. D.

Proposition 23

L'esprit ne se connaît pas lui-même, sinon en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps.

DÉMONSTRATION

L'idée ou connaissance de l'esprit suit en Dieu selon le même mode, et se rapporte à Dieu selon le même mode que l'idée ou connaissance du corps (*par la proposition 20*). Or, puisque l'esprit humain ne connaît pas le corps humain lui-même (*par la proposition 19*), c'est-à-dire, puisque la connaissance du corps humain ne se rapporte pas à Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain (*par le corollaire de la proposition 11*), alors 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 partant de là l'esprit humain, en cela, ne se connaît pas lui-même (*par le même corollaire de la proposition 11*).

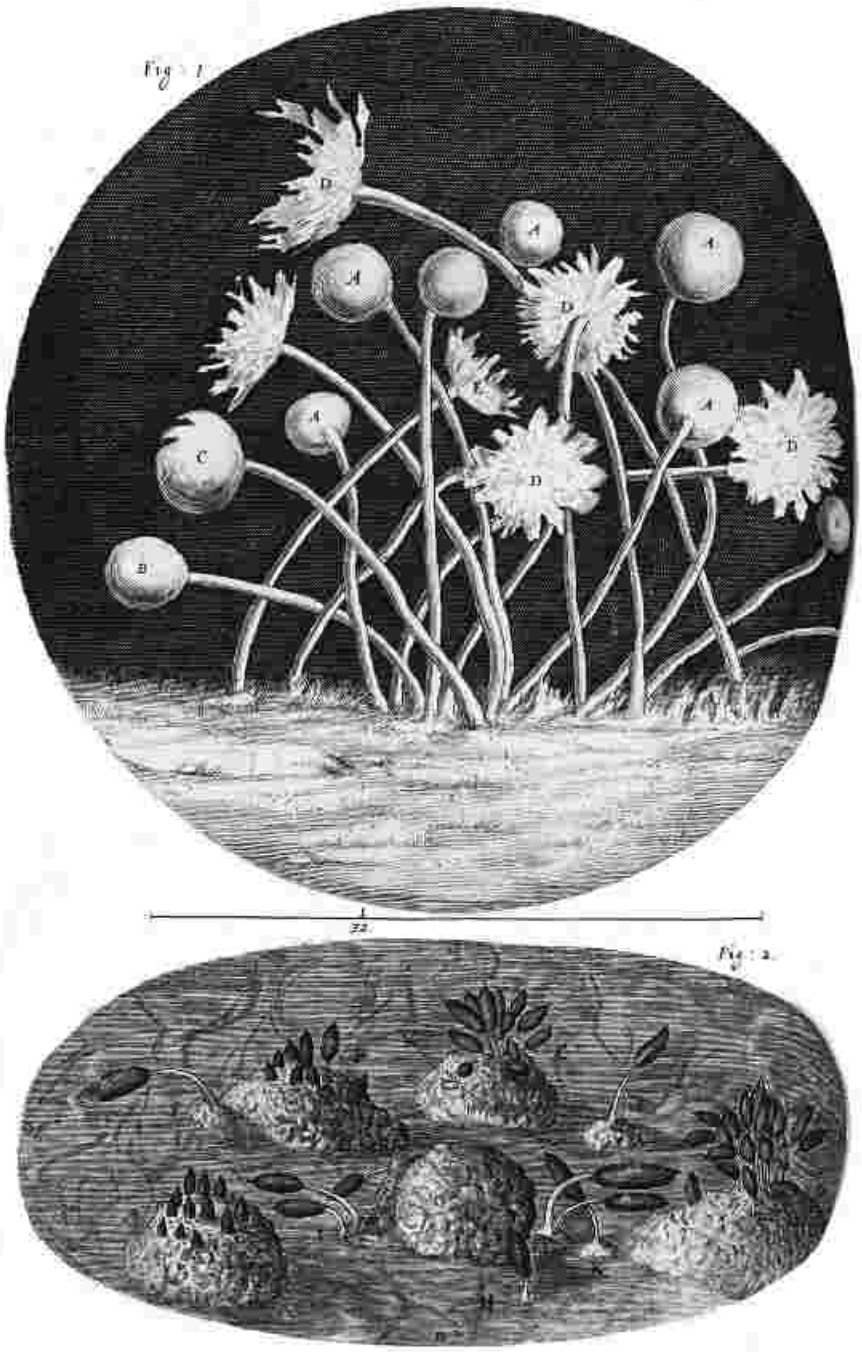


Illustration 4 : Robert Hooke, *Micrographia*, Londres, Martyn & Allestry, 1665.

Vivement recommandé à Spinoza par H. Oldenburg (lettre 25, § 3, in Spinoza, *Corr.*, p. 187), l'ouvrage de Hooke présente des planches de très grand format où les détails anatomiques d'une puce, des yeux de mouche, mais aussi d'êtres et de végétations invisibles à l'œil nu révèlent des beautés jusqu'alors inconnues aux humains. Voir notes 189, 209, 210.

Ensuite, les idées des affections dont le corps est affecté enveloppent la nature du corps humain lui-même (*par la proposition 16*), c'est-à-dire conviennent avec la nature de l'esprit (*par la proposition 13*). C'est pourquoi la connaissance de ces idées enveloppera nécessairement la connaissance de l'esprit. Or la connaissance de ces idées est dans l'esprit humain lui-même (*par la proposition précédente*). Donc c'est uniquement en cela 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 pas à l'essence du corps lui-même, sinon en tant qu'elles se communiquent entre elles leurs mouvements selon un certain rapport précis (*voir la définition après le corollaire du lemme 3*), et non en tant qu'on peut les considérer comme des individus sans rapport avec le corps humain. En effet, les parties du corps humain sont des individus très composés (*par le postulat 1*), dont les parties peuvent être séparées du corps humain tandis qu'il conserve lui-même intégralement sa nature et sa forme (*par le lemme 4*), et peuvent communiquer leurs mouvements à d'autres corps selon un autre rapport (*voir l'axiome 1 après le lemme 3*). Partant de là, l'idée ou connaissance de chaque partie sera en Dieu (*par la proposition 3*), et cela en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée de chose singulière (*par la proposition 9*), laquelle chose singulière est, dans l'ordre de la nature, antérieure à cette partie (*par la proposition 7*). On doit encore en dire autant de chaque partie de l'individu qui compose le corps humain lui-même ; partant de là, la connaissance de chaque partie composant le corps humain est en Dieu, en tant qu'il est affecté des idées d'un très grand nombre de choses, et non en tant qu'il a seulement l'idée du corps humain, c'est-à-dire l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain (*par la proposition 13*). Et partant (*par le corollaire de la proposition 11*), l'esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composant le corps humain. C. Q. F. D.

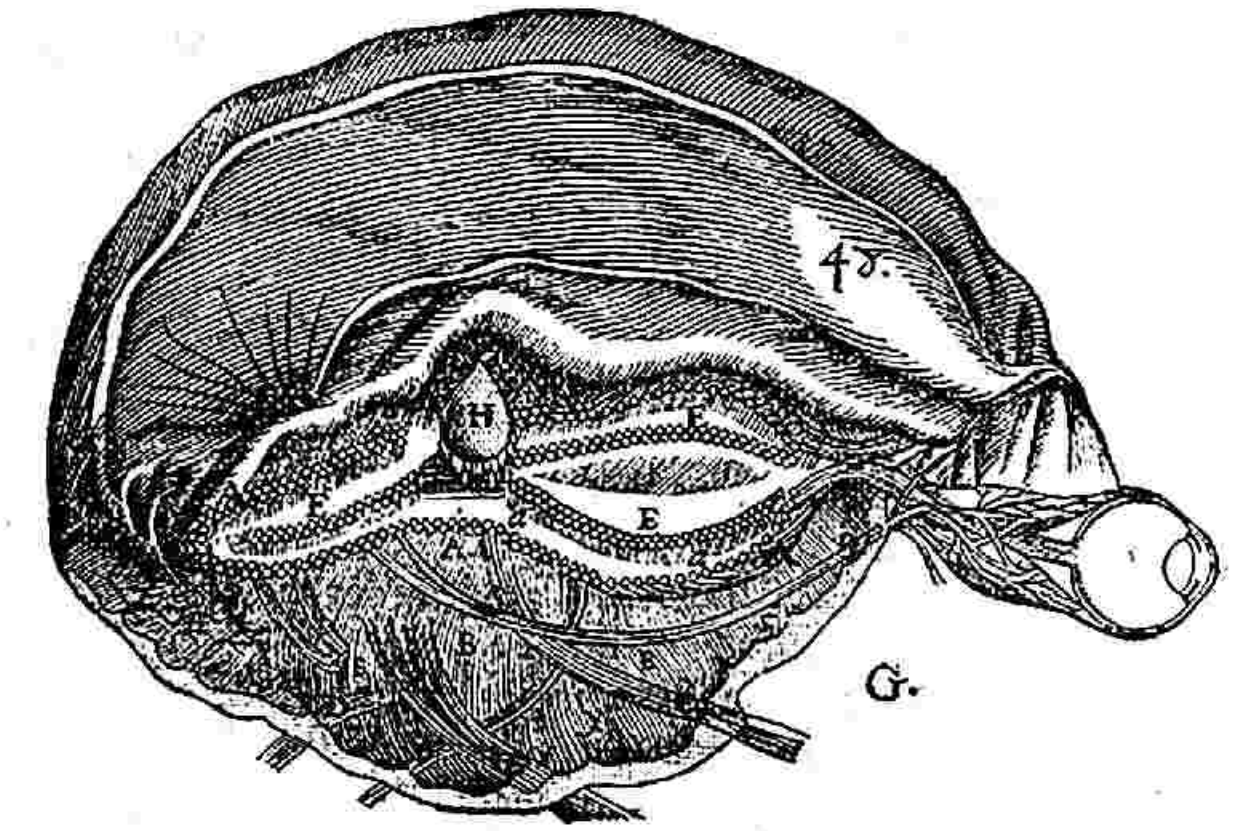


Illustration 5 : Descartes, *De l'homme*, 1677, p. 118.

Cette image représente le cerveau selon la conception de Descartes. La glande pinéale (H), isolée et libre, peut se mouvoir dans plusieurs directions, selon les chocs qu'elle reçoit des esprits animaux (E), qui eux-mêmes reçoivent leurs mouvements des nerfs (D). La glande peut à son tour orienter les esprits animaux, qui transmettront sa réponse via les nerfs à tous les organes du corps. Comparer avec l'illustration 6, p. 262. Voir notamment 5Pref3 à 6, p. 771 et suiv., ainsi que la note 305.

Proposition 25

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

DÉMONSTRATION

L'idée d'une affection du corps humain enveloppe, nous l'avons montré, la nature d'un corps extérieur en tant que le corps extérieur détermine le corps humain lui-même selon un certain mode précis (*voir la proposition 16*). Or, en tant que le corps extérieur est un individu qui ne se rapporte pas au corps humain, l'idée ou connaissance en est en Dieu en tant que l'on considère Dieu affecté de l'idée d'une autre chose (*par la proposition 9*), laquelle est antérieure par nature au corps extérieur lui-même (*par la proposition 7*). Voilà pourquoi la connaissance adéquate d'un corps extérieur n'est pas en Dieu en tant qu'il a l'idée d'une affection du corps humain, autrement dit, pourquoi l'idée d'une affection du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate d'un corps extérieur. C. Q. F. D.

Proposition 26

L'esprit humain ne perçoit aucun corps extérieur comme existant en acte, sinon par les idées des affections de son propre corps.

Démonstration

Si le corps humain n'a aucunement été affecté par un certain corps extérieur, l'idée du corps humain non plus (*par la proposition 7*), c'est-à-dire l'esprit humain non plus n'a aucunement été affecté par l'idée de l'existence de ce corps (*par la proposition 13*), autrement dit il ne perçoit aucunement l'existence de ce corps extérieur. Mais en tant que le corps humain est affecté par un certain corps extérieur selon un certain mode, l'esprit perçoit le corps extérieur (*par la proposition 16 avec ses corollaires*). C. Q. F. D.

Corollaire

En tant que l'esprit humain imagine un corps extérieur, il n'en a pas une connaissance adéquate [230].

Démonstration

Lorsque l'esprit humain contemple les corps extérieurs par les idées des affections de son propre corps, nous disons alors qu'il imagine (*voir le scolie de la proposition 17*). Et l'esprit ne peut par aucune autre raison imaginer les corps extérieurs comme existant en acte (*par la proposition précédente*). Et partant (*par la proposition 25*), en tant que l'esprit imagine les corps extérieurs, il n'en a pas une connaissance adéquate. C. Q. F. D.

NOTES

230. Après avoir d'abord défini négativement les couleurs, saveurs, sons, etc. comme des qualités extrinsèques des corps (1App), Spinoza les a décrites positivement comme des affections du corps (2p11 et suivants), ce qu'il a ensuite identifié, du point de vue mental, avec les modes de l'imagination (2p17s). Une affection corporelle a été présentée comme l'effet de deux causes (*corpus affectum*/*corpus afficiens*), dont les idées deviennent indistinctes ou confuses dans l'idée de l'affection du corps. Néanmoins, selon 2p16c, l'affection engage une constitution plus que l'autre. Spinoza répond ainsi aux reproches de Descartes à Galilée, qui selon lui n'aurait pas donné de fondement métaphysique à ses conceptions sur les qualités des corps. Voir Shea 1991 p. 121-122 et 144-146. Voir aussi Buyse 2015.

Proposition 27

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

DÉMONSTRATION

Toute idée d'une affection quelconque du corps humain enveloppe la nature du corps humain en tant que le corps humain lui-même est considéré affecté selon un certain mode précis (*voir la proposition 16*). Mais, en tant que le corps humain est un individu qui peut être affecté selon beaucoup d'autres modes, cette idée etc. (*voir la démonstration de la proposition 25*).

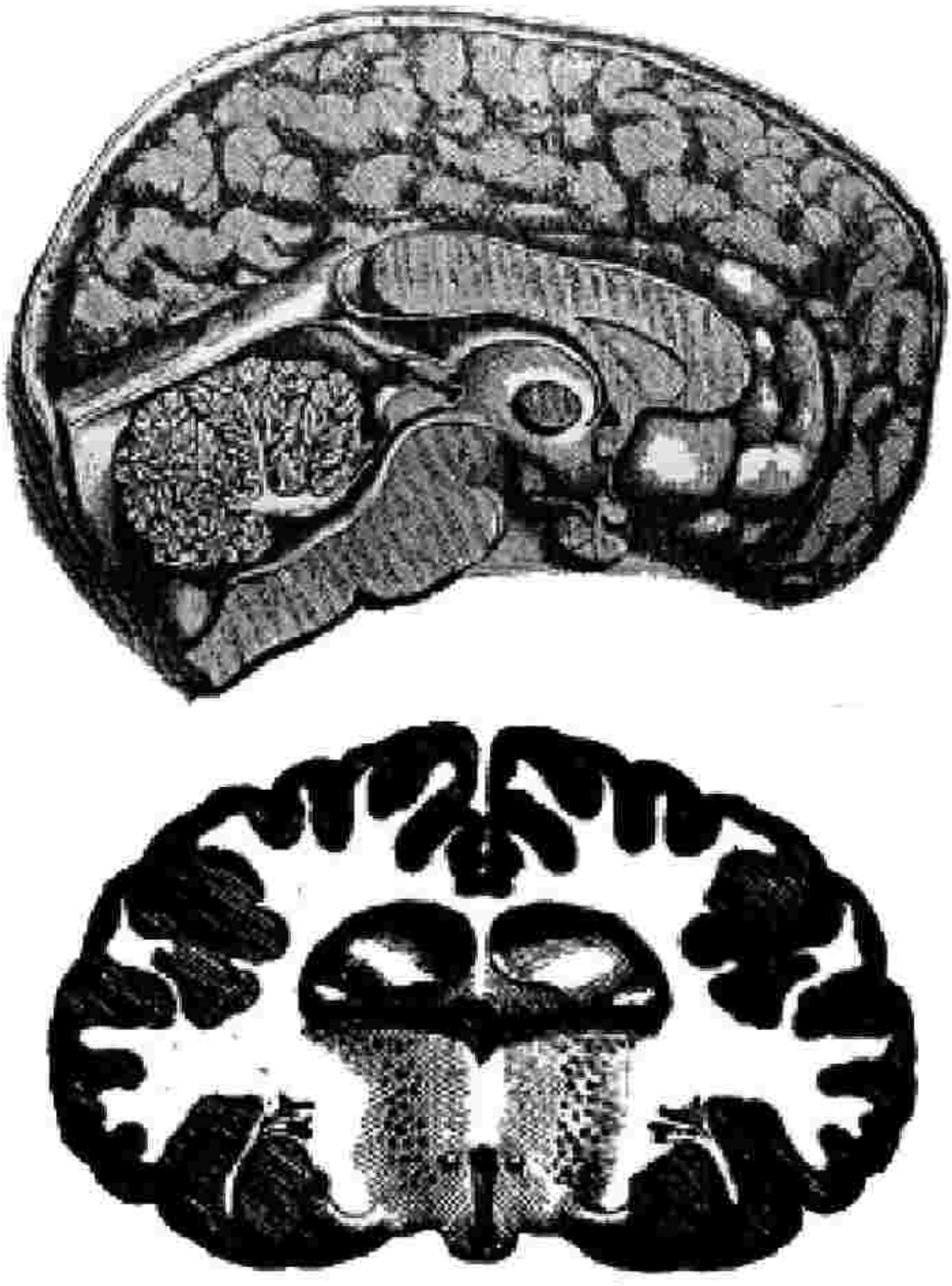


Illustration 6 : Steno, dit aussi Sténon, *Discours de Monsieur Sténon sur l'anatomie du cerveau à Messieurs de l'Assemblée qui se fait chez Monsieur Thévenot*, Paris, Robert de Ninville, 1669.

Les dessins de Sténon mettent une fin brutale aux dessins d'anatomie fonctionnels, où les organes étaient volontairement déformés afin d'expliquer leurs fonctions, et inaugurent l'ère d'une anatomie

empirique, fondée sur un dessin d'observation. Ici, la coupe longitudinale et la coupe transversale d'un cerveau humain ne cachent rien de l'ignorance de l'anatomiste devant la complexité de l'organe. Voir notes 193, 214, 222, 318.

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

En effet, les idées des affections du corps humain enveloppent aussi bien la nature des corps extérieurs que celle du corps humain lui-même (*par la proposition 16*) ; et elles doivent envelopper la nature non seulement du corps humain, mais aussi de ses parties ; car les affections sont les modes dont sont affectées les parties du corps humain, et par conséquent le corps tout entier (*par le postulat 3*). Mais la connaissance adéquate des corps extérieurs, tout comme des parties composant le corps humain, n'est pas en Dieu en tant qu'on le considère affecté par l'esprit humain, mais par d'autres idées (*par les propositions 24 et 25*). Donc ces idées d'affections, en tant qu'elles se rapportent à l'esprit humain seul, sont comme des conséquences sans prémisses, c'est-à-dire (*comme cela va de soi*) des idées confuses. C. Q. F. D.

Scolie

On démontre selon le même mode que l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain n'est pas, considérée en elle seule, claire et distincte ; que c'est aussi le cas de l'idée de l'esprit humain, et des idées des idées des affections du corps humain, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit seul. Ce que chacun peut facilement voir.

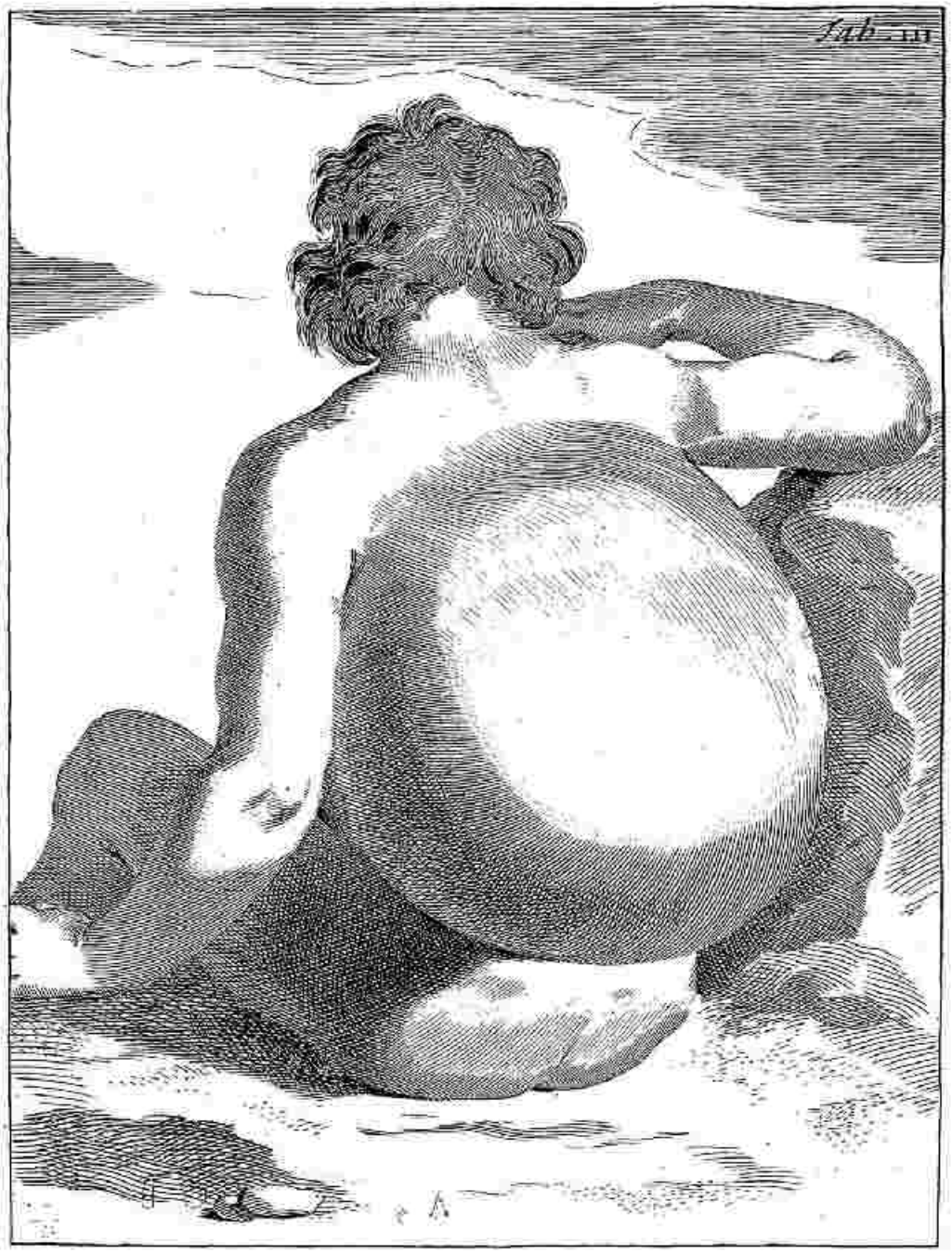


Illustration 7 : Kerckrinck, *Spicilegium anatomicum*, Leyde, 1670, *Observatio* III, p. 8.

Dans son recueil d'observations médicales, Kerckrinck s'intéresse à une grande tumeur au dos dont l'ouverture a entraîné la mort. Il explique cette accumulation de lymphe par la frayeur du patient, qui s'était convaincu d'être ensorcelé : un cas qui illustre non l'efficacité de la magie, mais « la force de l'imagination ». Voir notamment 2p7s, p. 193, ou 5d1, p. 781, et la note 189.

Proposition 29

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

Démonstration

En effet, l'idée d'une affection du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps lui-même (*par la proposition 27*), autrement dit n'exprime pas adéquatement sa nature, c'est-à-dire qu'elle ne convient pas adéquatement avec la nature de l'esprit (*par la proposition 13*). Partant de là, l'idée de cette idée n'exprime pas adéquatement la nature de l'esprit humain (*par l'axiome 6 de la première partie*), autrement dit elle n'en enveloppe pas la connaissance adéquate. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'esprit humain, chaque fois qu'il perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature, n'a ni de lui-même, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement confuse et mutilée. Car l'esprit ne se connaît pas lui-même, sinon en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps (*par la proposition 23*). Ensuite, il ne perçoit pas son propre corps, sinon par ces idées de ces mêmes affections (*par la proposition 19*) ; et c'est encore seulement par elles qu'il perçoit les corps extérieurs (*par la proposition 26*) ; et partant, en tant qu'il a ces idées, il n'a ni de lui-même (*par la proposition 29*), ni de son propre corps (*par la proposition 27*), ni des corps extérieurs (*par la proposition 25*), une connaissance adéquate, mais seulement (*par la proposition 28 avec son scolie*) une connaissance mutilée et confuse. C. Q. F. D.

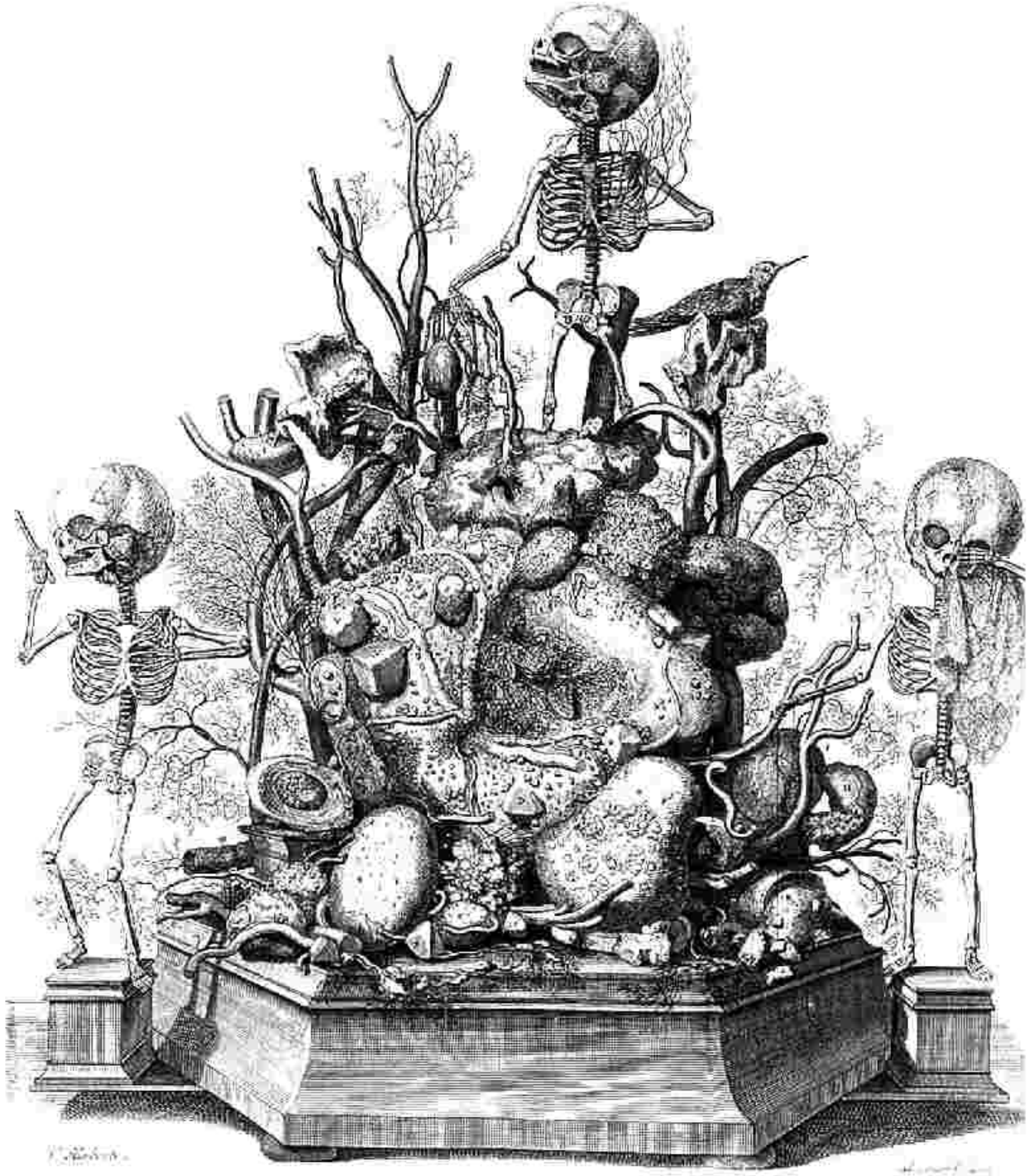


Illustration 8 : Frederik Ruysch, *Thesaurus anatomicus*, Amsterdam, J. Wolters & J. van Waesberge, 1701-1728.

Au XVIIe siècle, les démonstrations anatomiques et les cabinets de curiosité associent un propos moralisateur à la présentation des merveilles de la nature. Ici, la composition pathétique, autour d'un cœur fait de pierres et de coreaux, de nourrissons déplorant leur propre mort veut rappeler la vanité de la chair et la supériorité de la vie spirituelle. Voir 5d1, p. 781 ou encore la note 235.

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 confuse, toutes les fois qu'il perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé de l'extérieur, à savoir par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non chaque fois qu'il est déterminé de l'intérieur, à savoir du fait qu'il contemple plusieurs choses en même temps, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions. En effet, toutes les fois qu'il est disposé de l'intérieur selon tel ou tel mode, alors il contemple les choses clairement et distinctement, comme je vais le montrer plus bas.

Proposition 30

De la durée de notre corps nous ne pouvons avoir de connaissance que très inadéquate.

DÉMONSTRATION

La durée de notre corps ne dépend pas de son essence (*par l'axiome 1*), pas plus que de la nature absolue de Dieu (*par la proposition 21, partie 1*). En revanche, il est déterminé à exister et à accomplir ses opérations par telles et telles causes, qui elles aussi ont été déterminées par d'autres à exister et à accomplir leurs opérations selon un rapport précis et déterminé, et celles-ci à leur tour par d'autres, et ainsi à l'infini (*par la proposition 28, partie 1*). Donc, la durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature et de la constitution des choses. Quant à la manière dont les choses sont constituées, il y en a la connaissance adéquate en Dieu, en tant qu'il a les idées de toutes, et non en tant qu'il a seulement l'idée du corps humain (*par le corollaire de la proposition 9*). Voilà pourquoi la connaissance de la durée de notre corps est tout à fait inadéquate en Dieu, en tant qu'on le considère constituant seulement la nature de l'esprit humain ; c'est-à-dire (*par le corollaire de la proposition 11*) que cette connaissance est tout à fait inadéquate dans notre esprit. C. Q. F. D.

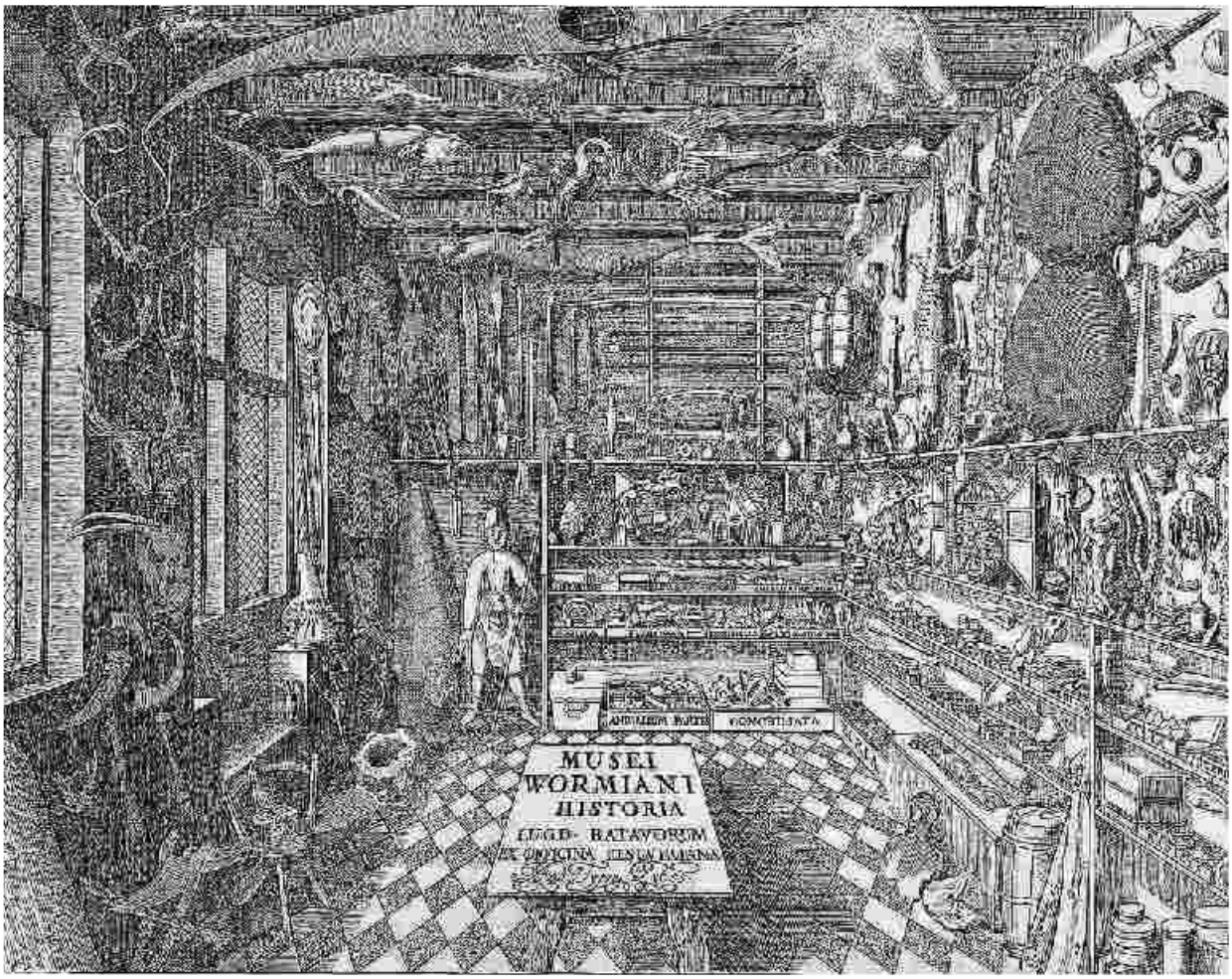


Illustration 9 : Ole Wormius, frontispice du *Museum Wormianum seu historia rerum rariorum*, Leyde, Jean Elzevir, 1655.

Cette image du cabinet de curiosité du danois Olaus Worm (1588-1654) donne une idée de l'effet suscité par l'accumulation de « merveilles » hétérogènes, où se développent aussi des essais d'organisation et de taxinomie. Voir en particulier note 629.

Proposition 31

De la durée des choses singulières qui sont hors de nous, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate.

Démonstration

En effet, chaque chose singulière, tout comme le corps humain, doit être déterminée par une autre chose singulière à exister et à accomplir ses opérations sous un rapport précis et déterminé ; et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini (*par la proposition 28, partie 1*). Or, à partir de cette propriété commune aux choses singulières, nous avons démontré dans la proposition précédente que nous n'avons de la durée de notre corps qu'une connaissance tout à fait inadéquate, si bien qu'il faudra donc en conclure de même quant à la durée des choses singulières, à savoir que nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que toutes les choses singulières sont contingentes et corruptibles. Car de leur durée, nous ne pouvons avoir aucune connaissance adéquate (*par la proposition précédente*), et c'est ce qu'il nous faut entendre par contingence et corruptibilité des choses (*voir le scolie 1 de la proposition 33 de la partie 1*). Car à part cela (*par la proposition 29, partie 1*), il n'y a rien de contingent.

*

Proposition 32[231]

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

DÉMONSTRATION

En effet, toutes les idées qui sont en Dieu conviennent du tout au tout avec leurs idéats (*par le corollaire de la proposition 7*), et partant de là (*par l'axiome 6, partie 1*) elles sont toutes vraies. C. Q. F. D.

NOTES

231. **Structure.** L'étude des idées confuses venant de se terminer (2p16 à 2p31), les propositions 2p32 à 2p36 établissent la différence entre le vrai et le faux. Elles forment une transition avant l'étude des idées claires et distinctes qui va commencer (2p37 à 2p47). En travaillant l'idée de « privation » qu'il emprunte à Augustin et à Descartes (voir note suivante), Spinoza définit ici ce qu'on peut appeler son perspectivisme causal : une idée vraie est celle qui exprime ses propres causes ; une idée fausse est celle qui s'affirme amputée de la connaissance de ses propres causes. La vérité absolue n'est donc pas à chercher dans l'identité entre les idées et les choses (selon un modèle réaliste issu d'Aristote et de Thomas d'Aquin), mais dans l'adéquation en chaque esprit pensant entre les idées et leurs causes.

Proposition 33

Il n'y a rien de positif dans les idées par quoi on les dit fausses.

DÉMONSTRATION

Vous le niez ? Alors concevez, si tant est qu'on le puisse, un mode de penser positif qui constitue la forme de l'erreur, autrement dit de la fausseté. Ce mode de penser ne peut pas être en Dieu (*par la proposition précédente*) ; mais en dehors de Dieu non plus, il ne peut ni être ni se concevoir (*par la proposition 15, partie 1*). Partant, il n'y a rien de positif dans les idées par quoi on les dit fausses. C. Q. F. D.

Proposition 34

Toute idée, qui en nous est absolue, autrement dit adéquate et parfaite, est vraie.

Démonstration

Lorsque nous disons qu'il y a une idée adéquate et parfaite en nous, nous ne disons rien d'autre que ceci, qu'il y a une idée adéquate et parfaite en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de notre esprit (*par le corollaire de la proposition 11*). Et par conséquent, nous ne disons rien d'autre que ceci (*par la proposition 32*), 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, autrement dit mutilées et confuses [232].

Démonstration

Il n'y a rien de positif dans les idées qui constitue la forme de la fausseté (*par la proposition 33*). Or la fausseté ne peut consister dans la privation absolue (car on dit des esprits, et non des corps, qu'ils se trompent et qu'ils font erreur), ni non plus dans l'ignorance absolue, car ignorer et faire erreur sont deux choses différentes. Voilà pourquoi elle consiste en une privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, autrement dit les idées inadéquates et confuses.

Scolie

Dans le scolie de la proposition 17 de cette partie, j'ai expliqué sous quel rapport l'erreur consiste en une privation de connaissance. Mais pour en fournir une explication plus développée, je vais donner un exemple. Le voici : les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres. Et cette opinion consiste seulement en ce qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. Donc cette idée de liberté qui est la leur tient en ceci qu'ils ne connaissent pas les causes de leurs actions [233]. Car en disant que les actions humaines dépendent de la volonté, ils emploient des mots sans avoir à l'esprit aucune idée. En effet, ce qu'est la volonté, et comment elle meut le corps, tout le monde l'ignore ; et ceux qui se vantent d'autre chose et se figurent des sièges et des demeures de l'âme [234], ils inspirent habituellement soit le rire, soit la nausée [235].

De la même manière, lorsque nous regardons le Soleil, nous imaginons qu'il se trouve à environ deux cents pieds de nous ; l'erreur ici ne consiste pas dans cette seule imagination, mais en ceci que, tandis que nous l'imaginons ainsi, nous ignorons sa vraie distance et la cause de cette imagination. Car plus tard, même en sachant que le Soleil est éloigné de nous de plus de six cents fois le diamètre de la Terre, nous n'imaginerons pas moins qu'il se trouve près de nous. En effet, nous n'imaginons pas le

Soleil si proche du fait que nous ignorons sa vraie distance, mais du fait que l'affection de notre corps enveloppe l'essence du Soleil en tant que le corps lui-même est affecté par lui [236].

232. Cette conception est issue de Descartes : « nos erreurs au regard de Dieu ne sont que des négations, mais au regard de nous sont des privations ou des défauts » (*Principes*, I 31, AT VI 38). Celui-ci a adapté à sa théorie de la connaissance une conception du mal développée par Augustin : « il n'y a aucune nature mauvaise, et le mal n'est qu'une privation du bien ; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel, depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence à toutes tient essentiellement à leur inégalité » (*La Cité de Dieu*, XI, 22). Spinoza ne peut pas non plus ignorer le rôle que joue la privation chez Maïmonide : « tout mal, par rapport à un être quelconque, consiste dans le non-être de cette chose ou dans la privation d'une de ses conditions de bien. C'est pourquoi on dit, en thèse générale, que tous les maux sont des privations (*Guide*, I, II 10, Maïmonide 1979, p. 433).

233. Pour illustrer ce qu'est une idée incomplète, Spinoza choisit délibérément un exemple à forte implication morale (la liberté), qu'il a déjà étudié dans 1App comme une source de préjugés. Il s'agit d'une formulation nouvelle d'une thèse de Ḥasdai Crescas, *Or ha-Shem*, II, 5, 3 (Crescas 2018, p. 193), que l'on trouve également chez Sénèque : « Nous comprenons tous qu'il y a quelque chose qui met en mouvement nos impulsions, mais nous ignorons ce que c'est ; lorsque nous faisons un effort, nous le savons, mais nous ignorons ce que c'est et d'où cela vient » (*Lettres à Lucilius*, 121, § 13, Sénèque 1993 p. 1077-1078). Voir aussi note 121.

234. L'expression « siège de l'âme » fait au moins en partie référence à la théorie cartésienne de la glande pinéale. Descartes écrit : « bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le cœur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite [à savoir la glande pinéale]… » (*Les Passions de l'âme*, art. 31, AT VIII-1 351-352). Dans l'article suivant, Descartes se réfère à cette glande comme « le

principal siège de l'âme » (AT VIII-1 352-353). Spinoza discute longuement cette théorie dans 5Pref, p. 771 et suiv. Par ailleurs, le terme latin *anima*, comme le français *âme*, est utilisé au XVIIe siècle à la fois par les médecins qui désignent par là un principe de vie, et par les théologiens qui en font le sujet d'une immortalité individuelle. Spinoza, surtout sensible à la tradition médicale, a expliqué dans la définition 6 des PPC : « Je parle d'esprit plutôt que d'âme, parce que le terme "âme" est ambigu et s'emploie souvent en un sens corporel » (PPC, 1d6, *Œuvres* I-2, p. 247). Dans l'*Éthique*, le mot *anima* est rare (seulement trois occurrences : 2p35s, 3p57s, 5Pref) mais tout en rejetant le sens théologique du mot, Spinoza va en donner une définition claire et originale (voir 3p57s avec la note 421), bien distincte des termes *mens* (« esprit ») et *animus* (« cœur »).

235. Le volontarisme obstiné, tout comme la conviction selon laquelle l'âme serait lotie dans une partie du corps, peuvent provoquer la dérision, puisqu'ils témoignent de l'aveuglement et de l'ignorance de leurs partisans. Mais d'où vient la « nausée » ? Deux interprétations sont possibles : soit *nausea* s'entend ici en un sens figuratif et renvoie au dégoût qu'inspire l'impudence des faux savants ; dans ce cas, Spinoza se souvient peut-être d'un homme qu'il qualifie en 1663 d'« avorton », identifié par W. Klever comme l'anatomiste cartésien Florentius Schuyl (lettre 15, § 4, *Corr.*, p. 119) ; soit il souscrit à la même conviction que Sténon, selon laquelle dans les salles de dissection, c'est l'ignorance – notamment celle des impudents qui croient montrer dans le cœur ou le cerveau les demeures de l'âme – qui fait littéralement vomir les gens (voir 1App, note 143). Le large public des théâtres d'anatomie, où l'on présente les corps de criminels des deux sexes, y écoute de longs discours moralisateurs sur le mépris de la chair et sur la vie après la mort ; du moins, s'ils arrivent à en soutenir la vue et les odeurs.

236. Cette estimation des distances semble provenir de Descartes, qui affirme que les corps éloignés, comme le Soleil et la Lune, nous apparaissent par les sens à cent ou deux cents pieds de nous (*La Dioptrique*, AT VI 144). Dans les *Principes*, III 5 (AT IX-2 105) la distance exacte de la Terre au Soleil est évaluée à six à sept diamètres de la terre (Curley 1985-2018, vol. 2, p. 473 n. 56). Plus généralement, la distance au Soleil intrigue les philosophes depuis l'Antiquité. Aristarque de Samos (IIIe siècle av. J.-C.) estimait que le Soleil était environ vingt fois plus éloigné de la Terre que la

Lune (ce qui est beaucoup trop peu). Ptolémée, puis les modernes Copernic et Tycho Brahé, se rangent tous à une valeur de 1 210 rayons terrestres. Johannes Kepler (1571-1630) fut l'un des premiers à faire valoir dans ses *Tables rudolphines* (en latin, 1627) que l'estimation de Ptolémée était beaucoup trop basse. Ses lois du mouvement planétaire permirent aux astronomes de calculer les distances relatives des planètes par rapport au Soleil, ce qui engendra un intérêt renouvelé pour mesurer la valeur absolue de sa distance à la Terre. L'invention du télescope permit des mesures d'angles beaucoup plus précises qu'il n'était possible à l'œil nu. L'astronome flamand Godefroy Wendelin, dit Vendelinus, reprit alors les calculs d'Aristarque en 1635 et conclut que la valeur de Ptolémée était au moins onze fois trop faible. Il obtint une valeur égale à 60 % de la valeur exacte (243 fois la distance de la Terre à la Lune, la vraie valeur étant d'environ 384 fois). En discutant de cette illusion, Spinoza déplace un exemple utilisé par Descartes (troisième méditation, AT IX-1 31) et par Hobbes (*De corpore*, VI, 8) qui illustrent le fait que les sens nous trompent en nous faisant voir le Soleil petit, alors que les calculs démontrent sa grande taille. Ici, Spinoza transforme l'argument en précisant que nous l'imaginons proche, alors que la distance de la Terre au Soleil ne nous est pas exactement connue. Ainsi, non seulement le fait de connaître la réalité ne fait pas disparaître l'illusion, mais il n'est même pas besoin de connaître exactement la réalité : il faut connaître les causes de l'illusion. Par ailleurs, dans une lettre à Thomas Bartholin du 12 mai 1662, Sténon fait allusion aux effets du Soleil sur la vision humaine (OPH I, 107 ff., cité in Steno 2012, p. 86).

Proposition 36

Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes[237].

Démonstration

Toutes les idées sont en Dieu (*par la proposition 15, partie 1*) ; et, en tant qu'on les rapporte à Dieu, elles sont vraies (*par la proposition 32*) et adéquates (*par le corollaire de la proposition 7*). Partant de là, il n'y a d'idées inadéquates et confuses qu'en tant qu'on les rapporte à l'esprit singulier de quelqu'un (*voir sur ce point les propositions 24 et 28*). Et partant de là, toutes, aussi bien adéquates qu'inadéquates, suivent les unes des autres avec la même nécessité (*par le corollaire de la proposition 6*). C. Q. F. D.

*

NOTES

237. La précision donnée en fin de phrase est d'autant plus importante qu'elle suggère une équivalence entre le concept assez subtil d'adéquation (que Spinoza applique aussi bien aux idées, aux connaissances et aux causes) et les critères cartésiens de clarté et de distinction, dont les contraires sont l'obscurité et la confusion, et que Descartes définit comme suit : « J'appelle claire [une perception] qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsqu'étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et [j'appelle] distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend rien en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut » (*Principes*, I 45, AT IX-2 44). Descartes a lui-même une conception très exigente de la connaissance adéquate (voir par ex. dans les Réponses aux premières Objections, AT VII 113).

Proposition 37 [238]

Ce qui est commun à tout (sur ce point, voir plus haut le lemme 2) *et est autant dans la partie que dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière*.

Démonstration

Vous le niez ? Alors concevez, si tant est qu'on le puisse, que cela constitue l'essence d'une certaine chose singulière, à savoir l'essence de B. Donc (*par la définition 2*), sans B, cela ne pourra ni être ni se concevoir. Or cela est contre l'hypothèse. Donc cela n'appartient pas à l'essence de B, et ne constitue l'essence d'une autre chose singulière [239]. C. Q. F. D.

NOTES

238. **Structure.** Dans les propositions 2p37 à 2p47, le texte décrit notre accès à la vérité. Fidèle à sa méthode génétique, Spinoza commence par montrer comment se trouvent en nous des « notions communes » (2p37 à 2p39). L'usage de ces notions détermine un mode de connaître qu'il appelle la raison, dont il étudie les propriétés : elle est nécessairement vraie (2p41), consciente de sa vérité (2p42), indubitable (2p43) ; elle considère les choses selon leur nécessité (2p44), sans tenir compte du temps (2p45), en les rapportant à Dieu (2p46). Cet examen de la rationalité se conclut par une intégration plus claire de Dieu au processus de connaissance : nul ne pense sans que l'intellect de Dieu lui soit familier, et plus on pense, plus on en devient familier. Ces propositions éclairent donc, comme promis (2p11s), en quoi l'intellect humain est une partie de l'intellect de Dieu (2p11c).

239. En l'état du texte, aucune raison ne permet d'expliquer pourquoi Spinoza choisit pour symbole la deuxième lettre de l'alphabet, B, et non A. Cela suggère que, dans une première rédaction, la proposition 37 se trouvait sans doute placée après la proposition 38, dont la démonstration emploie le symbole A. Ce pourrait être l'une des traces de récriture nombreuses dans l'*Éthique*.

Proposition 38

Les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement.

Démonstration

Soit A, quelque chose de commun à tous les corps, et qui dans n'importe quel corps est autant dans la partie que dans le tout. Je dis que A ne peut se concevoir qu'adéquatement. En effet, son idée 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 de ses affections (*par le corollaire de la proposition 7*) ; et ces idées enveloppent en partie aussi bien la nature du corps humain, que celle des corps extérieurs (*par les propositions 16, 25 et 27*) ; c'est-à-dire que cette idée sera nécessairement adéquate en Dieu en tant qu'il constitue l'esprit humain, autrement dit en tant qu'il a les idées qui sont dans l'esprit humain (*par les propositions 12 et 13*). Donc, l'esprit perçoit nécessairement A adéquatement, et cela aussi bien en tant qu'il se perçoit lui-même qu'en tant qu'il perçoit son corps ou n'importe quel corps extérieur (*par le corollaire de la proposition 11*), et A ne peut se concevoir autrement. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit qu'il y a certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes ; car tous les corps conviennent en certaines choses (*par le lemme 2*), qui doivent être perçues par tous adéquatement (*par la proposition précédente*), autrement dit clairement et distinctement [240].

240. L'expression « notion commune » est généralement comprise au XVIIe siècle comme synonyme d'« axiome », et désigne une vérité évidente utilisée comme principe dans un raisonnement. Voir, par exemple, Descartes, *Principes*, I 13 et 49, AT VIII-1 9 et 23-24, ainsi que la préface de Lodewijk Meyer aux PPC (in Spinoza, *Œuvres* I-2, p. 230, cité dans notre note sur l'édition, p. 37). Mais l'accent mis par Spinoza sur « ce qui est commun à toutes choses », en particulier à tous les corps, suggère un sens différent, qui semble s'appuyer plutôt sur la manière dont Hobbes présente la méthode analytique. Hobbes écrit : « À ceux qui recherchent la science indéfiniment, il est nécessaire de connaître les causes des choses universelles, ou de ces accidents qui sont communs à tous les corps, c'est-à-dire à toute matière, avant de pouvoir connaître les causes des choses singulières, c'est-à-dire [les causes] de ces accidents par lesquels une chose se distingue d'une autre » (*De corpore*, I, 6, 4, Hobbes 1839, vol. 1, p. 61).

Proposition 39

Ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est couramment affecté, et qui est autant dans la partie que dans le tout de chacun d'entre eux, l'idée aussi en sera adéquate dans l'esprit.

Démonstration

Soit A, ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs, et qui est autant dans le corps humain que dans ces mêmes corps extérieurs, et enfin est autant dans la partie que dans le tout de chaque corps extérieur. De ce même A, il y aura une idée adéquate en Dieu (*par le corollaire de la proposition 7*), aussi bien en tant qu'il a l'idée du corps humain qu'en tant qu'il a les idées des corps extérieurs posés par hypothèse. Supposons à présent que le corps humain soit affecté par un corps extérieur par le biais de ce qu'il a de commun avec lui, c'est-à-dire à travers A : l'idée de cette affection enveloppera la propriété A (*par la proposition 16*) et partant, l'idée de cette affection en tant qu'elle enveloppe la propriété A sera adéquate en Dieu, en tant qu'il est affecté de l'idée du corps humain (*par le même corollaire de la proposition 7*), c'est-à-dire en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain (*par la proposition 13*). Et partant de là (*par le corollaire de la proposition 11*), cette idée aussi est adéquate dans l'esprit humain.

Corollaire

De là, il suit que l'esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son corps a plus de choses en commun avec d'autres corps.

Proposition 40

Toutes les idées qui, dans l'esprit, suivent d'idées qui y sont adéquates, sont elles aussi adéquates.

Démonstration

C'est évident. Car lorsque nous disons que, dans l'esprit humain, une idée suit d'idées qui y sont adéquates, nous ne disons rien d'autre (*par le corollaire de la proposition 11*) que ceci : il y a dans l'intellect divin lui-même une idée dont Dieu est cause, non en tant qu'il est infini, ni en tant qu'il est affecté des idées d'un très grand nombre de choses singulières, mais seulement en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain.

Scolie 1

[1] Voilà, j'ai expliqué la cause des notions qui sont appelées « communes » et qui sont les fondements de notre raisonnement. Mais il y a d'autres causes de certains axiomes ou notions qu'il serait pertinent d'expliquer par cette méthode qui est la nôtre[241]. En effet, on établirait à partir de là quelles notions sont plus utiles que les autres, lesquelles à l'inverse ne sont d'à peu près aucun usage ; ensuite, lesquelles sont communes, lesquelles sont claires et distinctes seulement pour ceux qui ne s'encombrent pas de préjugés, et lesquelles enfin sont mal fondées.

[2] De plus, on établirait d'où ces notions qu'on appelle « secondes[242] », et par conséquent les axiomes qui sont fondés sur elles, ont tiré leur origine, ainsi que d'autres méditations[243] que j'ai faites autrefois à ce propos[244]. Mais comme j'ai réservé ces questions pour un autre traité, et pour aussi ne pas provoquer d'ennui par une trop grande prolixité là-dessus, j'ai décidé de m'en abstenir ici[245].

[3] Cependant, pour ne rien omettre de ce qu'il est nécessaire d'en savoir, je vais brièvement ajouter les causes d'où les termes dits « transcendantaux », comme « être », « chose », « quelque chose », ont tiré leur origine[246]. Ces termes sont nés du fait que le corps humain, étant limité, n'est capable de former en lui-même qu'un nombre précis d'images (*ce qu'est une image, je l'ai expliqué dans le scolie de la proposition 17*)

distinctement et en simultané ; si ce nombre est dépassé, ces images commenceront à se confondre ; et si ce nombre d'images que le corps est capable de former en lui-même distinctement et en simultané est dépassé de beaucoup, elles se confondront toutes complètement entre elles. Puisqu'il en est ainsi, il est évident, à partir du corollaire de la proposition 17 et de la proposition 18, que l'esprit humain pourra imaginer distinctement et en simultané autant de corps que d'images peuvent s'en former en simultané dans son propre corps. Or, dans le cas où les images se confondent complètement dans le corps, l'esprit aussi imaginera tous les corps confusément, sans aucune distinction, et les rassemblera comme sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut de « l'être », de la « chose », etc [247].

[4] Cela peut aussi se déduire du fait que les images ne sont pas toujours égales en force, et d'autres causes analogues à celles-ci, qu'il n'est pas besoin d'expliquer ici. Car pour le but que nous nous sommes donné [248], il suffit de n'en considérer qu'une seule. En effet, elles se ramènent toutes à ceci, que ces termes signifient des idées confuses au plus haut point.

[5] Ensuite, ce sont des causes semblables qui ont fait naître les notions que l'on appelle « universelles », telles qu'« homme », « cheval », « chien », etc. En l'occurrence, elles viennent du fait qu'il se forme dans le corps humain tellement d'images en simultané, par exemple d'images d'hommes, qu'elles dépassent la force d'imaginer, attention pas complètement, mais tout de même au point que l'esprit ne peut pas imaginer les petites différences des singuliers (à savoir la couleur, la grandeur, etc., de chacun), ni leur nombre déterminé, et qu'il imagine distinctement cela seul en quoi ils conviennent tous en tant que le corps est affecté par eux. En effet, c'est par cela que le corps a été le plus affecté par chacun d'eux, bien sûr. Voilà ce qu'il exprime par le nom d'« homme » et qu'il prédique de l'infinité des singuliers ; car le nombre déterminé des singuliers, comme nous l'avons dit, il ne peut pas l'imaginer.

[6] Il faut d'ailleurs remarquer que ces notions ne sont pas formées par tout le monde selon le même mode, mais qu'elles varient chez chacun en fonction de la chose par laquelle le corps a été plus souvent affecté, et que l'esprit imagine ou se rappelle plus facilement. Par exemple, ceux qui ont plus souvent contemplé avec admiration la posture des hommes entendront sous le nom d'« homme » un animal de station droite ; mais ceux qui ont l'habitude de contempler autre chose se formeront une autre image commune des hommes, à savoir que l'homme est un animal doué de rire, un

animal bipède sans plumes, un animal rationnel… Et de même pour les autres choses : chacun, selon la disposition de son corps[249], s'en formera des images universelles. Voilà pourquoi il n'est pas étonnant qu'entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images des choses, tant de controverses soient nées.

Scolie 2

De tout ce qui a été dit ci-dessus, il ressort clairement que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universelles :

1° Des singuliers qui nous sont représentés par les sens mutilatoirement[250], confusément et sans ordre pour l'intellect (*voir le corollaire de la proposition 29*). Voilà pourquoi j'ai l'habitude d'appeler de telles perceptions : connaissance par expérience vague[251].

2° Des signes, par exemple du fait qu'en écoutant ou en lisant certains mots, nous nous souvenons de choses et en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses (*voir le scolie de la proposition 18*). L'un et l'autre mode de considérer les choses, je les appellerai par la suite : connaissance du premier genre, opinion ou imagination.

3° Enfin du fait que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses (*voir le corollaire de la proposition 38, la proposition 39 avec son corollaire et la proposition 40*). Et ce mode, je l'appellerai raison et connaissance du deuxième genre[252].

En plus de ces deux genres de connaissance, il y en a un troisième, comme je le montrerai plus tard, que nous appellerons science intuitive[253]. Et ce genre de connaissance procède à partir de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses[254].

J'expliquerai tout cela par l'exemple d'une seule chose. Soient, par exemple, trois nombres donnés ; on doit en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier[255]. Les marchands n'hésitent pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore livré à l'oubli ce qu'ils ont entendu dire par leur professeur sans aucune démonstration[256], ou bien parce qu'ils ont souvent fait l'expérience de cette opération sur des nombres très simples, ou

bien par la force de la démonstration de la proposition 19 du livre VII d'Euclide, à savoir par la propriété commune des proportionnels[257]. Mais pour des nombres très simples, il n'est pas besoin de tout cela. Par exemple, étant donnés les nombres 1 / 2 ; 3 / *x*, personne ne manque de voir que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela d'autant plus clairement que c'est du rapport même, que nous voyons d'un seul coup d'œil entre le premier nombre et le deuxième, que nous concluons le quatrième[258].

NOTES

241. L'emploi du pluriel suggère un travail collectif, ce qui est ici d'autant plus clair qu'il s'agit de dégager ce qui est commun à tous, en le passant au crible de la méthode géométrique. Spinoza a l'expérience des difficultés à faire admettre telle ou telle notion comme « commune » : « Vous poursuivez [...], écrit-il en réponse à Henry Oldenburg, en objectant à ce que j'ai exposé, que ces axiomes ne sont pas à ranger au nombre des notions communes. Mais je ne discute pas de cette question. À dire vrai, vous doutez même de leur vérité ! » (lettre 4, § 4, *Corr.*, p. 58).

242. L'expression « notion seconde » (que Spinoza emploie aussi dans le *Court traité* : KV I, Premier Dialogue, § 10, *Œuvres* I, p. 217) remonte au philosophe padouan Giacomo Zabarella (1533-1589), qui écrit : « Le mot articulé indique le concept qui est dans l'âme. Mais il existe deux genres de mots ; le premier genre signifie le concept d'une chose, comme l'homme ou l'animal ; le second genre, en revanche, signifie le concept d'un concept, comme le genre, l'espèce, le mot, l'affirmation, le raisonnement, et autres choses de ce genre. Ainsi, ces derniers termes sont appelés notions secondes, et les autres, les notions premières ; car l'esprit conçoit d'abord la chose, puis il façonne un autre concept par le concept qui est maintenant en lui » (*De natura logicæ*, I 10, Zabarella 1590 col. 21E ; voir aussi Burgersdijk 1660, p. 6-7 ; Heereboord 1680, p. 223).

243. Le terme « méditation » (plus souvent employé au pluriel, comme par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*) désigne « l'action par laquelle on considère exactement quelque chose [...] à la recherche d'une vérité » (Trévoux, *Dictionnaire universel français et latin*, 1738-1742). Il signale l'intensité de la concentration, le soin qu'on y apporte et la durée passée à réfléchir, et non (comme aujourd'hui) une technique destinée à orienter puis à surmonter les associations mentales.

244. Spinoza est devenu célèbre parmi les savants dès 1661 « parce qu'il excelle en philosophie cartésienne, et même qu'il est lui-même supérieur à Descartes sur bien des points, notamment pour les notions distinctes et probables » (voir Klever 1989, p. 311-325). Ces distinctions sont développées dans le *Traité de l'amendement de l'intellect* (TIE, § 50-90, *Œuvres* I, p. 90-121).

245. Le projet qu'avait Spinoza de récrire son *Traité de l'amendement de l'intellect* à la manière d'un traité de géométrie n'a jamais abouti. Cependant, comme Tschirnhaus semble avoir discuté de ces questions avec lui au cours de l'année 1675, il est possible de trouver dans un ouvrage écrit par Tschirnhaus, sous le titre *Médecine de l'esprit ou Préceptes généraux de l'art de découvrir* (Tschirnhaus 1980) les éléments que celui-ci a pu extraire de l'enseignement oral de Spinoza. Pour une étude développée, voir Laerke 2017b.

246. Les « termes transcendantaux » étaient un lieu commun des manuels de métaphysique scolastique. On désignait par là les mots qui dépassaient en généralité les catégories d'Aristote. Par exemple, un cheval (considéré dans ce cadre comme une substance) et la chaleur (considérée comme une qualité) sont à la fois « quelque chose », « une chose », « un être ». Il est remarquable que la liste dressée par Spinoza ne contienne pas les termes « un », « vrai » et « bon », habituellement considérés comme des transcendantaux, dont il rend compte de façon différente dans les *Pensées métaphysiques* (CM I 6, *Œuvres* I-2, p. 352). Dans le manuscrit V et dans les marges de NS, on lit « *supra transcendantales* ».

247. Spinoza ne présente pas les idées transcendantales comme le fruit d'un processus rationnel d'abstraction ; il s'appuie sur sa définition des images pour affirmer qu'elles naissent de l'incapacité humaine de tenir ensemble, sans les confondre, un très grand nombre d'idées d'affections. En effet, pendant qu'un corps humain est affecté simultanément par de très nombreux corps, l'esprit a autant d'idées de ces affections, et parce qu'il est incapable d'organiser toutes ces idées à la fois, il engendre des idées générales et abstraites. Cette conception peut être interprétée comme une critique d'Aristote, qui considère la perception et la connaissance comme des types d'abstraction, en ceci qu'elles sélectionnent et simplifient une réalité d'une grande complexité (Bäck 2014).

248. Ce projet, ainsi que les limitations qu'il implique, a été formulé dans 2Pref : il s'agit de sélectionner seulement les connaissances qui mènent « comme par la main » vers l'épanouissement éthique. Voir p. 179.

249. Cette expression modifie habilement une précédente formule, où chacun était dit juger « selon la disposition de son cerveau » (1App[17], p. 171). Sans doute alerté par les recherches de Sténon (voir notes 134, 193

et 214), Spinoza évite ici de présumer de l'activité cérébrale et opte pour une expression plus vague, mais plus prudente.

250. « Mutilatoirement » rend « *mutilate* », spectaculaire barbarisme latin de Spinoza, généralement masqué par la pudeur des traducteurs. Si Spinoza et ses amis ont laissé dans le texte un barbarisme aussi criant, c'est que la fausseté comprise comme privation ou mutilation apparaît moins comme une réalité objective, et encore moins comme une qualité positive, que comme une *modalité* que seul un adverbe exprime correctement. En effet, s'il existe des idées mutilées, c'est seulement au sens où il existe des *manières* mutilées d'affirmer ses idées. Cela impose de créer en français un barbarisme équivalent.

251. L'expression « expérience vague » a été introduite par Francis Bacon par opposition à une « expérience bien préparée et correctement ordonnée ». Il écrit : « tout a été laissé soit au brouillard des traditions, soit au tourbillon vertigineux des disputes ou aux fluctuations et aux méandres du hasard et de l'expérience décousue et désordonnée » (Bacon, *Novum Organum*, I, aph. 86). Les lettres échangées entre Spinoza et Oldenburg attestent que les deux hommes ont parlé ensemble de la philosophie de Bacon, alors communément désigné comme Lord Verulam, lors de la visite d'Oldenburg au domicile de Spinoza à Rijnsburg pendant l'été 1661. Cette année-là, trois livres de Bacon (*La Sagesse des anciens*, *La Nouvelle Atlantide* et *Les Essais ou Conseils, civils et moraux*) venaient d'être traduits en néerlandais (Schoneveld 1983, p. 174-175), mais il est possible que Spinoza ait rencontré la pensée de Bacon auparavant, lorsqu'il fréquentait l'école de Franciscus Van den Enden. Ailleurs, Spinoza définit *experientia vaga* comme « une expérience qui n'est pas déterminée par l'intellect ; si on l'appelle ainsi, c'est seulement parce qu'elle se présente comme cela, par hasard, et que nous n'expérimentons rien d'autre qui s'y oppose » (TIE, § 19, *Œuvres* I, p. 74-75). Ce scolie simplifie cette définition, mais conserve l'idée d'une connaissance qui n'est pas déterminée par la raison, reliée aux sens et confuse. Au reste, l'expérience dite « vague », malgré le sens du terme en français, concerne des événements qui peuvent être précis, et même vécus avec une grande intensité, ce qui leur confère une grande force de conviction. Mais faute qu'on puisse en déterminer les paramètres et y distinguer les causes suffisantes, cette expérience n'est pas articulée en une séquence mentale, et,

en ce sens, elle reste flottante. On rendrait mieux *per experientia vaga* par l'expression « au fil des expériences », mais on effacerait alors la référence très explicite à Bacon.

252. Sur l'expression « notions communes », voir notes 240 et 241, et Laerke, *The Common Notion : Science and Consensus in the Seventeenth Century*, à paraître.

253. L'expression « science intuitive » a une portée polémique, car elle s'oppose à la notion théologique de « vision intuitive » ; Spinoza développe plus loin sa définition (voir 5p24 à 5p31, et les notes 759 à 769). Par ailleurs, selon Descartes, l'intuition est, avec la déduction, l'un des deux actes mentaux qui engendrent la science. « Par intuition, j'entends [...] une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu'elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction » (*Règles pour la direction de l'esprit*, 1628, Règle III, AT X 368).

254. Cette typologie de la connaissance offre une variation sur un thème classique en philosophie. Coornhert propose une division en huit formes, quatre formes d'acceptation sans preuves, quatre formes d'assentiment fondées sur des preuves, et propose même d'augmenter cette typologie jusqu'à quatorze formes (*Éthique*, II, 5, § 4, Coornhert 2015, p. 173-174). Une lettre de Juan de Prado (1612-1659), blasphémateur juif proche de Spinoza, est le texte le plus ancien à enseigner dès 1656 « les normes de la certitude en expliquant [à ses élèves] que nous connaissons les choses soit par la lumière naturelle, soit par l'ordre syllogistique, soit par l'expérience, soit enfin par la foi » (Muchnik 2005, p. 466). Dans le *Court traité*, Spinoza propose ensuite une distinction quadripartite comprenant 1. l'opinion (*waan, opinie*) par ouï-dire, 2. l'opinion par expérience, 3. la croyance (*waar geloof, reeden*), 4. la connaissance claire (*heldere kennis, de zaake zelve beschouwende*) (KV, II 1-2, *Œuvres* I-2, p. 269-271). En 1665, Van den Enden propose, sans explications, de fonder un nouveau système d'enseignement sur une triple distinction des connaissances entre l'opinion (*wanen*), la croyance (*gelooven*) et la connaissance claire (*klare kennisse*) (*Vrye Politijke Stellingen*, Van den Enden 1992, p. 44) ; la proximité avec le

vocabulaire du *Court traité* suggère que Van den Enden en avait connaissance, d'autant que la première forme de connaissance est bientôt distinguée en connaissance par expérience vague et connaissance à partir de symboles.

255. La règle de trois, dite aussi règle de proportionnalité, est une pratique arithmétique dont Spinoza était familier comme tous ses amis marchands (De Vries, Balling, Jellesz…), ayant lui-même travaillé avec son père à l'importation de produits ibériques et repris à son nom l'entreprise « Bento y Gabriel de Spinoza » entre 1654 et 1656. Au reste, si Spinoza ne gagne plus sa vie en tant que commerçant à partir de 1656 (voir Meinsma 2006, Nadler 2001a, p. 93, Rovere 2017a, p. 193), ses travaux de philosophe seront toujours matériellement rendus possibles par l'activité commerciale : c'est grâce à elle que ses amis marchands (Jarig Jellesz, Simon De Vries, peut-être d'autres) financent ses publications ; après la mort de Simon en 1667, la famille De Vries verse une pension annuelle à Spinoza (voir Rovere, 2017a, p. 379 et suiv.). Il n'est donc pas surprenant que le philosophe se réfère aux marchands, même s'il dénonce plus loin l'art de faire des bénéfices dans le seul but de nourrir l'orgueil (4App29, p. 763).

256. Dans l'enseignement élémentaire qui préparait à une carrière commerciale, on privilégiait une forme d'arithmétique pratique où l'on portait peu d'attention, voire aucune, aux démonstrations mathématiques ou au raisonnement méthodique.

257. « Si quatre nombres sont proportionnels, alors le nombre produit à partir du premier et du quatrième est égal au nombre produit à partir du deuxième et du troisième ; et, si le nombre produit à partir du premier et du quatrième est égal à celui produit à partir du deuxième et du troisième, alors les quatre nombres sont proportionnels » (Euclide, *Éléments*, VII, 19).

258. Dans cet exemple, les marchands exercent la raison dans la mesure où ils calculent rapidement la proportion en recourant à leur expérience des nombres, ou parce qu'ils se souviennent de règles apprises à l'école. Pourtant, c'est parce que les chiffres en question sont trop grands ou peu familiers. Avec des nombres plus petits, la proportion est souvent intuitive ; il n'y a rien à calculer, car la proportion peut être appréhendée sans recourir à la démonstration ou à l'expérience. De plus, Spinoza suggère que la démonstration d'Euclide est utile, mais qu'elle ne procède pas d'une

compréhension profonde de la proportion ou de la géométrie au sens large. L'intuition est donc une attitude face à la nature dans laquelle la compréhension rationnelle des processus ne dépend pas d'un instrument particulier, ni d'une démonstration, mais d'un sens plus fondamental de la proportion et de la géométrie.

Proposition 41

La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté ; à l'inverse, celle du second et du troisième est nécessairement vraie.

DÉMONSTRATION

Appartiennent à la connaissance du premier genre, nous l'avons dit dans le scolie précédent, toutes les idées qui sont inadéquates et confuses. Partant, cette connaissance est l'unique cause de la fausseté (*par la proposition 35*). Ensuite, nous avons dit qu'à la connaissance du deuxième et du troisième appartiennent les idées qui sont adéquates ; partant de là (*par la proposition 34*), cette connaissance est nécessairement vraie. C. Q. F. D.

Proposition 42

La connaissance du deuxième et du troisième genre, et non celle du premier, nous enseigne à distinguer le vrai du faux.

DÉMONSTRATION

Cette proposition est évidente par elle-même. Car qui sait distinguer entre le vrai et le faux doit avoir une idée adéquate du vrai et du faux, c'est-à-dire (*par le scolie 2 de la proposition 40*) connaître le vrai et le faux par le second ou par le troisième genre de connaissance.

Proposition 43

Qui a une idée vraie, sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut pas douter de la vérité de la chose.

Démonstration

Est vraie en nous une idée qui est adéquate en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain (*par le corollaire de la proposition 11*). Soit donc une idée A, adéquate en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain. De cette idée, il doit y avoir nécessairement aussi une idée en Dieu qui se rapporte à Dieu selon le même mode que l'idée A (*par la proposition 20, dont la démonstration est universelle*). Or, on suppose 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 selon le même mode ; c'est-à-dire que cette idée adéquate de l'idée A sera dans l'esprit qui lui-même a l'idée adéquate A (*par le même corollaire de la proposition 11*). Partant de là, qui a une idée adéquate, autrement dit qui connaît une chose vraiment (*par la proposition 34*), doit en même temps avoir une idée adéquate de sa connaissance, autrement dit une connaissance vraie ; c'est-à-dire (*comme il est manifeste par soi*) qu'il doit en même temps en être certain. C. Q. F. D.

Scolie

[1] Dans le scolie de la proposition 21 de cette partie, j'ai expliqué ce que c'est que l'idée d'une idée ; mais il faut remarquer que la proposition précédente est assez manifeste par elle-même. Car nul, qui a une idée vraie, n'ignore qu'une idée vraie enveloppe la suprême certitude. En effet, avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître une chose parfaitement ou le mieux possible. Personne, à coup sûr, ne peut en douter ! À moins qu'on pense qu'une idée est quelque chose de muet, analogue à une peinture sur un panneau[259], et non un mode de penser, à savoir l'acte même de comprendre ? Mais je pose la question : qui peut savoir qu'il comprend une chose, sans d'abord comprendre la chose ? C'est-à-dire, qui peut savoir qu'il est certain d'une chose, sans être d'abord certain de cette chose ?

D'ailleurs, qu'y a-t-il de plus clair et de plus certain qu'une idée vraie, pour être la norme de la vérité ? À coup sûr, tout comme la lumière fait apparaître elle-même et les ténèbres, la vérité est la norme d'elle-même et du faux [260].

[2] Avec cela, je pense avoir aussi répondu aux questions suivantes : si une idée vraie se distingue d'une fausse seulement en tant que l'on dit qu'elle convient avec son idéat, alors une idée vraie n'a-t-elle pas plus de réalité ou de perfection qu'une fausse (puisqu'elles se distinguent par la seule dénomination extrinsèque [261]) ? Et par conséquent, un homme qui a des idées vraies n'a-t-il pas aussi plus de réalité ou de perfection que celui qui n'en a que de fausses ? Ensuite, d'où vient que les hommes ont des idées fausses ? Et enfin, d'où quelqu'un peut-il savoir en toute certitude qu'il a des idées qui conviennent avec leurs idéats ?

[3] À ces questions, je l'ai dit, je pense avoir déjà répondu. Car, en ce qui touche la différence entre idée vraie et idée fausse, il est établi à partir de la proposition 35 que l'une est à l'autre comme l'être au non-être. Quant aux causes de la fausseté, je les ai montrées très clairement depuis la proposition 19 jusqu'à la proposition 35 avec son scolie. De là, on voit aussi quelle différence il y a entre un homme qui a des idées vraies et un homme qui n'en a que de fausses [262]. Enfin, en ce qui touche la dernière question, à savoir d'où un homme peut savoir qu'il a une idée qui convient avec son idéat, je viens à l'instant, assez et plus qu'assez, de montrer que cela naît de cela seul qu'il a une idée qui convient avec son idéat, autrement dit, que la vérité est sa propre norme [263]. À tout cela, ajoute que notre esprit, en tant qu'il perçoit vraiment les choses, est partie de l'intellect infini de Dieu (*par le corollaire de la proposition 11*), et que, partant de là, les idées claires et distinctes de l'esprit sont aussi nécessairement vraies que les idées de Dieu.

259. Spinoza adapte peut-être ici à sa théorie de la connaissance une comparaison inventée par Descartes, qui la prête à ses adversaires, dans le cadre d'une théorie des sensations : « voyant que notre pensée peut facilement être excitée par un tableau à concevoir l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devait l'être en même façon, à concevoir ceux qui touchent nos sens, par quelques petits tableaux qui s'en formassent en notre tête » (*Dioptrique*, Discours IV, AT VI 112). Au-delà de la dimension littérale ou métaphorique des images cérébrales, ce que conteste Spinoza ici est la division par Descartes de l'acte de penser, autrement dit l'acte d'affirmer une proposition, en deux parties distinctes dont l'une consiste à percevoir par l'entendement et l'autre à y assentir par la volonté (*Principes*, I 32, AT IX-2 39) ; cela suppose des idées d'abord statiques ou « muettes », qui deviendraient actives ou affirmatives seulement ensuite, par intervention de la volonté (voir aussi quatrième méditation, AT IX-1 45). Par ailleurs, on ne saurait sous-estimer l'importance et l'omniprésence des peintures, mais aussi d'un matériel iconographique en tous genres – dessins, gravures, tapisseries… – dans la culture populaire néerlandaise du XVIIe siècle Elles étaient très largement répandues et se trouvaient chez de nombreux ménages, même modestes. Diverses sources indiquent que le nombre de peintres déclarés était très important, et que les inventaires de cette période répertorient souvent quantité de peintures. Bien que l'inventaire posthume des biens de Spinoza comporte seulement un tableau (portrait non spécifié), il vivait entouré d'images car son dernier logeur, Hendrick Van der Spijck, était un peintre d'art. L'idée que l'on ne rencontre pas une idée comme on regarde, selon la version néerlandaise, « une image muette dans un tableau » (« *gelijk een stom beelt in een schildery* ») implique que l'on ne peut pas douter de la vérité d'une idée vraie comme on doute du sens ou de l'aspect d'une image. L'idée n'est donc pas distincte de l'acte de comprendre comme un tableau (passif) est distinct de son admirateur (actif). Plus loin (2p49s, p. 317), Spinoza montre que ce modèle esthétisant repose sur une conception erronée de la liberté de la volonté, comme si l'on pouvait *choisir* de reconnaître la vérité à la manière d'un amateur d'art qui, en face d'une œuvre, peut en reconnaître l'iconographie, en évaluer la valeur artistique et proposer un prix.

260. « *Verum index sui et falsi* » : cet énoncé de Spinoza trouve des formulations très similaires chez Averroès (« *veritas enim convenit et testatur sibi* », Averroès 1953, p. 399) et dans un ouvrage d'Elijah del Medigo (v. 1455-1492/93) que Spinoza connaissait certainement, où l'on peut lire que « la vérité est la preuve d'elle-même » (*Beḥinat ha-Dat*, publié dans Licata 2013, § 46, p. 351). On peut encore identifier d'autres sources, plus contemporaines de Spinoza (voir Gentile et Radetti 1963, p. 764). Jarig Jellesz étend cette conception dans le contexte d'une réflexion sur la vérité biblique. Dans un passage où il examine comment être certain que ce qui est dit dans les Écritures est vrai (ou du moins conforme à la raison), il écrit : « la vérité (comme le savent tous ceux qui la connaissent) peut être connue uniquement par elle-même et par rien d'autre, et […] elle se démontre elle-même de manière infaillible » (*Profession de foi*…, chap. 2, in Spinoza, *Corr*., annexe IV, p. 430).

261. Sur ce terme, voir note 153.

262. Gersonide a écrit un ouvrage entier (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques*) sur la nature de la perfection humaine et comment l'acquérir. Dans son interprétation allégorique de la première partie du cantique, il interprète le personnage masculin comme la représentation de l'intellect agent, et le personnage féminin comme celle de l'intellect matériel, leur dialogue décrivant comment l'intellect matériel désire l'intellect agent et peut parvenir à l'union avec lui. Au début de son commentaire, Gersonide distingue ce type de perfection « spéculative » de la perfection morale (c'est-à-dire de la vertu) d'une manière similaire à Maïmonide. Il écrit : « Le bonheur de l'intellect et ses plaisirs sont sa perfection à travers les intelligibles » (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques* 3, 11, Gersonides 1998, p. 54).

263. Cette formule répétée peut contenir une critique implicite de Descartes, qui mobilise dans les *Méditations métaphysiques* l'inquiétude sceptique d'un « certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant », manipulant les pensées au point de faire prendre le faux pour le vrai (AT IX-1 17), ce qui met Descartes dans la nécessité de prouver que Dieu n'est pas trompeur. Cette association entre le diable, force active et personnifiée du faux, et le concept d'une vérité norme d'elle-même se retrouve dans la lettre 76, où Spinoza mobilise le même principe de vérité après avoir refusé « de rêver à des esprits immondes, qui nous inspirent des

idées fausses semblables aux vraies » (lettre 76, § 6, *Corr.*, p. 372). Pour une discussion plus approfondie, voir Popkin 2019.

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 vraiment les choses (*par la proposition 41*), à savoir comme elles sont en soi (*par l'axiome 6, partie 1*), c'est-à-dire (*par la proposition 29, partie 1*) non comme contingentes, mais comme nécessaires. C. Q. F. D.

Corollaire 1

De là, il suit qu'il dépend de la seule imagination que nous contemplions, à l'égard du passé comme du futur, les choses comme contingentes [264].

Scolie

Pour quelle raison cela arrive, je vais l'expliquer en quelques mots. Nous avons montré plus haut que même quand les choses n'existent pas, l'esprit pourtant les imagine toujours comme lui étant présentes, à moins que ne surviennent des causes qui excluent leur existence présente (*proposition 17 avec son corollaire*). Ensuite, nous avons montré que, si le corps humain a été une fois affecté par deux corps extérieurs en même temps, lorsque l'esprit imaginera plus tard l'un des deux, il se souviendra aussi immédiatement de l'autre, c'est-à-dire qu'il les contemplera tous deux comme lui étant présents, à moins que ne surviennent des causes qui excluent leur existence présente (*proposition 18*). Par ailleurs, nul ne doute que nous n'imaginions aussi le temps. Bien sûr ! Il naît du fait que nous imaginons des corps qui se meuvent plus lentement, plus rapidement ou à la même vitesse que les autres [265].

Soit donc un enfant qui, hier, a vu une première fois Pierre le matin, Paul à midi et Siméon le soir, et aujourd'hui de nouveau Pierre le matin. Il est évident à partir de la proposition 18 que dès qu'il voit la lumière du matin, il va aussitôt imaginer le soleil parcourant la même partie du ciel qu'il l'aura vu parcourir la veille, autrement dit un jour entier, et il imaginera

Pierre en même temps que le matin, Paul en même temps que le midi et Siméon en même temps que le soir, c'est-à-dire qu'il imaginera l'existence de Paul et de Siméon en relation avec un temps futur. Et au contraire, si le soir il voit Siméon, il rapportera Paul et Pierre au temps passé, c'est-à-dire en les imaginant en même temps que le temps passé, et cela avec d'autant plus de constance qu'il les aura vus plus souvent dans ce même ordre. Mais s'il arrive une fois qu'un autre soir, il voie Jacques au lieu de Siméon, alors le lendemain matin, il imaginera en même temps que le soir tantôt Siméon, tantôt Jacques, mais pas les deux ensemble. Car on suppose qu'il a vu, le soir, seulement l'un des deux, mais pas les deux ensemble. Et donc son imagination hésitera, et avec le soir à venir, il imaginera tantôt l'un, tantôt l'autre, c'est-à-dire qu'il ne contemplera ni l'un ni l'autre futur avec certitude, mais avec contingence. Et cette hésitation de l'imagination sera la même, s'il s'agit d'imaginer des choses que nous contemplons selon le même mode en relation avec le temps passé ou présent ; et par conséquent, les choses qui se rapportent au temps présent aussi bien qu'au passé ou au futur, nous les imaginerons comme contingentes.

Corollaire 2

Il est de la nature de la raison de percevoir les choses avec une certaine sorte d'éternité [266].

Démonstration

En effet, il est de la nature de la raison de considérer les choses comme nécessaires, et non comme contingentes (*par la proposition précédente*). Et cette nécessité des choses, elle la perçoit en vérité (*par la proposition 41*), c'est-à-dire comme elle est en soi (*par l'axiome 6 de la première partie*). Or cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu (*par la proposition 16, partie 1*). Donc il est de la nature de la raison de considérer les choses avec cette sorte d'éternité.

Ajoutez que les fondements de la raison sont (*par la proposition 38*) des notions qui expliquent ce qui est commun à toutes choses, et qui (*par la proposition 37*) n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière, et qui doivent, de ce fait, se concevoir sans aucune relation au temps, mais avec une sorte d'éternité. C. Q. F. D.

264. Cette affirmation ne signifie pas que le futur est littéralement prédéterminé (sur ce terme, voir note 116) car il est contradictoire que les évolutions d'un système infini puissent être anticipées. On ne peut concevoir son déterminisme qu'en recourant à la notion de « production éternelle » (voir note 71). Ainsi, le futur est nécessaire et non contingent, quoi qu'il ne soit pas écrit d'avance.

265. Cette phrase indique que, selon Spinoza, le temps (et notre conviction de la réalité du temps) est une propriété de notre imagination issue des différences entre les mouvements des corps naturels. Il contredit l'approche réaliste des aristotéliciens, selon laquelle le temps désigne ce qui est commun à tous les mouvements, ce qui en fait en quelque sorte le principe universel du changement : « lorsque nous percevons l'antérieur et le postérieur, écrit Aristote, alors nous disons qu'il y a du temps, car voici ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur » (*Physique*, IV 10-14, 217b29-224a17). Or, dans la nouvelle physique galiléo-cartésienne, le mouvement n'est plus conçu de manière naturelle et rapporté à un espace absolu ; il devient la description de rapports locaux entre corps (voir note 199). À la suite de Galilée, Descartes définit donc le mouvement comme « le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme au repos, dans le voisinage de quelques autres » (*Principes*, II 25, AT IX-2 76). Lodewijk Meyer transforme encore cette conception, en attribuant directement le mouvement et le repos à la variabilité constitutive de la matière (annexe 1, thèse 5, p. 870), ce qui permet de concevoir mouvement et repos comme un double principe de variation qui ne requiert pas mais *engendre* le temps – du moins, pour ceux qui se trouvent en mesure d'observer des différences relatives entre telle et telle partie de la matière. Sur ces bases, Spinoza peut donc renoncer à considérer le temps comme une donnée réelle de la nature, et donner la primauté ontologique aux rapports de mouvement et de repos qui l'engendrent en tant que réalité imaginaire, c'est-à-dire perçue. L'exemple donné dans le paragraphe suivant a l'avantage d'illustrer ce point par six éléments (un enfant, le soleil, Pierre, Paul, Jacques et Siméon), dont les mouvements non seulement engendrent le temps dans l'imagination de

l'enfant, mais même la notion de contingence naturellement associée à notre représentation du temps (voir corollaire précédent).

266. L'expression *sub quadem æternita specie* désigne ici une modalité qui se comprend d'autant mieux que l'on tient compte du caractère continu de la « production éternelle » (voir note 71) et du caractère imaginaire du temps (voir note précédente). Dans les *Dialogues d'amour*, Léon l'Hébreu emploie un équivalent du latin *sub specie* pour exprimer « l'aspect » que prend une chose. Il écrit par exemple : « *tutto quel che si desidera è sotto specie di buono e delettabile* », c'est-à-dire « tout ce que l'on désire a l'aspect du bon et du plaisant » (Leone Ebreo 2008, p. 339). Dans la version espagnole que possède Spinoza, cette expression est traduite par « *soto especie de bueno* ». Ici, Spinoza emploie cette expression pour signifier l'aspect que prennent les choses quand on ne tient compte ni du temps ni de la durée. Cette manière de penser est facile à observer en géométrie, où les objets sont abstraits et anhistoriques (selon Spinoza, le texte d'Euclide n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour être compris même par des enfants : TTP, VII, § 17, *Œuvres* III, p. 308). En ce sens, l'éternité de la raison vient de ce qu'elle perçoit une nécessité inconditionnée (non située dans le temps), qui exprime une puissance infinie (non limitée par un terme). Spinoza l'a résumé plus haut : « l'infinité et la nécessité de l'existence, autrement dit l'éternité *(c'est la même chose[…])* » (1p23d, p. 123). Cependant, le mot *æternitas* est trop connoté en métaphysique et en théologie pour qu'on ignore ses enjeux, en particulier eschatologiques, qui concernent l'espérance d'une *vie éternelle* ou ce que Spinoza appelle une « jouissance infinie de l'exister » (lettre 12, § 4-5, *Corr.*, p. 97). En définitive, l'expression *sub specie æternitatis* a donc une double fonction : 1. Elle définit l'abstraction rationnelle, fondée sur une approche atemporelle de l'existence et de la nécessité. 2. Elle suggère les puissants effets de cette abstraction, qui seront développés dans la cinquième partie (voir surtout 5p23s et suiv.). N.B. Dans notre traduction, c'est un certain usage de la préposition « avec » (comme on pense « avec rigueur ») qui restitue *sub specie*, et « une sorte de » traduit *quadam*. Pour en savoir plus, voir Mignini 2005.

Proposition 45

Toute idée de corps, ou de chose singulière quelconque existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu [267].

Démonstration

L'idée d'une chose singulière existant en acte enveloppe nécessairement aussi bien l'essence de cette chose que son existence (*par le corollaire de la proposition 8*). Or, les choses singulières ne peuvent pas se concevoir sans Dieu (*par la proposition 15, partie 1*) ; mais comme elles ont pour cause Dieu, en tant qu'on le considère sous l'attribut dont les choses mêmes sont des modes (*par la proposition 6*), leurs idées doivent nécessairement envelopper le concept de leur attribut (*par l'axiome 4 de la partie 1*), c'est-à-dire (*par la définition 6 de la partie 1*) l'essence éternelle et infinie de Dieu. C. Q. F. D.

Scolie

Ici, par existence, je n'entends pas la durée, c'est-à-dire l'existence en tant qu'on la conçoit abstraitement et comme une certaine espèce de quantité. Je parle, en effet, de la nature même de l'existence, celle qu'on attribue aux choses singulières du fait que, de la nécessité éternelle de la nature de Dieu, suivent une infinité de choses selon une infinité de modes (*voir la proposition 16, partie 1*). J'insiste, je parle de l'existence même des choses singulières en tant qu'elles sont en Dieu. Car, même si chacune est déterminée par une autre chose singulière à exister selon un mode précis, la force par laquelle chacune persévère dans l'existence n'en suit pas moins de la nécessité éternelle de la nature de Dieu. Sur ce point, voir le corollaire de la proposition 24 de la première partie.

267. Les lecteurs du XVIIe siècle pouvaient admettre cette affirmation comme parfaitement banale. Pourtant, cette variation sur l'omniprésence divine tient son originalité de ceci que, dans le cadre de l'examen des pouvoirs de la raison, elle déplace la lumière naturelle depuis le seul esprit comprenant, vers les choses elles-mêmes. En d'autres termes, les choses n'apparaissent plus comme des objets passifs, simplement disponibles à l'intellect : en tant qu'elles sont intelligibles, elles contiennent elles aussi leur fragment de « lumière », pour parler comme Pieter Balling, qui emploie en un sens rationaliste le vocabulaire des quakers (Balling 1662). Cela implique que la connaissance des choses naturelles n'est rien d'autre qu'une connaissance de Dieu et réciproquement. Cette conséquence, que Spinoza admet plus loin, est soulignée énergiquement par Adriaan et Johannes Koerbagh : « il n'y a rien de plus universel ni de si englobant que la raison, qui est donc la parole universelle de Dieu. Car la raison divine s'étend à la fois aux choses spirituelles et aux choses naturelles, tout comme Dieu est un Dieu des choses spirituelles et des choses naturelles » (*Een Ligt*…, Koerbagh 2011 [1668]). À l'entrée « chaos » de leur dictionnaire encyclopédique en néerlandais, ils affirment que « la connaissance de Dieu fait partie de la sagesse du monde » c'est-à-dire de la philosophie (*Een Bloemhof*, p. 135) et à l'entrée « metaphysica », ils écrivent qu'« il n'y a qu'une seule nature et rien en dehors d'elle, si bien qu'il ne peut y avoir qu'une connaissance naturelle, et rien au-delà » (*op. cit.*, p. 444).

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 universelle. Et que l'on considère une chose soit comme une partie, soit comme un tout, l'idée du tout ou d'une partie de cette chose enveloppera l'essence éternelle et infinie de Dieu (*par la proposition précédente*). Voilà pourquoi ce qui donne la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu est commun à tout, et est autant dans la partie que dans le tout ; et partant de là (*par la proposition 38*) cette connaissance sera adéquate. C. Q. F. D.

Proposition 47

L'esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu [268].

DÉMONSTRATION

L'esprit humain a des idées (*par la proposition 22*), par lesquelles il se perçoit lui-même (*par la proposition 23*), ainsi que son propre corps (*par la proposition 19*) et les corps extérieurs (*par le corollaire 1 de la proposition 16 et la proposition 17*), comme existant en acte. Partant de là (*par les propositions 45 et 46*) il a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. C. Q. F. D.



Illustration 10 : Jan Luyken, « Enfant jouant sur un cheval de bois ou Le cheval de bois » (*Spelend kind op een stokpaard. Het Houte Stokpaar*) in *Des menschen begin, midden en einde*, Amsterdam, Wed. Pieter Arentsz II & Cornelis van der Sys, 1712, p. 33.

Cette gravure illustre l'un des jeux d'enfants parmi les plus courants au XVIIe siècle. Ici, le jouet est d'une grande qualité, mais de nombreuses gravures représentent des enfants à califourchon sur des objets quelconques qu'ils imaginent être un cheval. Voir 2p49[14], p. 327 et note 291.

Scolie

Par là, nous voyons que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. Or, comme toutes choses sont en Dieu et se conçoivent par Dieu, il suit qu'à partir de cette connaissance, nous pouvons déduire un très grand nombre de choses que nous connaissons adéquatement et, partant, former ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé dans le scolie 2 de la proposition 40 de cette partie, et dont nous aurons à dire l'excellence et l'utilité dans la cinquième partie.

Par ailleurs, si les hommes n'ont pas tous à égalité une connaissance claire de Dieu et des notions communes, cela vient de ce qu'ils ne peuvent pas imaginer Dieu comme les corps, et qu'ils ont associé le mot « Dieu » aux images des choses qu'ils sont habitués à voir. Et cela, les hommes ne peuvent guère l'éviter, parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs.

Et la plupart des erreurs, soyez-en sûrs, consistent seulement en ceci que nous n'appliquons pas correctement les noms aux choses. Car lorsque quelqu'un dit que les lignes que l'on tire depuis le centre d'un cercle jusqu'à sa circonférence sont inégales, c'est à coup sûr qu'il entend par cercle, au moins à ce moment-là, autre chose que les mathématiciens. Même chose lorsque les hommes se trompent dans un calcul : ils ont à l'esprit d'autres nombres que ceux qu'ils ont écrits. Voilà pourquoi, si vous observez leur esprit, eh bien non, ils ne se trompent pas ! Pourtant ils semblent se tromper, parce que nous pensons qu'ils ont à l'esprit les nombres qui sont sur le papier. Sans cela, nous n'irions pas croire qu'ils se trompent en quoi que ce soit. Un cas semblable s'est produit l'autre jour, quand j'ai entendu quelqu'un crier que sa *cour* s'était envolée dans la *poule* du voisin [269] ! Je n'ai pas cru qu'il se trompait, bien sûr, car ce qu'il avait à l'esprit me semblait assez clair ! Et voilà d'où naissent la plupart des controverses : c'est que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée ou qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. Car en réalité, lorsqu'ils se contredisent le plus, soit ils pensent la même chose, soit à des choses différentes, de sorte que ce qu'ils estiment être chez l'autre des erreurs et des absurdités, n'en sont pas.

*

268. L'essence de Dieu est-elle connaissable ? Ce problème épistémologique cache un enjeu eschatologique crucial, qui remonte à la polémique de Thomas d'Aquin contre Averroès (voir la note 184). En effet, selon Averroès – donc également pour Spinoza, qui, abstraction faite d'importantes différences terminologiques et conceptuelles, s'inscrit pleinement dans le paradigme noétique averroïste – la béatitude est accessible en cette vie, sans qu'on doive attendre d'accéder après la mort à la « conjonction » avec l'intellect agent (voir Black 1999). À l'inverse, pour Thomas d'Aquin, la béatitude ultime suppose la vision béatifique de Dieu, ce que la foi religieuse ne peut promettre d'obtenir que dans l'au-delà. Par la présente proposition, Spinoza pose la première pierre de sa conception de la béatitude : lorsque l'esprit comprend qu'il fait partie de l'intellect infini de Dieu, il acquiert la conscience que sa pensée n'est autre que Dieu lui-même qui pense à travers elle (5p36). Au reste, Spinoza formule ici une confiance en l'esprit humain qui rejoint les thèses soutenant l'existence en l'homme d'une « lumière divine intérieure », telles qu'on les trouve par exemple chez Jan Knol (1595-1662) et autres illuministes (voir Fix 1991). Pieter Balling, proche de Spinoza, en donne une version rationalisée : « tu devrais regarder en toi-même, te préoccuper de ce qui est en toi et considérer ce qui est en toi, c'est-à-dire la lumière de vérité, la vraie lumière qui éclaire tout homme venu au monde. […] Nous lui donnons plutôt l'appellation de lumière qu'autre chose, autrement il nous importe peu qu'on l'appelle Christ, Esprit, Verbe, etc., voyant que tous ces termes désignent une seule et même chose. […] La lumière, disons-nous donc, est une connaissance claire et distincte de la vérité dans l'intellect de chaque homme, par laquelle il est si convaincu de l'existence et de la qualité des choses qu'il ne peut en douter » (Balling 1662). Enfin, parmi les cartésiens, Descartes a répondu à une objection de Gassendi selon laquelle « Dieu ne pourrait pas nous être connu d'une connaissance adéquate » (dans le résumé qu'en donne Spinoza KV, I, 7, § 11, *Œuvres* I, p. 249). L'argument de Descartes est que « pour avoir une idée vraie de l'infini, il ne doit en aucune façon être compris » (c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire de l'embrasser tout entier) ; et que, « comme il suffit de concevoir une figure composée de trois lignes pour avoir l'idée de tout le triangle », de même, « encore que nous ne connaissions pas toutes les choses qui sont en Dieu, néanmoins tout ce que nous connaissons être en lui

est entièrement véritable » (Réponses aux cinquièmes Objections, § 7-8, AT IX-1 210).

269. Cet exemple cocasse d'inversion où les mots *cour* et *poule* sont à la place l'un de l'autre (en néerlandais il s'agit des deux monosyllabes *plaats* et *hoen*, NS, p. 96), éclaire la réalité de la vie quotidienne dans les villes et les villages des Pays-Bas au XVIIe siècle : il était tout à fait courant d'élever des poules et d'autres animaux de petit bétail (ovins, volailles ou autres) à proximité de sa maison, parfois à l'intérieur. Par ailleurs, Spinoza semble avoir développé une théorie plus large des confusions linguistiques dans une lettre où il évoque le cas de deux hommes qui « utilisent les mêmes mots, [et] pensent néanmoins à des choses différentes. J'ai naguère donné de cela quelques exemples à notre ami J[an] R[ieuwertsz], à qui j'ai déjà demandé par écrit de te les communiquer » (lettre 58, § 2, *Corr.*, p. 318). Le texte en question est perdu.

Proposition 48 [270]

Dans l'esprit, il n'y a aucune volonté absolue ou libre ; au contraire, l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini [271].

Démonstration

L'esprit est un mode de penser précis et déterminé (*par la proposition 11*), et partant de là il ne peut pas être cause libre de ses actions (*par le corollaire 2 de la proposition 17, partie 1*), autrement dit, il ne peut pas avoir la faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir. Au contraire, il doit être déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause (*par la proposition 28, partie 1*), qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, etc. C. Q. F. D.

Scolie

On démontre selon ce même mode qu'il n'y a dans l'esprit aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. D'où il suit que ces facultés et autres semblables sont soit entièrement fictives, soit rien d'autre que des êtres métaphysiques, autrement dit universels, que nous avons l'habitude de former à partir des choses singulières. Partant, l'intellect et la volonté sont à telle et telle idée, ou à telle et telle volition, ce qu'est « la pierréité » à telle et telle pierre, ou « l'être humain » à Pierre et Paul. Quant à la cause faisant que les hommes se pensent libres, nous l'avons expliquée dans l'appendice de la première partie.

Mais avant de poursuivre, c'est ici le lieu de remarquer que, par volonté, j'entends la faculté d'affirmer et de nier, et non le désir. Je veux dire que j'entends la faculté par laquelle l'esprit affirme ou nie ce qui est vrai ou faux, et non le désir par lequel l'esprit aspire aux choses ou y répugne [272].

Et maintenant que nous avons démontré que ces facultés sont des notions universelles qui ne se distinguent pas des choses singulières à partir desquelles nous les formons, il faut à présent chercher si les volitions elles-mêmes sont autre chose que les idées même des choses. J'insiste, il faut

chercher s'il y a dans l'esprit une autre affirmation et négation en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée, et sur ce point, voyez la proposition suivante ainsi que la définition 3 de cette partie, pour ne pas ranger la pensée parmi les tableaux. Car par idées, je n'entends pas des images comme celles qui se forment au fond de l'œil et, si l'on veut, au milieu du cerveau [273], mais des concepts de la pensée.

NOTES

270. **Structure.** Dans 2p48 et 2p49, Spinoza termine la deuxième partie par deux propositions consacrées aux rapports entre intellect et volonté. Il a pour cela deux motifs : d'une part, la nature et le fonctionnement de l'esprit humain tels qu'il vient de les décrire s'opposent frontalement à la conception cartésienne des facultés de l'esprit, à laquelle ses proches sont attachés ; cela mérite des éclaircissements. D'autre part, il semble indispensable d'écarter explicitement les notions de libre arbitre et de volonté libre avant d'aborder les questions émotionnelles de la troisième partie. En ce sens, ces deux propositions occupent une place intermédiaire entre les parties 2 et 3.

271. Selon Descartes, « la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre » (*Principes*, I 37, AT IX-2 40) car « la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger » (*ibid.*, I 34, AT IX-2 39), même si c'est précisément par le mauvais usage de notre libre arbitre que nous nous trompons, « lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connu » (*ibid.*, I 33). C'est l'ensemble de cette conception que Spinoza conteste ici.

272. Spinoza adapte et raffine la définition de la volonté par Descartes dans la quatrième méditation : « elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) ou plutôt seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » (AT VII 57 et AT IX-1 46).

273. L'idée qu'une image se forme dans le cerveau vient de la *Dioptrique* de Descartes. Confronté à la nécessité de réunir les informations visuelles collectées par les deux yeux, Descartes écrit : « comme [un] aveugle ne juge point qu'un corps soit double, encore qu'il le touche de ses deux mains, ainsi, lorsque nos yeux sont tous deux disposés en la façon qui est requise pour porter notre attention vers un même lieu, ils ne nous y doivent faire voir qu'un seul objet, nonobstant qu'il s'en forme en chacun d'eux une peinture » (*La Dioptrique*, VI, AT VI 136-137). Voir aussi note 259 et ill. 5, p. 258.

Proposition 49

Dans l'esprit, iI n'y a aucune volition, autrement dit aucune affirmation et négation, à part celle qu'enveloppe l'idée, en tant qu'elle est idée [274].

Démonstration

Dans l'esprit il n'y a aucune faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir, mais seulement des volitions singulières, à savoir telle et telle affirmation et telle et telle négation (*par la proposition précédente*). Concevons donc une certaine volition singulière, disons, le mode de penser par lequel l'esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits [275]. Cette affirmation enveloppe le concept, autrement dit l'idée, du triangle, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas se concevoir sans l'idée du triangle. Car cela revient au même de dire que A doit envelopper le concept de B, ou que A ne peut pas se concevoir sans B. Ensuite, cette affirmation ne peut pas non plus être sans l'idée du triangle (*par l'axiome 3*). Donc, cette affirmation ne peut, sans l'idée du triangle, ni être ni se concevoir.

De plus, cette idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, à savoir que ses trois angles sont égaux à deux droits. Voilà pourquoi, réciproquement, cette idée du triangle ne peut pas non plus, sans cette affirmation, ni être ni se concevoir. Partant de là, cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle : ce n'est rien d'autre qu'elle-même (*par la définition 2*). Et ce que nous avons dit de cette volition (puisque nous l'avons choisie au hasard) doit se dire aussi bien de n'importe quelle volition, à savoir qu'elle n'est rien en dehors d'une idée. C. Q. F. D.

Corollaire

Volonté et intellect sont une seule et même chose.

Démonstration

La volonté et l'intellect ne sont rien à part les volitions et les idées singulières elles-mêmes (*par la proposition 48 et son scolie*). Or une volition singulière et une idée singulière sont une seule et même chose (*par*

la proposition précédente). Donc volonté et intellect sont une seule et même chose. C. Q. F. D.

Scolie

[1] Par ces considérations, nous avons supprimé la cause que l'on tient communément pour celle de l'erreur[276]. Par ailleurs, nous avons montré plus haut que la fausseté consiste dans la seule privation qu'enveloppent les idées mutilées et confuses. Voilà pourquoi une idée fausse, en tant qu'elle est fausse, n'enveloppe pas la certitude. C'est pourquoi, lorsque nous disons qu'un homme admet des idées fausses et qu'il ne doute pas d'elles, nous ne disons pas pour autant qu'il est certain, mais seulement qu'il ne doute pas ou qu'il admet des idées fausses, parce qu'il n'y a pas de causes qui fassent que son imagination soit hésitante. Sur ce point, voir le scolie de la proposition 44. On peut donc supposer un homme qui adhère autant qu'on voudra à des idées fausses, jamais pourtant nous ne dirons qu'il est certain. Car, par certitude, nous entendons quelque chose de positif (*voir la proposition 43 avec son scolie*), et pas la privation de doute. Et par la privation de certitude, nous entendons la fausseté[277].

[2] Mais pour une plus ample explication de la proposition précédente, il reste à faire certaines recommandations. Ensuite, il me reste à répondre à ce qu'on peut objecter à cette doctrine qui est la nôtre[278]. Et enfin, pour écarter les réticences, j'ai estimé qu'il valait la peine d'indiquer quelques bénéfices de cette doctrine. Je dis quelques-uns, car les plus importants d'entre eux se comprendront mieux par ce que nous dirons dans la cinquième partie.

[3] Je commence donc par le premier point, et je recommande aux lecteurs de faire précisément la distinction entre une idée, autrement dit un concept de l'esprit, et les images des choses que nous imaginons. Ensuite, il est nécessaire qu'ils distinguent entre les idées et les mots par lesquels nous signifions les choses. En effet, ces trois choses – les images, les mots et les idées – beaucoup de gens soit les confondent complètement, soit ne les distinguent pas avec assez de précision, soit enfin avec pas assez de prudence, si bien que cette doctrine de la volonté, dont la connaissance est tellement nécessaire aussi bien pour spéculer que pour instituer sagement sa vie, ils l'ont complètement ignorée.

[4] Vraiment ! Ceux qui pensent que les idées consistent dans les images qui se forment en nous par la rencontre des corps se persuadent que les

idées des choses dont nous ne pouvons former aucune image qui leur ressemble ne sont pas des idées, mais seulement des fictions que nous nous figurons du fait du libre arbitre de la volonté ; ils regardent donc les idées comme des peintures muettes sur un panneau et, préoccupés de ce préjugé, ils ne voient pas qu'une idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation [279].

[5] D'autre part, ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation même qu'enveloppe l'idée, pensent qu'ils peuvent vouloir contre ce qu'ils sentent, quand c'est seulement en paroles qu'ils affirment ou nient contre ce qu'ils sentent [280].

[6] Mais c'est facilement qu'on pourra échapper à ces préjugés, à condition d'être attentif à la nature de la pensée, laquelle n'enveloppe pas du tout le concept de l'étendue, et partant de là, de comprendre clairement qu'une idée (puisqu'elle est un mode de penser) ne consiste ni dans une image de chose, ni dans des mots. Car l'essence des mots et des images est constituée seulement de mouvements corporels, qui n'enveloppent pas du tout le concept de la pensée [281]. Avec ces quelques recommandations faites, en voilà assez sur ce point.

[7] Je passe donc aux objections dont j'ai parlé [282]. Voici la première : on estime établi que la volonté s'étend plus loin que l'intellect, et partant, qu'elle est différente de lui. Or, la raison qui fait penser que la volonté s'étend plus loin que l'intellect, c'est qu'on fait l'expérience, à ce qu'on dit, qu'il n'est pas besoin d'une plus grande faculté d'assentir, autrement dit d'affirmer et de nier, que celle que nous avons déjà, pour assentir à une infinité d'autres choses que nous ne percevons pas, tandis qu'il y faudrait, bien sûr, une plus grande faculté de comprendre. La volonté se distinguerait alors de l'intellect en ce qu'ils seraient, lui, fini, et elle, infinie.

[8] Deuxièmement, on peut nous objecter que l'expérience enseigne, semble-t-il, on ne peut plus clairement que nous pouvons suspendre notre jugement et ainsi ne pas assentir aux choses que nous percevons. Cela est même confirmé par ceci, qu'on ne dit de personne qu'il se trompe en tant qu'il perçoit quelque chose, mais seulement en tant qu'il y assentit ou pas. Par exemple, celui qui se figure un cheval ailé, n'admet pas pour autant qu'il y ait un cheval ailé, c'est-à-dire qu'il ne se trompe pas pour autant, à moins qu'il n'admette en même temps qu'il y ait un cheval ailé [283]. L'expérience semble donc enseigner, plus clair que tout, que la volonté,

autrement dit la faculté d'assentir, est libre et différente de la faculté de comprendre [284].

[9] Troisièmement, on peut objecter qu'une affirmation semble ne pas contenir plus de réalité qu'une autre, c'est-à-dire qu'il ne nous semble pas avoir besoin d'une plus grande puissance pour affirmer qu'est vrai ce qui est vrai, que pour affirmer qu'est vrai ce qui est faux. Pourtant, nous percevons qu'une idée a plus de réalité, autrement dit de perfection, qu'une autre. En effet, à proportion que des objets sont supérieurs les uns aux autres, leurs idées, elles aussi, sont plus parfaites les unes que les autres. Dès lors, la différence entre la volonté et l'intellect semble à nouveau établie [285].

[10] Quatrièmement, on peut objecter : si l'homme n'accomplit pas ses opérations du fait de la liberté de sa volonté, qu'arrivera-t-il donc s'il est en équilibre comme l'âne de Buridan [286] ? Est-ce qu'il mourra de faim et de soif ? Si je l'admets, je donnerai l'impression de concevoir un âne ou une statue anthropomorphe, mais pas un homme. Si au contraire je le nie, alors il se déterminera lui-même, ayant par conséquent la faculté de se déplacer et de faire ce qu'il veut. Peut-être pourrait-on, en plus de ces objections, en faire encore d'autres. Mais comme je ne suis pas tenu d'accumuler les rêveries de tout un chacun, je prendrai soin de répondre seulement aux objections ci-dessus, et je serai aussi bref que possible [287].

[11] Quant à la première, eh bien, je dis que j'admets que la volonté s'étend plus loin que l'intellect, si l'on entend par intellect seulement les idées claires et distinctes. Mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, autrement dit que la faculté de concevoir. Allons ! Pourquoi devrait-on dire que la faculté de vouloir est infinie plutôt que la faculté de sentir ? Je ne le vois pas. En effet, tout comme nous pouvons affirmer une infinité de choses par la même faculté de vouloir (l'une après l'autre cependant, car nous ne pouvons pas en affirmer une infinité à la fois), nous pouvons aussi sentir, autrement dit percevoir, avec la même faculté de sentir, une infinité de corps (l'un après l'autre, bien entendu) [288].

[12] Mais si l'on dit qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons pas percevoir ? Je réplique que nous ne pouvons y accéder par aucune pensée, et par conséquent par aucune faculté de vouloir.

[13] Mais si Dieu, dit-on, voulait nous les faire aussi percevoir, il devrait nous donner, c'est certain, une plus grande faculté de percevoir, mais pas

une plus grande faculté de vouloir que celles qu'il nous a données ! Cela revient au même que dire : si Dieu voulait nous faire aussi comprendre une infinité d'autres êtres, il serait nécessaire, c'est certain, qu'il nous donne un plus grand intellect pour embrasser l'infinité de ces êtres, mais pas une idée plus universelle de l'être que celle qu'il nous a donnée. En effet, nous avons montré que la volonté est un être universel, autrement dit une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions singulières, c'est-à-dire ce qui est commun à toutes ces volitions[289]. Puisque donc cette idée commune ou universelle de toutes les volitions est, croit-on, une faculté, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on dise que cette faculté s'étend à l'infini au-delà des limites de l'intellect. Car l'universel se dit également d'un, de plusieurs, et même d'une infinité d'individus.

[14] À la deuxième objection, je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Car lorsque nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre que ceci : il voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement. La suspension du jugement est donc en réalité une perception, et non une libre volonté[290]. Pour le comprendre clairement, concevons un enfant qui imagine un cheval et ne perçoit rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval (*par le corollaire de la proposition 17*), et que l'enfant ne perçoit rien qui supprime l'existence du cheval, il contemplera nécessairement le cheval comme présent ; et il ne pourra pas douter de son existence, même s'il n'en est pas certain[291]. D'ailleurs, nous faisons tous les jours l'expérience de cela dans nos rêves, et je ne crois pas qu'il y ait quelqu'un qui pense avoir, pendant qu'il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur les choses dont il rêve, ni de faire en sorte qu'il ne rêve pas ce qu'il voit en rêve. Pourtant, jusque dans les rêves, il arrive que nous suspendions notre jugement, lorsqu'il nous arrive de rêver que nous rêvons.

[15] De plus, j'admets que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire, j'admets que les imaginations de l'esprit considérées en soi n'enveloppent pas d'erreur (*voir le scolie de la proposition 17*). En revanche, je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit. Car percevoir un cheval ailé, est-ce autre chose que d'affirmer d'un cheval qu'il a des ailes ? En effet, si l'esprit ne percevait rien d'autre à part un cheval ailé, il le contemplerait en sa présence, et il ne disposerait d'aucune cause pour douter de son existence, ni d'aucune faculté pour lui refuser son assentiment, à moins que l'imagination du cheval ailé ne soit liée à une idée

qui supprime l'existence de ce même cheval, ou que l'esprit perçoive que l'idée qu'il a d'un cheval ailé est inadéquate. Dans ce cas, soit il niera nécessairement l'existence de ce cheval, soit il en doutera nécessairement [292].

[16] Et par là, je pense avoir aussi donné réponse à la troisième objection, à savoir que la volonté est quelque chose d'universel qu'on prédique de toutes les idées, et qui signifie seulement ce qui est commun à toutes les idées, à savoir l'affirmation. De ce fait, son essence adéquate, en tant qu'on la conçoit ainsi abstraitement, doit être en chaque idée, et sous ce rapport, la même dans toutes ; mais pas en tant qu'on la considère constituant l'essence de l'idée, car en ce sens, les affirmations singulières diffèrent entre elles comme les idées elles-mêmes. Par exemple, l'affirmation qu'enveloppe l'idée du cercle diffère de celle qu'enveloppe l'idée du triangle, autant que l'idée du cercle diffère de l'idée du triangle. Ensuite, je nie absolument que nous ayons besoin d'une puissance de penser égale pour affirmer qu'est vrai ce qui est vrai que pour affirmer qu'est vrai ce qui est faux. En effet, ces deux affirmations, si vous observez l'esprit, sont l'une à l'autre comme l'être au non-être, car il n'y a dans les idées rien de positif qui constitue la forme de la fausseté (*voir la proposition 35 avec son scolie et le scolie de la proposition 47*). Voilà pourquoi il faut surtout remarquer ici combien facilement nous nous trompons, quand nous confondons les choses universelles avec les singulières, et les êtres de raison et les abstractions avec les réalités.

[17] Enfin, en ce qui touche à la quatrième objection, je dis que j'admets sans réserve qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire qui ne perçoit rien d'autre que la soif et la faim, alors que telle nourriture et telle boisson sont à égale distance de lui) mourra de faim et de soif. On me demande : est-ce qu'on ne devrait pas estimer qu'un pareil homme est un âne plutôt qu'un homme ? Je dis que je ne sais pas. Et je ne sais pas non plus comment estimer celui qui se pend, pas plus que les enfants, les simplets, les forcenés, etc [293].

[18] Enfin, il reste à indiquer tout ce qu'apporte la connaissance de cette doctrine à l'usage de la vie. Nous le reconnaîtrons facilement à partir de ce qui suit, à savoir que :

1° Elle enseigne que nous agissons par le seul commandement de Dieu et que nous participons de la nature divine, et ce, à proportion que nous accomplissons des actions plus parfaites et que nous comprenons Dieu de

plus en plus. Donc cette doctrine, au-delà du fait qu'elle apaise le cœur quoi qu'il arrive, a ceci de plus qu'elle nous enseigne en quoi consiste notre bonheur suprême, autrement dit notre béatitude, à savoir dans la seule connaissance de Dieu, à partir de laquelle nous sommes conduits à n'accomplir que les actions que recommandent l'amour et la piété [294]. De là, nous comprenons clairement combien ils sont loin d'apprécier la vertu à sa vraie valeur, ceux qui, pour leur vertu et pour leurs actions les meilleures, comme s'il s'agissait d'une suprême servitude, s'attendent à être comblés par Dieu des suprêmes récompenses [295]. Comme si la vertu n'était pas elle-même le bonheur ! Et le service de Dieu, la suprême liberté [296] !

2° Elle enseigne comment nous devons nous comporter face aux choses de la fortune, autrement dit à ce qui n'est pas en notre pouvoir, c'est-à-dire à ce qui ne suit pas de notre nature, ce qui revient, bien sûr, à prévoir et à supporter d'un cœur serein l'un et l'autre visages de la fortune, puisque tout suit de l'éternel décret de Dieu, aucun doute là-dessus, avec la même nécessité qu'il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits.

3° À la vie en groupe, cette doctrine apporte ceci qu'elle enseigne à n'avoir personne en haine, à ne mépriser personne, à ne railler, à ne gronder, à ne jalouser personne. De plus, elle enseigne à chacun à se contenter de son lot et à aider son prochain, non par une charité efféminée [297], ni par duplicité, ni par superstition, mais sous la seule conduite de la raison, c'est-à-dire selon que le requièrent le moment et la chose, comme je le montrerai dans la quatrième partie [298].

4° À la société commune, enfin, cette doctrine apporte beaucoup, en tant qu'elle enseigne dans quelle mesure les citoyens doivent être gouvernés et conduits. Ce n'est pas, bien sûr, jusqu'à ce qu'ils soient des esclaves, mais jusqu'à ce qu'ils accomplissent librement les actions qui sont les meilleures.

[19] Et avec cela, j'ai mené à bien ce que j'avais décidé de traiter dans ce scolie [299], et je mets un terme ici à cette seconde partie, dans laquelle je pense avoir expliqué la nature de l'esprit humain et ses propriétés assez abondamment et, autant que le permet la difficulté de la chose, assez clairement. Je pense aussi y avoir donné des indications d'où l'on peut tirer beaucoup d'excellentes conclusions, extrêmement utiles et nécessaires à connaître, comme il ressortira en partie dans la suite.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

274. Selon Descartes, « il y a en nous deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement, et l'action de la volonté » (*Principes*, I 32, AT IX-2 39). Spinoza s'attaque désormais à cette distinction fondamentale entre intellect et volonté, destinée à définir le jugement et la délibération, dans une longue tradition issue d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, III, 5). Spinoza procède ici à une simplification métaphysique comparable à celle à laquelle il a soumis le corps : le concept d'esprit est réduit à celui d'idée, et toutes les idées sont reconduites à des rapports simples d'affirmation et négation (voir 2d3, p. 181 et note 151).

275. Voir note 77.

276. Spinoza fait référence au point de vue cartésien selon lequel la cause de l'erreur est un mauvais usage de notre libre arbitre, lorsque notre volonté nous porte à juger vrai ou faux quelque chose que l'intellect ne perçoit pas clairement et distinctement (voir la quatrième méditation, AT IX-1 46-48 et *Principes*, I 33-35, AT IX-2 39-40). Cette conception suppose que la volonté s'étend « plus loin » que l'intellect, et donc que les deux sont nécessairement distincts.

277. Ce paragraphe rejette l'idée que la conviction intime puisse valoir comme un critère de certitude. Coornhert propose une distinction similaire : « On peut aussi avoir une vraie opinion, dans le cas où une chose est bien comme elle semble être. Dans ce cas, l'opinion ressemble à la vérité, mais sans la connaître. Pourtant, la plupart du temps, il en va différemment ; voilà pourquoi toute opinion est incertaine. Mais savoir, c'est toujours connaître la vérité, c'est-à-dire la chose même, telle qu'elle apparaît. Et donc tout savoir est certain » (*Éthique*, I 8, § 4, Coornhert 2015, p. 93). Plusieurs amis de Spinoza réfléchissent au même problème. Les Koerbagh : « il y a une différence entre croyance et connaissance certaine. Même si l'on est fermement convaincu que les choses sont bien telles qu'on les croit, on peut encore se tromper […] » (*Een Ligt*…, Koerbagh 2011, p. 100-101). Cela indique que la différence entre croyance (ou opinion) et la vérité (ou connaissance) est que l'une ne donne aucune certitude, alors que l'autre est toujours certaine. Jellesz fait des remarques semblables : « La vérité du contenu de la Profession […] peut être aperçue […] du fait que la vérité ou la compréhension adéquate […] implique une certitude parfaite, parce que

le doute, l'incertitude, etc., n'y trouvent aucune place […] » (*Profession de foi…*, in Spinoza, *Corr.*, annexe 4, p. 430). Dans un contexte religieux, les questions de vérité et de certitude ont néanmoins d'autres enjeux qu'ici, soit que les auteurs tâchent d'expliquer comment on peut atteindre le salut, soit qu'ils examinent comment on peut distinguer la vérité de l'erreur dans les passages bibliques, soit qu'ils argumentent de manière à nous permettre de rejeter les fausses idées théologiques, etc. Il est donc difficile de dire si ces auteurs font la distinction entre conviction intime et certitude (voire qu'ils aient même passé une minute à y réfléchir), mais ces citations montrent qu'ils semblent tous avoir une idée plus ou moins similaire sur la façon dont la vérité est quelque chose de positif et sur le fait que le critère de la vérité est la vérité elle-même.

278. Le terme *doctrina* (« doctrine ») ne désigne pas au XVIIe siècle l'ensemble d'une philosophie, mais une position précise concernant un problème déterminé (*quæstio*). La doctrine dont parle ici Spinoza est celle qui rejette la séparation entre la volonté et l'intellect, ce qui revient à faire de l'intellect un acte. Cela est confirmé, dans la phrase suivante, par l'annonce concernant la cinquième partie, où l'appel à la liberté de la volonté – selon un volontarisme moral courant aussi bien parmi les moralistes stoïciens que scolastiques ou cartésiens – sera remplacé par la force pratique de l'amour intellectuel, issu de la connaissance de Dieu.

279. Sur la comparaison avec le tableau, voir note 259. Spinoza attaque de nouveau l'idée de Descartes, selon laquelle « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement des idées des choses, que je puis assurer ou nier » (quatrième méditation, AT IX-1 45). Néanmoins, comme l'a noté Edwin Curley, « Descartes a généralement insisté pour faire nettement la distinction entre les idées et les images (par exemple) au début de la sixième méditation, ou dans sa réponse à la cinquième objection de Hobbes [AT VII 179-180] ; dès lors, il est surprenant de voir qu'un principe central de sa doctrine du jugement est interprété [ici par Spinoza] comme une manière de confondre des idées avec des images » (Curley 1985-2018, vol. 1, p. 486 n. 74). Pour comprendre comment Spinoza peut reprocher à Descartes cette prétendue confusion, certains ont suggéré qu'il a pu être choqué par l'utilisation, dans le traité *De l'homme* (1662), du terme « idée » pour désigner « ces [figures] qui sont tracées dans les esprits [animaux] à la surface de la glande pinéale,

qui est le siège de l'imagination et du sens commun » (AT XI 176 ; voir 5Pref[8], p. 775).

280. Il est possible qu'ici Spinoza vise Thomas Hobbes (Gueroult 1974, p. 509), qui, dans les troisièmes Objections, propose une forme particulièrement extrême de nominalisme (AT VII 178), et qui distingue plus tard entre d'une part « l'assentiment intime », et de l'autre affirmation et négation comme actes de la volonté (AT VII 192).

281. Ce paragraphe ne laisse aucune ambiguïté sur le fait que Spinoza peut difficilement être considéré comme un matérialiste. Car bien qu'il n'y ait pas d'événements de pensée sans événements physiques (et réciproquement), il refuse de réduire les idées à des mouvements corporels, comme le proposent Hobbes ou Regius. En effet, il n'admet aucune correspondance terme à terme entre les pensées et les mouvements (5Pref[7], p. 775), car nous ne pouvons concevoir clairement qu'une *proportion* qui porte exclusivement sur des *relations* (voir note 215).

282. Dans la discussion qui suit, Spinoza s'invite dans l'échange entre Gassendi et Descartes concernant les causes de l'erreur dans les cinquièmes Objections et Réponses (AT VII 314-318 et 376-378). Dans un renversement assez fascinant, les réponses de Descartes à Gassendi fournissent à leur tour les éléments constitutifs de ce que Spinoza considère comme des « objections » à sa propre position.

283. L'exemple du cheval ailé (dont le plus célèbre est Pégase, monture du héros Bellérophon ; voir Ovide, *Métamorphoses*, chant IV, v. 794-801) est celui que choisit Descartes dans la cinquième méditation pour illustrer comment il est possible d'imaginer une chose sans pour autant impliquer son existence (AT VII 67). Mais le but de Descartes dans ce passage est alors de soulever une objection possible à sa preuve ontologique de l'existence de Dieu, et pas du tout (comme le fait Spinoza ici) pour établir que nous pouvons refuser notre assentiment à certaines de nos idées.

284. Dans son échange avec Gassendi sur les rapports entre l'intellect et la volonté, Descartes insiste sur le fait que la liberté de la volonté est quelque chose « que chacun de nous doit savoir par expérience dans son propre cas, plutôt que d'avoir à en être convaincu par un argument rationnel » (AT VII 377).

285. Cette objection recourt à des éléments de la démonstration, par Descartes, de l'existence de Dieu dans la troisième méditation, où il observe que certaines idées contiennent plus de « réalité objective » que d'autres. « Les idées qui représentent pour moi des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu suprême [...] a certainement plus de réalité objective, que celles par qui des substances finies me sont représentées » (AT VII 40 / AT IX-1 31-32).

286. Jean Buridan, philosophe français auquel Spinoza et Meyer ont dû s'intéresser pour ses conceptions physiques (voir note 99), a proposé une variation sur une observation d'Aristote qui, pour envisager les mystères de l'équilibre parfait, propose deux situations, celle d'une corde homogène qui, soumise à une grande tension, « ne sait pas où se rompre », et celle d'un dilemme théorique : « celui qui, affligé d'une faim et d'une soif très vives, mais également intenses, se trouve à égale distance des aliments et des boissons, demeurera lui aussi nécessairement immobile » (*Du ciel*, 295b32). Appliquant son concept d'*impetus* (voir note 99), Jean Buridan conteste la vraisemblance de l'hypothèse aristotélicienne et, par dérision, il remplace l'homme par un chien, dont le principe moteur ne saurait rester paralysé (*Expositio et quæstiones in Aristotelis De Cælo*, Buridan 1996). Avec les siècles, la tradition a remplacé le chien par un âne, peut-être parce que dans ses œuvres logiques, Buridan joue avec des propositions telles que « un homme est un âne » (*Sophismata*, II. 5, Buridan 1966, p. 85). Dans l'édition des OP, cet âne est au féminin.

287. Le ton légèrement agacé ici est rare sous la plume de Spinoza, ce qui suggère qu'en plus d'utiliser le texte de Descartes, il affronte peut-être aussi les résistances du groupe travaillant sur l'*Éthique*. Cela suggère, par contraste, que les objections des amis sont le plus souvent incorporées sans dommages, comme en témoignent de nombreux passages (scolies rallongés, propositions et démonstrations ajoutées, etc.).

288. La réponse de Spinoza à la première objection ressemble assez à l'objection de Gassendi à laquelle Descartes lui-même devait répondre. Gassendi écrit : « pourquoi, alors que vous n'assignez aucune limite à la volonté, autrement dit au libre arbitre, en assignez-vous à l'entendement ?

Car vraiment, il semble que ces deux facultés s'étendent aussi loin l'une que l'autre, et du moins l'entendement pas moins que la volonté, puisque la volonté ne se rapporte à rien que l'entendement n'ait d'abord perçu » (AT VII 314).

289. « J'appelle "universel", écrit Aristote, ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets, et "singulier" ce qui ne le peut. Par exemple, "homme" est un terme universel, et "Callias" un terme individuel » (*De l'interprétation*, 7, 17a-b). Le statut de ces termes généraux a donné naissance au XVe siècle à un débat connu comme la « querelle des universaux », divisant les philosophes entre *nominalistes*, pour qui le concept vient après la chose et n'a pas de consistance ontologique réelle en dehors du *nom*, et réalistes, pour qui le concept est une chose plus réelle que tout être particulier. Spinoza est clairement un nominaliste (voir 2p40s1, p. 285-291) bien que sa conception des notions communes le rapproche du réalisme modéré de Dun Scot (voir note 37). Ici, le fait d'affirmer que la volonté est un « être universel » suffit à ses yeux pour dire qu'elle n'est qu'un mot associé à une image confuse.

290. Spinoza rejette ici un concept central, non seulement chez Descartes, mais surtout chez les stoïciens romains, auteurs chers à son groupe d'amis. Les stoïciens conçoivent le travail éthique selon trois étapes (représentation, suspension du jugement, assentiment) ; Épictète résume la deuxième comme suit : « Face à toute représentation pénible, sois capable de dire d'abord : tu n'es que représentation et non réellement ce que tu représentes. Ensuite, examine-la bien » (*Manuel*, I 5, in Bréhier 1962, p. 1111). En rendant ce travail impossible, la conception de la volonté que développe Spinoza semble compromettre le projet éthique.

291. Plutôt que l'acte immobile et purement mental d'affirmer un cheval (qu'illustrent bien mieux les cas du rêveur puis du poète développés ensuite), cet exemple semble faire spécifiquement référence au jeu par lequel les enfants enfourchent un objet et se figurent en pleine chevauchée (voir ill. 10, p. 310). Il s'agit donc d'une imagination dynamique, celle du « faire-semblant » lié aux jeux de rôles des enfants. Louant des chambres dans leurs maisons, Spinoza a partagé le quotidien des familles de Daniel Harmensz Tydeman à Rijnsburg de 1661 (env.) à 1664, puis de Hendrick Van der Spijck et de Ida Margaretha Ketteringh à La Haye de 1670 (env.) à 1677. En particulier, pendant son séjour chez les Van der Spijck, il a pu voir

grandir Jacobus, baptisé le 27 avril 1668, Margrita Elijsabeth (12 avril 1669), Ida Margrieta (31 août 1670), Johannes Gijsbertus (16 mars 1672), Margriet Elijsabeth (22 mai 1673), Jeronimus (13 janvier 1675), et Jacobus Hendrickus (22 septembre 1676). À part la première Margrita Elijsabeth, dont le nom est donné quatre ans plus tard à un nouvel enfant, nous ne savons pas combien d'entre eux sont morts en bas âge ; mais la familiarité de Spinoza avec les enfants ne saurait être minimisée. Voir aussi note 293.

292. Si la suspension du jugement est une perception confuse ou une compréhension inadéquate, alors on peut ne pas douter d'une imagination, bien que cela n'implique pas nécessairement de certitude. Cette absence de doute est un point de départ vers une théorie du rêve ou de la fiction. Précisément, il devient possible de comprendre la posture que l'on prend en lisant des histoires comme celle de Pégase ou en assistant à des représentations théâtrales (où l'accessoire des ailes est d'autant plus courant que le XVIIe siècle voit se mettre en place une nouvelle machinerie scénique d'invention italienne permettant, entre autres, de « voler » sur scène) comme des façons de jouer entre la confusion du « faire-semblant » et la clarté d'une expérience émotionnelle qui n'a rien de fictif. Sur ce travail de mise au jour des passions par les arts dramatiques, Meyer et Bouwmeester développent des conceptions très abouties, par les travaux de la société artistique (*kunstgenootschap*) nommée Nil Volentibus Arduum qu'ils créent avec plusieurs autres en 1669. Ce groupe de poètes, de dramaturges et de traducteurs est attaché à l'impératif selon lequel la poésie doit à la fois instruire et plaire – selon une tradition issue du poète latin Horace (65-8 av. J.-C.). Leurs présentations sont réunies dans *Naauwkeurig onderwijs in de Tooneel-Poëzy* (Nil Volentibus Arduum 1989). Voir aussi Bordoli 2001.

293. Sur le suicide, voir 4p20s, p. 611 et suiv. et note 552. Les termes « simplets » et « forcenés » suggèrent que certains humains seraient privés de raison ; comme c'est inconcevable (2p47, p. 309), Spinoza ne peut que témoigner de son ignorance sur le sujet. Quant aux enfants, ils sont considérés au XVIIe siècle comme des êtres physiquement très fragiles (Spinoza a vécu des naissances et des morts de près, accompagnant sans doute Hendrick Van der Spijck pendant les accouchements risqués de son épouse Ida Margaretha Ketteringh – les complications en couches étant la principale cause de décès des femmes et des nouveau-nés), mais également comme psychiquement impuissants et livrés aux sensations. Geulincx écrit :

« nous sommes nés enfants, et cela nous incite à pencher d'abord vers les sensations et les passions plus que vers la raison » (*Éthique*, IV, Intro., Geulincx 2006, p. 111). Voir aussi Geulincx, *Métaphysique selon l'esprit péripatéticien*, Introduction, Section 2, *Opera* II, 203-204, in Geulincx 2017, p. 138. Voir encore les mises en scène de squelettes d'enfants déplorant la mort, lieux communs des cabinets d'anatomie (ill. 8, p. 266).

294. La « doctrine » de Spinoza sur la volonté est sans doute peu conventionnelle, mais les résultats qu'il lui attribue sont les plus consensuels qu'on puisse imaginer : l'idée que le bonheur suprême des humains, ou béatitude, consiste dans la contemplation de l'essence divine est la pierre angulaire de l'éthique scolastique. De plus, Spinoza utilise les expressions « souverain bien » (*summum bonum*) et « fin suprême », qui sont les plus traditionnelles pour désigner cet état (voir plus loin 4p28 et 4App4, p. 623 et 745). Voir aussi Carriero 2017.

295. L'idée que la vertu est la récompense d'elle-même est un lieu commun de presque tous les philosophes antiques. On la trouve chez Sénèque : « *ipsa (virtus) pretium sui* » (*La Vie heureuse*, 9, 4, Sénèque 1993, p. 239) ou chez Silius Italicus (Ier siècle) : « *ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces* » (*Punica*, XIII, 663), repris par presque tous les philosophes modernes, notamment par Pomponazzi : « La récompense de la vertu est la vertu elle-même, qui rend l'homme heureux » (*De immortalitate animæ*, 1516, chap. 14) ; Adriaan Koerbagh : *want de deugt beloont sik selfs (Een Ligt…*, Koerbagh 2011, p. 202-203), ou encore Jarig Jellesz : « la récompense de la vertu et de la sainteté est la vertu et sainteté elle-même (*Belydenisse…*, Jellesz 1684, p. 158). Pour en savoir plus, y compris sur Spinoza, voir Mignini 2019.

296. L'assimilation de la liberté humaine à une servitude heureuse envers les dieux est de tradition antique, mais elle évoque aussi le nom d'une congrégation catholique à laquelle F. Van den Enden a adhéré dans sa jeunesse, la « Congrégation des esclaves du doux nom de Marie ». On remarque au passage que chez Spinoza, la distinction entre les vertus n'existe pas. On pourrait dire que, selon lui, toute vertu est intellectuelle, dès lors que la vertu est puissance ; et plus on est puissant, plus on est rationnel, et donc présent à Dieu, ici et maintenant.

297. L'adjectif latin *muliebris* (OP) comme le mot néerlandais *wijffelijk* (NS) peuvent à l'occasion s'appliquer aussi bien à des hommes qu'à des femmes, pour signifier de manière péjorative une sensibilité excessive, une mollesse ou une faiblesse du cœur. Dans cette acception, *muliebris* s'oppose à *virilis* ou *virtuosus*, dont l'étymologie est liée à la *virtus*, elle-même associée à l'être humain de sexe masculin (*vir*). Ainsi, les champs sémantiques définis par *virilis* et *muliebris* s'opposent selon un axe clairement genré, mais sans recouper la distinction entre hommes et femmes. Une femme peut agir selon des « vertus viriles » (voir note 728), et un homme afficher une « charité efféminée ». De plus, cette critique de la charité a plusieurs sens. Elle renvoie d'abord à l'affect de « charité », défini plus loin comme « penchant permanent » à la pitié (3DA18), et s'inscrit dans l'alternative entre deux modes d'action, l'un impulsif et dépendant d'une passion aveugle sur ses moyens et sur ses effets, l'autre issu de la raison. Ensuite, cette critique renvoie aussi à l'organisation sociale des actions de solidarité, principalement structurée par des organisations communautaires ; en ce sens, la critique porte donc plutôt sur l'alternative entre initiatives privées et institutions religieuses – Spinoza plaidant contre les unes et les autres en faveur d'une organisation civile. Pour d'autres observations sur ce que Spinoza cherche à nommer à travers l'image des femmes, notoirement absentes de l'*Éthique*, voir 4App17 et note 683.

298. Ces passages de la quatrième partie sont 4p35-37, 4p40, 4p50 et 4App. Le latin indique troisième partie, ce qui montre que ce passage a été écrit à une date où l'ouvrage comportait trois parties et non cinq.

299. C'est seulement dans ces dernières lignes que le texte de 2p49s devient un appendice concluant l'ensemble de la deuxième partie. Cela indique clairement que les paragraphes qui précèdent ne parlent pas de l'*Éthique* dans son ensemble : le terme *doctrina* ne désigne pas l'ensemble d'une philosophie, il est employé spécifiquement au sens d'une « thèse » défendue ici à propos de la volonté. À elle seule, cette thèse suffit à produire les quatre avantages que Spinoza vient de souligner dans 2p49s[18].

TROISIÈME PARTIE

ORIGINE ET NATURE DES AFFECTS [300]

NOTES

300. Sur la notion unique de « nature et origine », voir notre note sur l'édition p. 36-37, et note 3.

Préface

[1] La plupart de ceux qui ont écrit sur les affects et sur ce qu'est, pour les hommes, vivre selon la raison, ne semblent pas traiter de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. Mieux ! Au sein de la nature, ils semblent concevoir l'homme comme un empire dans un empire[301]. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature au lieu de le suivre, qu'il a sur ses actions une puissance absolue, et qu'il n'est déterminé de nulle part, sinon par lui-même.

[2] Ensuite, la cause de l'impuissance et de l'inconstance des hommes, ils ne l'attribuent pas à la puissance commune de la nature, mais à je ne sais quel vice de la nature humaine. Et de ce fait, ils s'en lamentent, ils s'en moquent, ils la méprisent ou, ce qui arrive le plus souvent, ils en disent des horreurs ; et celui qui sait avec le plus d'éloquence ou de subtilité fouler aux pieds l'esprit humain pour son impuissance, on le tient pour divin.

[3] Pourtant, il n'a pas manqué d'hommes vraiment remarquables (nous avouons devoir beaucoup à leur labeur et à leur ténacité), qui ont écrit beaucoup de choses excellentes pour vivre selon la droite raison, et qui ont donné aux mortels des conseils pleins de prudence[302]. Mais la nature des affects et leurs forces, et ce que peut l'esprit au contraire pour les modérer, personne, que je sache, ne l'a déterminé. Et bien sûr, je sais que le très célèbre Descartes, même s'il a cru que l'esprit avait sur ses actions une puissance absolue[303], ne s'en est pas moins appliqué à expliquer les affects des hommes par leurs causes premières, ainsi qu'à montrer, en même temps, par quelle voie l'esprit peut avoir sur les affects un empire absolu[304] ; mais il n'a rien montré d'autre, du moins à mon avis, que la subtilité de son noble caractère[305], comme je le démontrerai en son lieu.

[4] Car je veux revenir à ceux qui préfèrent dire des horreurs ou bien rire des affects et des actions des hommes, au lieu de les comprendre. Il ne fait pas de doute qu'il leur paraîtra étonnant, à eux, que j'entreprenne de traiter des vices et des inepties des hommes selon l'usage des géomètres, et que je veuille démontrer avec la précision de la raison ce qu'ils répètent à grands cris être en conflit avec la raison, et même vain, absurde et détestable. Mais

voici ce que j'en pense [306]. Rien ne se produit dans la nature que l'on puisse attribuer à un vice de celle-ci ; car la nature est toujours la même, et partout sa vertu et puissance d'agir est une et la même, c'est-à-dire que les lois et règles de la nature, selon lesquelles toutes choses adviennent et changent d'une forme en une autre, sont partout et toujours les mêmes [307] ; et partant, il ne doit y avoir aussi qu'une seule et même raison par où l'on comprenne la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir par les lois et les règles universelles de la nature.

[5] C'est pourquoi les affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de nature que les autres singuliers ; et par suite, ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles on les comprend, et ils ont des propriétés précises, tout aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose à laquelle nous prenons plaisir rien qu'à la contempler. C'est pourquoi je traiterai de la nature des affects, de leurs forces et de la puissance de l'esprit sur eux selon la même méthode par laquelle j'ai traité de Dieu et de l'esprit dans ce qui précède, et je contemplerai les actions et les aspirations humaines tout à fait comme s'il s'agissait d'un problème concernant des lignes, des plans ou des corps [308].

NOTES

301. Spinoza souligne à maintes reprises que toutes les choses existantes sont des modes de Dieu et que l'homme fait partie de la nature qui l'engendre (lettre 4, § 9, *Corr.*, p. 59). L'expression latine « *imperium in imperio* », qu'il emploie aussi ailleurs (TTP, XVII, § 29, *Œuvres* III, p. 582, et TP II § 6), est une variation cosmologique sur un terme courant en politique : Thomas Hobbes parle de « *civitas in civitate* » dans un livre que Spinoza avait dans sa bibliothèque (*Du citoyen*, III c 13), et les frères De la Court, importants penseurs politiques proches des cercles de Spinoza, de « *regeering in regeering* » (gouvernement dans le gouvernement) à plusieurs reprises (*Polityke Weeg-schaal*, 1661, p. 263, et *Politike Discoursen*, IV, 6, 1662, p. 312). Dans une lettre en latin au grand pensionnaire Johan De Witt (1625-1672), J. De la Court mentionne l'expression « *imperium in imperio* » pour désigner le clergé. Mais alors que cette expression « *imperium in imperio* » est employée pour défendre l'état civil contre les prérogatives des institutions religieuses, elle sert ici à accuser les morales humaines de méconnaître un ordre de souveraineté plus grand que les humains. D'où l'importance de comprendre littéralement l'expression : car la nature est bel et bien un État auto-institué, où la puissance de Dieu s'exerce, mais pas sur le modèle d'un roi ; et la puissance de chacun s'y exerce aussi, mais pas comme un État dans l'État. Cette extension cosmique de la politique est d'origine stoïcienne : « les stoïciens pensent que le monde [...] est comme une ville, une cité, commune aux hommes et aux dieux, et que chacun d'entre nous est partie de ce monde » (Cicéron, *De finibus*, III, 64). Sénèque écrit : « représentons-nous bien qu'il y a deux républiques (*res publicas*) : l'une, grande et vraiment publique, embrasse les dieux et les hommes ; [...] l'autre, celle à laquelle nous attache le hasard de la naissance, [...] comprend un groupe d'hommes déterminés » (*De l'oisiveté*, III, 5, Sénèque 1993, p. 383). Par différence avec la mécanique des passions de Descartes, Spinoza annonce ici qu'il va décrire la géométrie des affects (essences, propriétés, genèses et combinaisons) comme un *système légal*, expression de leur légitimité naturelle.

302. Qui sont ces auteurs à qui Spinoza manifeste son admiration ? Les commentateurs ont identifié, comme interlocuteurs fondamentaux de la théorie des affects, les stoïciens représentés par Cicéron, Sénèque, Diogène

Laërce, mais aussi d'autres auteurs comme Augustin, Léon l'Hébreu, Descartes, Hobbes (voir Bodei 2003). Il faut également inclure Aristote qui, analysant et définissant les passions (*Rhétorique*, II, 2-11) et les vertus (*Éthique à Nicomaque*), a contribué de manière décisive aux réflexions médiévales et humanistes sur le thème des passions, des vices et des vertus. Au reste, cette expression de gratitude prend le contre-pied du ton orgueilleux et méprisant choisi par Descartes au début des *Passions de l'âme* (I, art. 1, AT XI 327 ; voir note 308). Il faut également tenir compte d'un dialogue permanent avec Érasme, De la Court, Coornhert et Geulincx, et considérer la précision avec laquelle Spinoza se souvient des phrases de Sénèque, d'Épictète et de Cicéron. D'ailleurs, Sénèque écrit : « La philosophie, c'est le bon conseil » (*Lettres à Lucilius*, livre IV, § 38, Sénèque 1993, p. 689).

303. Spinoza fait référence à l'article 50 des *Passions de l'âme*, où Descartes écrit : « Puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » (PA, art. 50, AT XI 370).

304. Descartes étudie « quelles sont les premières causes des passions » (PA, art. 51, AT XI 371) : selon lui, les passions sont produites dans l'esprit par les mouvements de la glande pinéale, « siège principal de l'âme ». Ces mouvements sont causés par les objets des sens, qui stimulent les fibres nerveuses du corps, lesquelles entraînent l'agitation des « esprits animaux » dans le cerveau (voir ill. 5, p. 258). Dans 5Pref, Spinoza va attaquer directement cette explication. Mais le rejet des hypothèses de Descartes ne doit pas masquer le fait que Spinoza prolonge l'approche scientifique et non morale des *Passions de l'âme*. Comme l'écrit Descartes au début de cet ouvrage, « [s]on dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien », c'est-à-dire en philosophe naturaliste (PA, art. 23, AT XI 326).

305. Cette expression emploie des termes qui rappellent l'hommage de Sténon à Descartes : « Il ne faut donc pas condamner Monsieur Descartes, si son système ne se trouve pas entièrement conforme à l'expérience ; l'excellence de son esprit, qui paraît principalement dans son traité *De*

l'homme, couvre les erreurs de ses hypothèses » (Sténon 2009, p. 93). Néanmoins, la noblesse du caractère soulève une difficulté en éthique dont Willem Van Blyenbergh a donné une formulation claire dans sa lettre 22 à Spinoza : « Vous vous abstenez de ce que l'on appelle des vices parce qu'ils s'opposent à votre nature singulière, et non parce qu'en eux-mêmes ils contiennent des vices. Vous vous abstenez comme on délaisse l'aliment que notre nature a en horreur. Mais celui qui s'abstient du mal seulement parce que sa nature l'a en horreur n'a pas lieu de s'en glorifier, en termes de vertu ! C'est ici qu'à nouveau se pose une question : s'il y avait une âme dont la nature ne répugnerait pas à s'abandonner aux voluptés et à accomplir des crimes, mais avec laquelle cela conviendrait, y aurait-il une raison de vertu pour la pousser à faire le bien et à renoncer au mal ? » (lettre 22, § 6-7, in Spinoza, *Corr*., p. 174).

306. Spinoza reprend cette expression d'une pièce de Térence, *Les Adelphes*, v. 68 : « *mea sic est ratio et sic animum induco meum* ». Elle annonce une opinion argumentée, d'où le pronom, « ma raison », que la tournure française permet d'éviter. Omero Proietti a démontré que le jeune Spinoza, pendant les années 1657 et 1658, a joué au théâtre le rôle de l'esclave Parmenio dans *L'Eunuque*, puis celui du vieillard Simon dans *La Jeune Fille d'Andros*, dans le cadre de l'école latine de Franciscus Van den Enden. Sur ces performances de jeunesse, et pour un riche inventaire des citations implicites de Spinoza tirées des classiques latins, voir Proietti 2010 (surtout p. 81-140), et pour Pétrone, voir Proietti 2001, p. 145-153.

307. Ce passage gagne à être lu en parallèle avec tout le chap. VI du TTP (*Œuvres* III, p. 238 et suiv.), où Spinoza déclare que « le philosophe » (l'auteur du livre biblique de l'Ecclésiaste, dit aussi *Qoheleth*), en affirmant que « rien de nouveau n'arrive sous le soleil » (Ecclésiaste 1, 9), enseigne par là que la nature conserve « un ordre fixe et immuable », que « les lois de la nature sont si parfaites et si fécondes qu'on ne peut rien leur ajouter ni rien en retrancher, et enfin que c'est l'ignorance des hommes qui fait que les miracles paraissent quelque chose de nouveau » (TTP, VI, § 22, *Œuvres* III, p. 273). Comme Uriel Da Costa (*Exame das tradiçoe˜s phariseas*, dernière question) et quelques juifs averroïstes avant lui (Proietti 2014, p. 11-63), Spinoza lit dans certains passages bibliques (notamment Psaumes 148, 4-6) la thèse selon laquelle toutes choses sont inscrites dans un ordre de la nature immuable et éternel que Dieu ne saurait enfreindre, ce qui s'oppose à

l'orthodoxie rabbinique. Enfin, on ne peut manquer la coïncidence frappante entre les phrases du TTP et celles d'Isaac Albalag : « L'univers est absolument parfait ; rien ne peut y être ajouté ni en être retranché ; il ne peut donc pas être modifié et se trouver ordonné autrement qu'il ne l'est » (*Tiqqun ha-de'ot* ; voir note à 1p33).

308. Cette phrase reprend une tournure de Descartes, mais en transforme le sens en profondeur : « C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée » (PA, art. 1, AT XI 327). Spinoza remplace la formule fanfaronne du Français pour présenter les affects dans les termes d'une *quæstio* d'école, terme qui désigne un problème formalisé dans telle ou telle discipline (philosophie, géométrie, etc.).

Définitions

1. J'appelle **cause adéquate** celle qui permet de percevoir clairement et distinctement son effet. Et je nomme inadéquate ou partielle, celle dont l'effet ne peut pas être compris par elle seule [309].

2. Je dis que nous **agissons** lorsqu'il arrive quelque chose, en nous ou hors de nous, dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire lorsque suit de notre nature, en nous ou hors de nous, quelque chose qu'elle permet à elle seule de comprendre clairement et distinctement (*par la définition précédente*). Et au contraire, je dis que nous **pâtissons** lorsqu'il arrive quelque chose en nous, ou que quelque chose suit de notre nature dont nous ne sommes, nous, la cause que partielle [310].

3. Par **affects** [311], j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir du corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée, et en même temps les idées de ces affections.

C'est pourquoi, si nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par affect j'entends une action ; autrement, une passion [312].

Postulats

1. Le corps humain peut être affecté selon de nombreux modes, par lesquels sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, et aussi par d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande ni plus petite [313].

Ce postulat ou axiome s'appuie sur le postulat 1 et les lemmes 5 et 7, à voir après la proposition 13 de la partie 2.

2. Le corps humain peut pâtir de nombreux changements et retenir malgré tout des impressions ou traces des objets (*voir là-dessus le postulat 5 de la partie 2*) et par conséquent les mêmes images de choses (*voir leur définition dans le scolie de la proposition 16, p. II*).

*

309. Cette distinction entre adéquat et inadéquat, d'origine scolastique, était généralement comprise en termes de suffisance : il s'agissait de déterminer si une cause était capable, ou non, de produire son effet par elle-même (voir par exemple Burgersdijk 1660, p. 62). C'est pourquoi on remplaçait souvent les termes *causa adæquata* et *causa inadæquata* par *causa solitaria* et *causa socia* (« cause solitaire » et « cause associée »).

310. Spinoza s'éloigne de la manière traditionnelle de distinguer action et passion, qui sépare couramment l'*agent* comme producteur d'un effet ou d'un changement, et le *patient* comme le sujet où cet effet ou changement a lieu, comme le font notamment Hobbes (*De corpore*, II, 9, 1, Hobbes 1839, vol. 1, p. 106-107) et Descartes, lequel pose en principe que « ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard » (art. 1), puis en déduit que « ce qui est en [l'âme] une passion est communément en [le corps] une action » (art. 2) (PA, AT XI 328). Spinoza adopte sur ce point l'innovation introduite par Arnout Geulincx à propos des mouvements corporels : « ne dis pas que tu fais ce que tu ne sais comment faire », et « sache que tu n'as aucun droit sur ce qui est déterminé par la volonté d'un autre » (*Éthique*, annotation 14, *Opera philosophica*, vol. 2, p. 150, Geulincx 2006, p. 230).

311. L'emploi du terme *affectus* au sens de sentiment, d'émotion ou de passion de l'âme est courant dans la littérature latine classique (Sénèque, Pline, Quintilien…). Il dérive du verbe *afficio* (ou *adficio*) et indique étymologiquement une altération de l'esprit et du corps qui se produit sous l'effet de quelque chose. Dans la littérature médiévale, les termes *passio*, *affectus* et *affectio* ont globalement le même sens (voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 22, art. 2). Comme Descartes, Spinoza utilise avec une grande précision *affectus* au sens d'émotion, et *affectio* au sens de modification (ou accident) du corps et de l'esprit (voir Wolfson 1934, II, p. 180-195 ; Gilson 1979, p. 9). Hobbes, lui, parle des affects en termes de perturbations (*affectus sive pertubationes animi*, *De homine*, chap. 12). Il faut souligner que le terme *affectus* ne concerne ni seulement le corps ni seulement l'esprit, car il ne se rapporte à aucun attribut en particulier (ni la pensée ni l'étendue), bien qu'il se rapporte à un sujet : « le cœur » (*animus*), dimension de l'existence humaine que Spinoza, comme Meyer, semble emprunter à Coornhert, qui écrit que le cœur humain « est là

où habite la vertu » (*Éthique*, III, 1, § 20, Coornhert 2015, p. 196). Sur l'importance de ce terme, voir p. 19, et note 498. C'est en s'appuyant sur cette signification à la fois mentale et physique du terme *affectus* que le physiologiste Johannes Peter Müller (1801-1858), citant Spinoza, pourra interpréter les émotions, impressions, rêveries et autres phénomènes « mentaux » en termes de physiologie, ouvrant la porte aux recherches actuelles sur la chimie moléculaire et l'imagerie cérébrale. Voir Müller 2011 et 2013, et pour les commentaires, Buyse 2020a ; Farrell 2014 ; Walther 2018, vol. 3, p. 465-466).

312. L'idée que la joie et l'amour ne sont pas des passions, mais des actions, quand on est la cause de l'acte cognitif et dont témoigne le plaisir que l'on ressent en comprenant, est une idée déjà clairement formulée par Ḥasdai Crescas, qui affirme que la joie et l'amour que Dieu ressent pour ses créatures ne sont pas des passions, mais des actions (*Or ha-Shem*, I, 3, 5 ; II, 6, 1 ; sur ce point, voir Harvey 1998, p. 98-133). De même, Léon l'Hébreu affirme que l'amour que l'on ressent pour l'intelligible et le plaisir qu'il inspire sont en fait des « actes intellectuels » (*Dialoghi d'amore*, Leone Ebreo 2008, p. 358). Voir encore voir note 772 à 5p32.

313. Les deux postulats concernent le corps humain. Comme l'indiquent leurs explications, ils se fondent tous les deux sur « l'abrégé de physique », qui n'a rien d'une partie isolée de l'*Éthique* et fournit, au contraire, un fondement pour les autres parties.

Proposition 1 [314]

Notre esprit agit en certaines choses, mais pâtit en d'autres, à savoir, en tant qu'il a des idées adéquates, en cela il agit en certaines choses, et en tant qu'il a des idées inadéquates, nécessairement il pâtit en d'autres.

Démonstration

De n'importe quel esprit humain, les idées sont les unes, adéquates, et les autres, mutilées et confuses (*par les scolies* [315] *de la proposition 40, partie 2*). Or 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 corollaire de la proposition 11, partie 2*). Ensuite, celles qui sont inadéquates dans l'esprit sont elles aussi adéquates en Dieu (*par le même corollaire*), non en tant qu'il contient seulement l'essence de cet esprit, mais aussi en tant qu'il contient en lui en même temps les esprits d'autres choses. Ensuite, de toute idée donnée doit nécessairement suivre quelque effet (*par la proposition 36, partie 1*), effet dont Dieu est la cause adéquate (*voir la définition 1*), non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère affecté par cette idée donnée (*voir la proposition 9, partie 2*). Or, de cet effet, dont Dieu est cause en tant qu'il est affecté d'une idée qui est adéquate dans l'esprit de quelqu'un, ce même esprit est la cause adéquate (*par le corollaire de la proposition 11, partie 2*). Donc notre esprit, en tant qu'il a des idées adéquates, agit nécessairement en certaines choses (*par la définition 2*). Ce qui était le premier point [316].

Ensuite, tout ce qui suit nécessairement d'une idée qui est adéquate en Dieu, non en tant qu'il a en lui seulement l'esprit d'un seul homme, mais en tant qu'il a en même temps les esprits des autres choses et l'esprit de cet homme, l'esprit de cet homme n'en est pas la cause adéquate, mais la cause partielle (*par le même corollaire de la proposition 11, partie 2*). Et par suite, l'esprit, en tant qu'il a des idées inadéquates, pâtit nécessairement en certaines choses (*par la définition 2*). Ce qui était le second point. Donc notre esprit, etc. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'esprit est exposé à d'autant plus de passions qu'il a plus d'idées inadéquates, et qu'au contraire, il agit d'autant plus qu'il a plus d'idées adéquates[317].

314. **Structure.** Dans les propositions 3p1 à 3p3, le texte articule la pensée et l'action d'une manière originale. La vie de l'esprit, décrite jusqu'ici en termes d'idées plus ou moins confuses, rejoint progressivement les termes fondamentaux de l'éthique (action et passion). Cette bascule de la théorie de la connaissance vers la théorie de l'action est rendue possible par l'usage du concept d'adéquation, qui s'applique aussi bien à des idées qu'à des causes (3p1d). Cela permet de contourner le dualisme entre le corps et l'esprit (3p2s), afin de mettre en place un continuisme moral, où la qualité des actions s'avère proportionnelle à la clarté et distinction des idées.

315. Dans V, OP, NS, la référence n'indique qu'un scolie, alors que la version finale de 2p40s en compte deux. Il s'agit donc d'un indice de récriture, qui signale une strate antérieure où 2p40 ne comportait qu'un scolie. Nous mettons la référence au pluriel.

316. Plusieurs amis de Spinoza développent des idées plus ou moins similaires. Pieter Balling, par exemple, explique le rapport entre les causes qui nous déterminent, l'idée de Dieu et notre comportement de la manière suivante : la « lumière intérieure », c'est-à-dire la raison, fournit à l'homme un « fondement et une base solide » qui lui permet d'« orienter tout le cours de sa vie », et « sans cette Lumière, il n'y a pas de pouvoir ou de capacité dans l'homme de faire du bien » (*Het Licht…*, Balling 1662, p. 5). Or Balling souligne ceci : « cette cause doit avoir en elle tout ce que l'effet produit contient en lui » (*ibid.*, p. 5-6). De la même manière, Jarig Jellesz, qui traduit ce rationalisme causal en termes religieux, écrit : « Notre justification, sanctification, salut, etc., qui dans les Écritures sont attribués à la foi, sont des effets ou des produits d'une connaissance spirituelle ou purement rationnelle » et « cette vérité, ou connaissance de la vérité (la foi sanctifiante) est une cause proche et efficiente de ses effets » (*Belydenisse*, Jellesz 1684, p. 140).

317. Cet énoncé, dont la formulation permet de nouer le problème de la passion avec une conception originale de la causalité mentale, s'éclaire à la lumière de la définition proposée par Lodewijk Meyer : « Les passions sont des mouvements inhabituels du cœur causés par les idées du bien et du mal et perçus par l'esprit » (*Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 30, in Bordoli 2001, p. 216). Le rôle des notions de bien et de mal n'est pas explicité ici,

mais il le sera plus loin (voir notamment 4p8d et surtout 4p68, p. 373 et 727). Chez Meyer, le rôle de la surprise est fondamental : selon lui, c'est dans la mesure où ils sont inhabituels que certains états affectifs nous submergent. Le rejet de l'étonnement par Spinoza va dans le même sens (voir note 397).

Proposition 2

Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni (le cas échéant) à quoi que ce soit d'autre.

Démonstration

Tous les modes de penser ont pour cause Dieu en tant qu'il est chose pensante, et non en tant qu'il s'explique par un autre attribut (*par la proposition 6, partie 2*). Donc ce qui détermine l'esprit à penser est un mode de penser et non d'étendue, c'est-à-dire que ce n'est pas un corps (*par la définition 1, partie 2*). Ce qui était le premier point.

Ensuite, le mouvement et le repos d'un corps doivent naître d'un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et absolument, tout ce qui naît dans un corps a dû naître de Dieu, en tant qu'on le considère affecté par un certain mode d'étendue, et non par un certain mode de penser (*par la même proposition 6, partie 2*), c'est-à-dire que cela ne peut pas naître de l'esprit, qui est un mode de penser (*par la proposition 11, partie 2*). Ce qui était le second point. Donc ni le corps ne peut déterminer l'esprit, etc. C. Q. F. D.

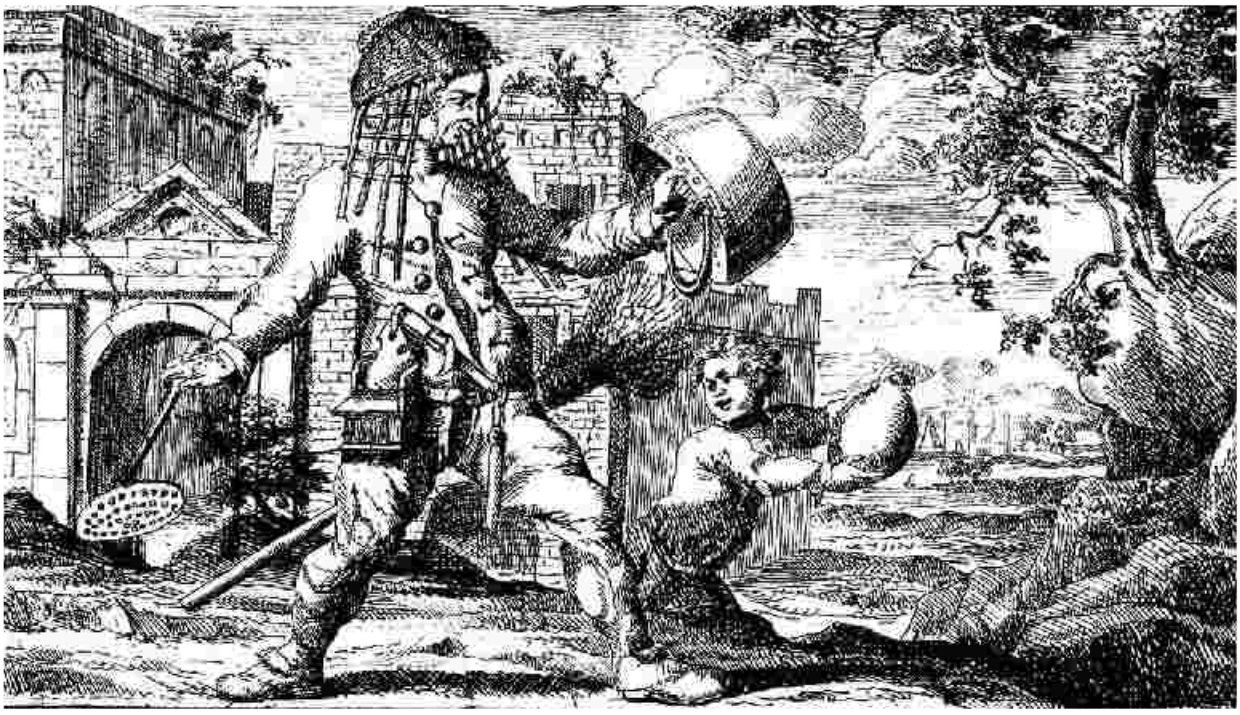


Illustration 11 : Anonyme, Caricature du soldat ivre (*Spotprent op de drankzuchtige soldaat*), v. 1700, 1690-1710.

L'état d'ivresse pousse les individus à dire et à faire des choses dont ils ne se soupçonnent pas capables, au point que l'alcool est employé au XVIIe siècle pour favoriser les actes de courage des soldats et des marins. L'alcoolisme est également dénoncé comme un vice. Voir note 325.

Scolie

[1] Ces considérations se comprennent plus clairement par ce qu'on a dit dans le scolie de la proposition 7 de la partie 2, à savoir que l'esprit et le corps sont une seule et même chose, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous l'attribut de l'étendue. D'où vient que l'ordre, autrement dit l'enchaînement des choses, est un, que l'on conçoive la nature sous tel ou tel attribut ; et que par conséquent l'ordre des actions et des passions de notre corps va de pair, par nature, avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit. Cela est aussi évident suivant le mode dont nous avons démontré la proposition 12 de la partie 2.

[2] Mais, bien que les choses soient telles qu'elles ne laissent aucune raison d'en douter, j'ai pourtant du mal à croire, à moins de prouver la chose par l'expérience, que les hommes puissent être conduits à examiner cela d'un cœur serein – tellement ils sont persuadés que seul le commandement de l'esprit fait se mouvoir ou se reposer le corps, et que le corps accomplit un très grand nombre d'actes qui dépendent de la seule volonté et des

réflexions sophistiquées de l'esprit ! Et, de fait, personne jusqu'ici n'a déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire, l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que le corps peut faire à partir des seules lois de la nature en tant qu'on la considère seulement comme corporelle, et ce qu'il ne peut faire que s'il y est déterminé par l'esprit [318]. Car personne, jusqu'ici, n'a connu assez précisément la structure du corps pour en expliquer toutes les fonctions. Sans parler, d'ailleurs, du fait que l'on observe chez les bêtes un grand nombre de choses qui dépassent de loin la sagacité humaine, et que les somnambules font bien des choses dans leur sommeil qu'ils n'oseraient pas faire dans la veille ; ce qui montre assez que le corps lui-même, par les seules lois de sa nature, peut beaucoup de choses qui laissent l'esprit lui-même étonné [319].

[3] Ensuite, personne ne sait sous quel rapport ou par quels moyens l'esprit meut le corps, ni combien de degrés de mouvement il peut attribuer au corps, ni à quelle vitesse il peut le mouvoir [320]. D'où il suit que, lorsque les hommes disent que telle ou telle action du corps naît de l'empire qu'a l'esprit sur le corps, ils ne savent pas ce qu'ils disent ; ils ne font rien d'autre qu'avouer, avec des mots alambiqués, qu'ils ignorent la vraie cause de cette action et qu'elle ne les étonne pas.

[4] Mais ils vont dire, que l'on sache ou que l'on ignore par quels moyens l'esprit meut le corps, qu'on sait pourtant par expérience que si l'esprit humain n'était pas apte à réfléchir, le corps serait inerte. Qu'ensuite, ils savent par expérience qu'il est au seul pouvoir de l'esprit aussi bien de parler que de se taire, et beaucoup d'autres choses, qu'ils croient par suite dépendre de la décision de l'esprit.

[5] Mais, en ce qui concerne le premier point, c'est moi qui leur pose la question : l'expérience ne nous enseigne-t-elle pas également que si, à l'inverse, le corps est inerte, l'esprit en même temps est inapte à penser ? Car lorsque le corps repose dans le sommeil, l'esprit reste endormi en même temps que lui, et il n'a pas le pouvoir de réfléchir comme pendant la veille. Ensuite, tout le monde a fait l'expérience, je crois, que l'esprit n'est pas toujours également apte à penser sur un même objet, mais que, à proportion que le corps est plus apte à ce que l'image de tel ou tel objet soit excitée en lui, l'esprit est plus apte à contempler tel ou tel objet.

[6] Mais, diront-ils, des seules lois de la nature en tant qu'on la considère seulement comme corporelle, on ne parviendra jamais à déduire les causes des pièces d'architecture, de peinture et des choses de ce genre qui ne sont

produites que par l'art humain, et que le corps humain, s'il n'était pas déterminé et conduit par l'esprit, ne serait pas capable d'édifier le moindre temple. Eh bien, j'ai déjà montré, moi, qu'ils ne savent pas ce que peut le corps, ni ce qu'on peut déduire de la seule contemplation de sa nature ; et qu'ils font eux-mêmes l'expérience que bien des choses se produisent par les seules lois de la nature, qu'ils n'auraient jamais cru pouvoir être produites sans la détermination de l'esprit, comme celles que font les somnambules dans leur sommeil, dont ils s'étonnent eux-mêmes quand ils sont éveillés. J'ajoute ici la structure même du corps humain, qui est beaucoup plus sophistiquée que tout ce que fabrique l'art humain [321] ; pour ne rien dire, d'ailleurs, de ce que j'ai montré plus haut, à savoir qu'il suit de la nature, considérée sous n'importe quel attribut, une infinité de choses.

[7] Et puis, en ce qui concerne le second point, allons, les affaires humaines seraient bien plus heureuses s'il était au pouvoir de l'homme autant de se taire que de parler ! Mais l'expérience enseigne assez et plus qu'assez que les hommes n'ont rien moins en leur pouvoir que leur langue, et qu'il n'y a rien qu'ils puissent moins faire que de modérer leurs aspirations [322]. Voilà d'où vient qu'ils croient, pour la plupart, que nous ne faisons librement que ce à quoi nous aspirons légèrement, du fait que l'aspiration pour elles peut facilement être entravée par le souvenir d'une autre chose que nous rappelons fréquemment ; et qu'au contraire, nous accomplissons sans aucune liberté ce à quoi nous aspirons par un affect si grand que le souvenir d'aucune chose ne réussit à le calmer. Mais à vrai dire, s'ils n'avaient pas l'expérience du fait que nous accomplissons bien des choses dont nous nous repentons ensuite, et que souvent, notamment lorsque nous sommes aux prises avec des affects contraires, nous voyons ce qui vaut le mieux et nous nous laissons aller au pire [323], rien ne les empêcherait de croire que nous agissons en toute liberté en toutes choses. C'est ainsi qu'un nourrisson croit librement aspirer au lait, ou un garçon en colère vouloir la vengeance, et un peureux la fuite [324]. Et encore, un homme ivre croit déclarer par une libre décision de l'esprit des choses que, une fois dessoûlé, il voudrait n'avoir jamais dites [325]. C'est la même chose pour quelqu'un qui délire, quelqu'un qui bavarde [326], un enfant et tant d'êtres de cette farine, qui croient parler par une libre décision de l'esprit alors que l'impulsion qui les pousse à parler, ils ne peuvent pas la contenir.

[8] C'est ainsi que l'expérience elle-même n'enseigne pas moins clairement que la raison que les hommes se croient libres seulement à cause

du fait qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés ; et de plus, que les décisions de l'esprit ne sont rien que les aspirations elles-mêmes, et qu'elles sont, de ce fait, aussi variables que la disposition variable du corps. Car chacun mesure toutes choses selon son affect, et de plus, ceux qui sont aux prises avec des affects contraires ne savent pas ce qu'ils veulent ; quant à ceux qui n'en ont pas du tout, ils sont poussés par la moindre impulsion de-ci, de-là.

[9] Tout cela, soyez-en sûrs, montre clairement qu'aussi bien la décision que l'aspiration de l'esprit d'un côté, et la détermination du corps de l'autre, vont de pair par nature, ou plutôt qu'elles sont une seule et même chose, que nous appelons décision quand on la considère sous l'attribut de la pensée et qu'on l'explique par lui, et que nous nommons détermination quand on la considère sous l'attribut de l'étendue et qu'on la déduit des lois du mouvement et du repos ; ce qui va ressortir plus clairement encore à partir de ce qu'il va falloir dire dans un instant[327].

[10] Car je voudrais d'abord faire observer ici autre chose, c'est que nous ne pouvons rien faire par décision de l'esprit sans nous en souvenir. Par exemple, nous ne pouvons pas dire un mot sans nous souvenir de lui. Or il n'est pas au libre pouvoir de l'esprit de se souvenir d'une chose ou de l'oublier. Voilà pourquoi, croit-on, ce qui est au pouvoir de l'esprit tient uniquement en ceci que nous pouvons soit dire, soit taire, par la seule décision de l'esprit, une chose dont nous nous souvenons. Mais, quand nous parlons en rêve, nous croyons parler par une libre décision de l'esprit, et pourtant nous ne parlons pas ! Ou, si nous parlons, cela se fait par un mouvement spontané du corps. Ensuite, nous rêvons que nous cachons certaines choses aux hommes, et cela, par la même décision de l'esprit par laquelle, pendant la veille, nous taisons ce que nous savons. Enfin, nous rêvons que nous faisons par décision de l'esprit certaines choses que nous n'avons pas l'audace de faire pendant la veille. Alors finalement, je voudrais bien savoir s'il y a dans l'esprit deux genres de décisions, dont les unes seraient chimériques, et les autres libres ? Eh bien, si l'on ne veut pas délirer à ce point, il est nécessaire d'admettre que cette décision de l'esprit, que l'on croit être libre, ne se distingue pas de l'imagination elle-même, autrement dit de la mémoire, et qu'elle n'est rien d'autre que l'affirmation qu'enveloppe nécessairement une idée en tant qu'elle est idée (*voir la proposition 49 de la partie 2*). Et partant, ces décisions de l'esprit naissent avec la même nécessité dans l'esprit que les idées des choses qui existent en acte. Donc,

ceux qui croient qu'ils parlent, ou qu'ils se taisent, ou qu'ils font quoi que ce soit par une libre décision de l'esprit, rêvent les yeux ouverts.

318. Si Spinoza peut affirmer avec tant d'assurance que l'expérience n'a montré à « personne » ce que peut le corps, c'est principalement parce que quelqu'un – en l'occurrence, Sténon – a affirmé publiquement son ignorance et celle de tous ses collègues anatomistes sur ce point. Au début de son *Discours sur l'anatomie du cerveau*, Sténon déclare : « Messieurs, au lieu de vous promettre de contenter votre curiosité touchant l'anatomie du cerveau, je vous fais ici une confession sincère et publique, que je n'y connais rien. Je souhaiterais de tout mon cœur d'être le seul qui fût obligé à parler de la sorte, car je pourrais profiter avec le temps de la connaissance des autres. Et ce serait un grand bonheur pour le genre humain si cette partie, qui est la plus délicate de toutes [...], était aussi bien connue que beaucoup de philosophes et d'anatomistes se l'imaginent » (Sténon 2009, p. 77-78). Si Spinoza peut élargir ses remarques à l'ensemble du corps humain, c'est précisément parce que Sténon a brisé les espoirs cartésiens quant à la possibilité de comprendre l'action de l'âme dans le cerveau, et même tout simplement « la composition de cette merveilleuse machine » (*i. e.* le cerveau) : l'âme, renchérit Sténon, « croit avoir tellement pénétré tout ce qui est hors d'elle, qu'il n'y a rien au monde qui puisse borner sa connaissance ; cependant, quand elle est rentrée dans sa propre maison, elle ne la saurait décrire, et ne s'y connaît plus elle-même » (*ibid.*, p. 2). Voir ill. 6, p. 262. Une remarque similaire apparaît dans l'appendice aux sixièmes objections, où des « philosophes et géomètres » anonymes ne sont pas convaincus « que la pensée ne puisse en aucune façon convenir au corps agité par de secrets mouvements » (AT VII 421 et IX-1 224). Voir Rousset 1996 p. 41-42. Par ailleurs, la remarque de Spinoza n'est pas faite pour diminuer les enseignements de l'expérience, au contraire : il attire l'attention sur des développements en cours en médecine, en anatomie, en mécanique et dans toutes les autres branches de la philosophie naturelle. En plus des travaux de Sténon, il pense certainement aux recherches de Jan Swammerdam sur les insectes (voir ill. 2, p. 146, et ill. 17, p. 458), ou à ceux d'Antonie Van Leeuwenhoek sur les micro-organismes. Étudiant lui-même l'optique et fabriquant des microscopes comme le faisaient J. Hudde, Chr. Huygens et d'autres grands savants, Spinoza était sans aucun doute familier des instruments permettant l'étude du corps humain, et son proche entourage accordait une grande attention à cette étude, Lodewijk Meyer ayant défendu en 1661 une thèse de médecine portant sur la « chaleur native » du cœur, et

Johannes Bouwmeester une autre sur les maladies respiratoires. Voir Rovere 2017a, p. 256-260 et 282-286, Andrault et Laerke 2018, p. 87-112, Nadler 2001a, p. 229-230, et Verbeek 1992.

319. Le somnambulisme ou noctambulisme est un phénomène particulièrement intéressant pour Spinoza, car il s'agit d'un cas d'expérience où ni la volonté ni l'intention ne peuvent rendre compte des actions ou des émotions. Au lieu de cela, le corps semble agir en toute indépendance, sans être déterminé à agir par l'esprit, remettant ainsi en question l'idée que l'esprit puisse diriger le corps. Dans la littérature savante, les somnambules sont connus pour leurs acrobaties nocturnes – ils montent au sommet des toits, etc. : voir par exemple Scipion Dupleix, « De ceux qui se lèvent, marchent, grimpent et font d'autres choses en dormant », *Des causes de la veille et du sommeil*, 1606, chap. VI f. 36 v°-40r°. L'idée selon laquelle le somnambulisme montre que le corps peut beaucoup par lui-même, et qu'il est capable de prouesses qui semblent impossibles à l'état de veille, est répandue aussi bien dans les traités de médecine ou de démonologie que dans les miscellanées (recueils d'anecdotes). Voir encore Tobias Tandler, « De noctisurgio », dans *Dissertationes physicæ-medicæ* (1602) ou André Du Laurens, *L'Histoire anatomique* (1621, latin en 1598), dans *Les œuvres de Me André Du Laurens*, livre IV, question XI, f. 104r°-v°.

320. Le rejet des interactions entre le corps et l'esprit, telles que Descartes les décrit dans *Les Passions de l'âme*, s'appuie sur la proposition 2p6, qui exclut toute forme de détermination immatérielle sur le corps. Spinoza y revient longuement dans 5Pref, p. 771 et suiv.

321. Les mots « structure du corps humain » (*corporis humani fabricam*) évoquent le chef-d'œuvre anatomique de Vésale, *De humani corporis fabrica libri septem* (1543), où la qualité exceptionnelle des gravures encourage à regarder avec admiration les corps ouverts et les écorchés, surmontant toute répugnance par une intense impression de beauté : voir ill. 24, p. 706. Sur l'importance pour Spinoza des séances anatomiques, voir notes 134 et 193. Voir aussi Spruit et Totaro 2011, p. 10.

322. Sur le terme *appetitus* et sa traduction par « aspiration », voir sa définition par Spinoza dans 3p9s, p. 375, et la note 338.

323. Première occurrence d'une citation d'Ovide, *Métamorphoses*, VII 20-21, qui reviendra implicitement dans 4Pref, puis sera largement commentée

dans 4p17s. Le fait que l'amélioration morale n'est pas le fruit d'un décret ou d'un choix, mais d'un entraînement progressif, fait l'objet de plusieurs interprétations parmi les amis de Spinoza. Voir par exemple Pieter Balling : « La nature de chaque homme est telle qu'il est contraint de choisir ce qu'il estime le mieux plutôt que le pire, et qu'il échangerait toujours volontiers l'un contre l'autre » (Balling 1662). Malgré les apparences, les deux amis ne se contredisent pas. Ici, Spinoza cite Ovide pour illustrer le fait que les gens font souvent de mauvais choix, mais il est évident (à condition de lire tout le passage) que cela est causé par des passions contradictoires, et non par une claire connaissance de ce qui vaut le mieux ou le pire (celle dont parle Balling), comme les exemples le montrent clairement. Spinoza soutient donc que céder au pire, même si l'on sait qu'il n'est pas le mieux, révèle la force des passions. De son côté, Balling poursuit justement en disant que si quelqu'un choisit « le pire plutôt que ce qui vaut le mieux » (ce qui revient à la même citation d'Ovide), cela vient d'un « défaut de connaissance » (Balling 1662). Descartes fait la même citation en précisant qu'elle « n'est que pour les faibles », en rappelant que « la doctrine ordinaire de l'école est que la volonté ne se porte pas vers le mal, sinon en tant qu'il lui est représenté sous un certain rapport comme un bien par l'intellect » (lettre à Mersenne, avril ou mai 1637, AT I 366). Voir Burgersdijk, *Idea philosophiæ moralis*, chap. VI, section 9, Burgersdijk 1623, p. 72.

324. Sur la familiarité de Spinoza avec les attitudes des enfants, voir notes 291 et 293.

325. L'état d'ivresse et l'alcoolisme sont des exemples récurrents chez Spinoza, car la consommation immodérée d'alcool était un fléau national aux Pays-Bas. Parmi les calvinistes, par exemple, les procès-verbaux des consistoires locaux contiennent de nombreuses remarques sur le fait que les membres de la congrégation se sont livrés à une consommation excessive d'alcool ; par ailleurs, les tribunaux civils regorgent de cas de droit commun aggravés par l'ivresse. L'usage de l'alcool était également courant dans la marine néerlandaise (de guerre et marchande) ; à la faveur des guerres anglo-hollandaises, les Anglais inventèrent l'expression « *dutch courage* » (« courage hollandais ») pour désigner l'attitude téméraire, impulsive et irréfléchie des marins ivres. Avant une bataille, on leur donnait à boire de l'alcool de genièvre (*jenever*, en anglais *gin*) afin de les rendre plus intrépides. Voir Schama, 1997, p. 190. Spinoza y revient dans 3p56s, p. 485.

326. Le manuscrit V contient le mot au masculin. Les OP le mettent au féminin (« *garrula* »), mais rien n'indique que la modification ait été volontaire. Notre traduction est neutre.

327. Ce paragraphe met en cause la théorie de la délibération développée par Aristote, définie comme une réflexion portant sur les moyens et qui permet d'aboutir à un choix (*Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112a-1113a). Heereboord en donne une variante moderne, où pendant une période de fluctuation la raison et les désirs, ou l'appel des plaisirs, entrent en dialogue, donnant naissance à un « jugement comparé » (*judicium comparatum*), qui permet le choix, autrement dit la décision (*dictamen ultimum*). Voir *Collegium Ethicum,* VIII 7, in *Meletemata*, Heereboard 1680, p. 704. De son côté, Coornhert observe que la bonne délibération nécessite quatre éléments : impartialité, attention, patience et prudence ou connaissance. Il ajoute : « à cette étape, il est possible que l'on demande comment une personne pourrait entreprendre le travail de délibération si elle ne trouve pas en soi-même une nature impartiale, ni l'équilibre nécessaire à une délibération soigneuse, quand elle ne peut pas surmonter sa partialité dans le court intervalle de temps qui lui est laissé pour délibérer » (*Éthique*, II, 3, 287r, Coornhert 2015, p. 165). En identifiant la « détermination » du corps (nécessitée par des causes), « l'aspiration » de l'esprit (qui imagine des biens) et la « décision » (censée clore le processus de délibération), Spinoza retire à cette dernière tout privilège ; car, comme l'avait noté Coornhert, il n'existe pas de position de surplomb, surtout dans l'urgence. Le causalisme de Spinoza permet de rendre l'ensemble du processus immédiat, simultané et nécessaire ; cela soulève un très grand nombre de difficultés, auxquelles il répondra plus loin.

Proposition 3

Les actions de l'esprit naissent des seules idées adéquates ; les passions, en revanche, dépendent des seules idées inadéquates[328].

Démonstration

D'abord, ce qui constitue l'essence de l'esprit n'est rien d'autre que l'idée du corps existant en acte (*par les propositions 11 et 13, partie 2*), laquelle se compose de beaucoup d'autres (*par la proposition 15, partie 2*), dont certaines sont adéquates (*par le corollaire de la proposition 38, partie 2*), et certaines inadéquates (*par le corollaire de la proposition 29, partie 2*). Donc, toute chose qui suit de la nature de l'esprit et dont l'esprit est la cause prochaine, par laquelle elle doit être comprise, doit nécessairement suivre d'une idée adéquate ou inadéquate. Or, en tant que l'esprit a des idées inadéquates, il pâtit nécessairement (*par la proposition 1*). Donc, les actions de l'esprit suivent des seules idées adéquates, et l'esprit de ce fait pâtit seulement du fait qu'il a des idées inadéquates. C. Q. F. D.

Scolie

C'est pourquoi nous voyons que les passions ne se rapportent à l'esprit qu'en tant qu'il a quelque chose qui enveloppe négation, autrement dit en tant qu'on le considère comme partie d'une nature qui, par elle-même et sans les autres, ne peut pas être perçue clairement et distinctement[329]. Et par cette raison, je pourrais montrer que les passions se rapportent aux choses singulières sur le même mode qu'à l'esprit, et qu'il n'y a pas d'autre raison qui les fasse percevoir ; mais mon projet consiste à traiter seulement de l'esprit humain.

*

NOTES

328. Avant de traiter des émotions interprétées en termes d'affects, Spinoza fait ici se rejoindre sa théorie de la connaissance – qui consiste à produire des idées – et celle du comportement – qui consiste à accomplir des opérations. Ainsi, un certain mode de connaissance s'articule à un certain type de comportement : une connaissance adéquate correspond à un comportement actif, une connaissance inadéquate à une opération accomplie sous la conduite de la passion. Au passage, on perçoit que la passivité, telle que l'entend Spinoza, n'est pas une posture réceptive ou impuissante, mais une posture de collaboration avec des forces plus grandes que la sienne, liée à un effet d'entraînement.

329. La dernière partie de cette phrase est ambiguë : la subordonnée relative peut se rapporter indifféremment au terme « nature » ou « partie ». Dans le premier cas, elle signifie que la nature de l'esprit humain ne peut pas se concevoir sans les autres, donc que l'esprit humain ne peut pas être défini en soi. Spinoza a fait l'expérience de cette impossibilité dans le *Traité de l'amendement de l'intellect* : dans les derniers paragraphes du texte qui nous est parvenu, le jeune philosophe essaie en vain de définir l'essence de l'esprit et, n'y parvenant pas, il abandonne son ouvrage (TIE, § 172, *Œuvres* I, p. 135). Dans le second cas, il s'agit de la notion même de « partie », ce qui suggère que la partialité (ou finitude) de l'esprit n'est pas une idée tout à fait adéquate, ce que d'autres passages expliquent plus clairement (voir 2p11c, p. 209).

Proposition 4 [330]

Aucune chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure [331].

Démonstration

Cette proposition est évidente par soi, car la définition d'une chose quelconque affirme l'essence de cette chose, et ne la nie pas ; autrement dit, elle pose l'essence de la chose, et ne la supprime pas. C'est pourquoi, tant que nous portons attention seulement à la chose elle-même, et non à des causes extérieures, nous ne pourrons rien trouver en elle qui puisse la détruire. C. Q. F. D.

330. **Structure.** Dans les propositions 3p4 à 3p13, le texte met en place les cinq éléments fondamentaux de la vie affective : à partir d'une conception de l'inertie issue de la « nouvelle physique » (voir les notes 197 et 199) aboutissant à une définition originale du *désir*, Spinoza déduit deux variations imaginaires (la *joie* et la *tristesse*, 3p10s) bientôt associées à des images extérieures (*amour* et *haine*, 3p13s). Attention, il s'agit de phénomènes qui consistent en affirmations plus ou moins adéquates de l'esprit, et c'est seulement en tant que l'esprit les imagine, que ces phénomènes constituent *pour lui* des événements réels (voir sur ce point 3p11s). Il ne s'agit donc pas du tout d'une description objective de phénomènes observables ; ceux-ci s'observent seulement par une démarche réflexive-évolutive (sur ce point, voir 5p4, p. 785).

331. Spinoza conçoit cette propriété de l'existence des choses singulières par analogie avec le mouvement d'un corps. Dans les *Pensées métaphysiques*, il l'appuie sur le fait qu'un corps en mouvement persévère dans son mouvement en l'absence d'autres corps (idée galiléenne qu'il présente comme une évidence) : « Le mouvement a la force de persévérer dans son état ; or cette force n'est pas autre chose que le mouvement lui-même, c'est-à-dire que telle est la nature du mouvement. Si je dis en effet : voici un corps A dans lequel il n'y a pas autre chose qu'une certaine quantité de mouvement, il suit de là clairement qu'aussi longtemps que je considère ce corps A, je dois dire qu'il se meut. Si je disais en effet qu'il a perdu de lui-même sa force de se mouvoir, je lui attribuerais nécessairement quelque chose en plus que dans mon hypothèse, et par là il perdrait sa nature » (CM I 6, *Œuvres* I-2, p. 354). Ainsi, l'impossibilité de l'autodestruction est une version métaphysique du principe mécanique selon lequel, dans la « nouvelle physique », le mouvement d'un corps en mouvement est aveugle et ne peut être arrêté que par une cause extérieure qui, pour Spinoza, ne peut être qu'un autre corps, si bien que le mouvement lui-même ne peut pas s'arrêter (Buyse 2016). Sur le suicide, que cette conception semble exclure, voir 3DA39, p. 543, 4p18[3], p. 607, 4p20s, p. 611 et suiv., et note 552.

Proposition 5

Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être dans un même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre[332].

Démonstration

En effet, si elles pouvaient convenir entre elles, ou être en même temps dans un même sujet, il pourrait donc y avoir dans ce sujet quelque chose qui pourrait le détruire, ce qui (*par la proposition précédente*) est absurde. Donc, des choses etc. C. Q. F. D.

NOTES

332. Cette conception du sujet s'oppose à la conception aristotélicienne de la substance. Selon Aristote, l'un des quatre éléments de définition d'une substance est que, « tout en restant numériquement une et identique à elle-même, elle est capable d'admettre des qualités contraires » (*Catégories*, 4a10). C'est ce qu'Aristote appelle « la marque la plus distinctive de la substance. »

Proposition 6

Abstraction faite du reste[333]*, chaque chose s'efforce de persévérer dans son être*[334].

Démonstration

En effet, les choses singulières sont des modes, par lesquels les attributs de Dieu s'expriment selon un mode précis et déterminé (*par le corollaire de la proposition 25, partie 1*) ; c'est-à-dire des choses qui expriment selon un mode précis et déterminé la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit (*par la proposition 34, partie 1*). Et aucune chose n'a rien en soi par quoi elle puisse être détruite, autrement dit qui supprime son existence (*par la proposition 4*) ; au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (*par la proposition précédente*). Et partant de là, autant qu'elle peut et abstraction faite du reste, elle s'efforce de persévérer dans son être. C. Q. F. D.

NOTES

333. Les traductions françaises ont pris l'habitude de rendre littéralement l'expression latine de Lucrèce « *quantum in se est* ». Lucrèce l'utilise pour préciser les mouvements que font les corps *considérés isolément*, c'est-à-dire, selon les traducteurs en français contemporain, « par eux-mêmes » ou « par nature » (voir *De la nature*, II, 205, trad. J. Kany-Turpin, GF, p. 126). Descartes, soucieux de précision, traduit littéralement l'expression en français : « Première loi de la nature : que chaque chose, autant qu'il est en elle, persévère toujours dans le même état » (*Principes*, II 37, AT IX 84). Au XXIe siècle, cette formule obscure a deux inconvénients : lectrices et lecteurs ne voient plus la différence avec une autre expression qu'emploie Spinoza, *quantum potest*, « autant qu'elle peut » (voir par exemple 3p12) ; et elle suggère l'effort spontané issu d'une force intérieure, alors qu'aucun mode n'est réellement *en soi* (voir 1a1 et 1p15). Il semble donc plus clair et plus précis de traduire *quantum in se est* par une expression plus commune aujourd'hui : « abstraction faite du reste ». Cela signifie que l'on ne tient aucun compte des paramètres extérieurs à la chose considérée, ce qui est précisément le propos théorique (purement abstrait) de Lucrèce, de Descartes et de Spinoza. Au reste, cette expression, rendue célèbre par l'étrangeté de sa traduction française, apparaît seulement 4 fois dans l'*Éthique* (ici, puis dans 3p6d, p. 369, 4p18s, p. 607, et 4App25, p. 759).

334. Le principe selon lequel la nature s'efforce de préserver l'existence de tous les êtres animés est clairement exprimé dans Judah Halevi (*Kuzari*, V, 10), Averroès (*Commentaire du De animalibus*) et dans plusieurs ouvrages de Gersonide (dont, bien sûr, le *Supercommentaire au Commentaire du De animalibus d'Averroès*). Pour en savoir plus, voir Harvey 2012. Voir également Regius : « la propriété générale de la nature, que nous devons proposer ici d'abord, consiste en ce que, par le concours de la puissance de Dieu, chaque être naturel demeure autant qu'il peut dans un même état, jusqu'à ce qu'il en soit chassé par un autre plus puissant » (*Philosophie naturelle*, I, 1, Regius 1686, p. 2).

Proposition 7

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose[335].

Démonstration

De l'essence donnée d'une chose quelconque, suivent nécessairement certaines choses (*par la proposition 36, partie 1*) ; et les choses ne peuvent rien d'autre que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée (*par la proposition 29, partie 1*). Voilà pourquoi la puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, soit seule, soit avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire (*par la proposition 6*) la puissance ou l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence donnée, autrement dit actuelle de cette chose. C. Q. F. D.

335. Le terme d'effort tel que l'emploie Spinoza réunit deux traditions. D'une part, il désigne chez les stoïciens romains le double mouvement d'élan de l'âme vers un objet (*impetus*) et d'éloignement de ce qui peut lui nuire (*aversio*) ; la synthèse est un effort (*conatus*) qui n'est en aucun cas premier ou élémentaire car, selon Sénèque, il n'est ni la cause ni l'origine des impulsions (*impetus*), mais désigne ce que l'on observe dans n'importe laquelle d'entre elles sans connaître son origine (voir note 233 et *Lettres à Lucilius*, 121, § 13, Sénèque 1993, p. 1077). D'autre part, dans la nouvelle physique et principalement chez Hobbes, ce terme formule la tendance à persévérer dans son état, que Buridan avait esquissée avec sa propre notion d'*impetus* (voir note 99). Hobbes écrit : « Je définis l'effort [*endeavour, conatus*] comme un mouvement effectué en moins d'espace et de temps qu'on ne peut en donner [...], c'est-à-dire un mouvement effectué sur la longueur d'un point et à un instant ou à un moment précis » (*De corpore*, III, 14, 2). Cette inclination purement mathématique devient une « force » lorsqu'on tient compte de la grandeur du corps, et en tant qu'elle s'oppose à une autre, elle s'appelle « résistance » ou « réaction » (voir Bertman 2001). Ainsi, cet effort permet à Hobbes de rendre compte du phénomène suivant : « tout effort, qu'il soit fort ou faible, se propage à une distance infinie, car il est mouvement. Donc, si le premier effort d'un corps se produit dans un espace vide, il se poursuivra toujours avec la même vitesse, car on ne peut pas supposer qu'il puisse recevoir la moindre résistance de l'espace vide. Et si son effort est dans un espace plein, dès lors que l'effort est mouvement, ce qui se trouve immédiatement sur son chemin sera enlevé, et l'effort se portant plus loin, il ôtera encore ce qui s'y trouve, et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi la propagation de l'effort d'une partie de l'espace plein à une autre se poursuit à l'infini » (*ibid.*). Spinoza réunit donc une conception morale où prévaut l'intentionalité, et une conception physique qui tâche de décrire l'inertie. Le résultat est un concept métaphysique destiné à remplacer un principe vitaliste (l'étincelle de vie animant les vivants, par exemple chez les stoïciens) par un principe mécanique. Dans le même temps, il s'agit de rejeter toute subjectivité principielle et de faire valoir une autre conception où le « sujet » est insubstantiel, impersonnel, toujours déterminé de l'extérieur et néanmoins capable de s'affirmer comme une modalité existante, autrement dit comme une « essence actuelle ». Ajoutons

que l'habitude universitaire de parler de *conatus* en conservant le mot latin – surtout parmi les non-latinistes – a contribué à substantialiser ce terme, ce qui en renverse littéralement le sens.

Proposition 8

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini [336].

Démonstration

En effet, s'il enveloppait un temps limité déterminant la durée de la chose, il suivrait alors de la seule puissance par laquelle la chose existe qu'après ce temps limité, la chose ne pourrait plus exister et devrait être détruite. Or cela est absurde (*par la proposition 4*). Donc l'effort par lequel une chose existe n'enveloppe aucun temps défini ; et au contraire, si elle n'est détruite par aucune cause extérieure, elle continuera toujours d'exister par la même puissance par laquelle elle existe déjà (*par la même proposition 4*), si bien que cet effort enveloppe donc un temps indéfini [337]. C. Q. F. D.

336. Ici encore, Spinoza semble penser par analogie avec un corps en mouvement. En effet, dans la « nouvelle physique », tout mouvement est aveugle, au sens où il n'est pas orienté vers un lieu naturel qui serait son objectif final (voir note 203). Par conséquent, tant qu'il n'y a pas de cause extérieure qui puisse interrompre ou altérer ce mouvement, tout corps, une fois mis en mouvement, continue de se mouvoir indéfiniment.

337. Cette considération marque une ligne de partage nette avec la conception du désir selon Meyer dans *Naauwkeurig onderwijs…*, chap 30. En effet, bien que Meyer aborde les passions dans une perspective génétique semblable à Spinoza, il considère le rapport au temps comme fondamental. Cela s'explique du fait que Meyer développe une théorie scénique des passions, destinée à aider les dramaturges à les présenter dans une intrigue théâtrale. Par contraste, en s'appuyant ici sur la notion d'effort, Spinoza place son étude des affects à un tel degré d'abstraction, que le temps ne compte d'abord pas plus que dans les problèmes mathématiques. Pour plus de détails, voir note 354.

Proposition 9

L'esprit, en tant qu'il a des idées claires et distinctes aussi bien que confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et il est conscient de l'effort qu'il fait.

Démonstration

L'essence de l'esprit est constituée d'idées adéquates et inadéquates (*comme nous l'avons montré dans la proposition 3*). Partant de là (*par la proposition 7*), en tant qu'il a aussi bien les unes que les autres, il s'efforce de persévérer dans son être ; et cela (*par la proposition 8*) pour une certaine durée indéfinie. Par ailleurs, comme l'esprit (*par la proposition 23, partie 2*), par les idées des affections du corps, est nécessairement conscient de soi, l'esprit (*par la proposition 7*) est donc conscient de son effort. C. Q. F. D.

Scolie

Cet effort, quand on le rapporte seulement à l'esprit, on l'appelle volonté ; mais quand on le rapporte à la fois à l'esprit et au corps, on le nomme ***aspiration***[338], laquelle n'est donc rien d'autre que l'essence même de l'homme, dont la nature est telle qu'en suivent nécessairement les choses qui servent à sa conservation, si bien que l'homme est déterminé à les accomplir.

De plus, entre l'aspiration et le désir, il n'y a aucune différence, sinon qu'on rapporte généralement le désir aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs aspirations. On peut de ce fait le définir comme suit : le ***désir*** est l'aspiration avec la conscience d'elle-même[339].

C'est pourquoi, à partir de ces considérations, il est établi que nous ne nous efforçons ni n'aspirons à aucune chose, et que nous ne voulons ni ne désirons aucune chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne. Au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons, que nous y aspirons, que nous la désirons[340].

338. Les traducteurs français ont pris l'habitude de traduire *appetitus* et *appeto* par « appétit » et « appéter », par fidélité avec l'usage qu'en fait Descartes dans *Les Passions de l'âme* ; mais ces mots, dont le sens a changé dans le français contemporain, ont l'inconvénient de suggérer que nos désirs sans conscience ont une origine alimentaire et organique. Or, ce n'est pas du tout le sens des termes latins, qui soulignent principalement que quelque chose manque (préfixe *a* privatif) dont nous sommes en quête (*peto*). « Aspiration » et « aspirer à » semblent mieux convenir, car ces termes désignent, comme en latin, la représentation d'un manque.

339. La déduction conceptuelle qui va de l'effort à l'aspiration, puis de l'aspiration au désir, se trouve également chez Hobbes, au moment où il met l'effort en relation avec le monologue intérieur (*animi discursus*), et attire l'attention sur la manière dont l'effort donne naissance à la sensibilité et à l'imagination, en commençant par le tout premier effort « que l'on trouve même dans l'embryon » : « ce premier effort, lorsqu'il tend à des choses que l'on sait par expérience être plaisantes, est nommé aspiration (*appetite*), ce qui signifie qu'il s'en approche, et lorsqu'il écarte ce qui est pénible, *aversion*, ce qui signifie qu'il le fuit. C'est pourquoi l'appétit et l'aversion sont les premiers efforts du mouvement animal » (*De corpore*, chap. 25, « Sur la sensation et le mouvement animal »). Le concept d'effort permet ainsi à Hobbes de fonder sur la physique sa conception des affects, de la sensation et de l'imagination, et il associe appétit et volonté comme deux noms pour une seule chose, quoique considérée différemment en relation à la délibération.

340. Spinoza s'oppose ici à une idée d'origine platonicienne et aristotélicienne (voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 2-3), qui se retrouve également chez Léon l'Hébreu : « Le désir ne peut s'attacher qu'aux choses qui ont de l'être ; parce que nous ne désirons rien d'autre que les choses que nous connaissons d'abord sous l'aspect du bien. Et pour cette raison, le Philosophe [Aristote] a défini le bien comme ce que chacun désire, puisque la connaissance concerne les choses qui ont de l'être » (*Dialoghi d'amore*, Leone Ebreo 2008, p. 10) Néanmoins, la réduction des valeurs (bien, bon) à l'élan qui les pose existe également chez Thomas d'Aquin : « De même qu'on nomme « bon » ce à quoi tend l'appétit, de même on nomme « vrai » ce à quoi tend l'intelligence. Mais il y a cette

différence entre l'appétition et l'intellection, ou tout autre mode de connaissance, que la connaissance consiste en ce que le connu est dans le connaissant, tandis que l'appétition consiste dans le penchant du sujet vers la chose même qui l'attire » (*Somme théologique*, I, q. 16, art. 1). On trouve une idée voisine, exprimée de manière plus consensuelle, chez Meyer : « Donc, quand nous parlons de bien et de mal, nous n'entendons pas que la chose doive être nécessairement bonne ou mauvaise pour causer une passion ; au contraire, il suffit à notre jugement qu'elle apparaisse telle » (*Naauwkeurig onderwijs…*, in Bordoli 2001, p. 218). Sous cette forme provocante, la position de Spinoza est similaire à celle de Hobbes, qui écrit : « Quel que soit l'objet de l'aspiration ou du désir de n'importe quel homme, c'est-à-dire ce qu'il nomme pour lui-même le bien, et l'objet de sa haine et de son aversion, le mal […] ces mots […] sont toujours employés en relation avec la personne qui les emploie, car il n'y a rien qui soit simplement et absolument ainsi, et il n'y a pas non plus de règle commune du bien et du mal que l'on puisse tirer de la nature des objets eux-mêmes » (Hobbes, *Léviathan*, VI 7, Hobbes 1651, p. 24).

Proposition 10

Une idée qui exclut l'existence de notre corps ne peut se trouver dans notre esprit, mais lui est contraire.

Démonstration

Rien de ce qui peut détruire notre corps ne peut se trouver en lui (*par la proposition 5*), et partant de là, l'idée de cette chose ne peut se trouver en Dieu en tant qu'il a l'idée de notre corps (*par le corollaire de la proposition 9, partie 2*) ; c'est-à-dire que l'idée de cette chose ne peut se trouver dans notre esprit (*par les propositions 11 et 13, partie 2*). Au contraire, dès lors que la première chose à constituer l'essence de l'esprit est l'idée du corps existant en acte (*par les propositions 11 et 13, partie 2*), le premier et principal des efforts de notre esprit est d'affirmer l'existence de notre corps (*par la proposition 7*). Et partant, une idée qui nie l'existence de notre corps est contraire à notre esprit, etc. C. Q. F. D.

Proposition 11

Tout ce qui augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance de penser de notre esprit.

Démonstration

Cette proposition est évidente à partir de la proposition 7 de la partie 2, ou encore à partir de la proposition 14 de cette partie 2.

Scolie

C'est pourquoi, nous le voyons, l'esprit peut pâtir de grands changements et passer parfois à une plus grande, parfois à une moindre perfection[341]. Eh bien ! Ces passions nous expliquent les affects de la joie et de la tristesse. C'est pourquoi par ***joie***, j'entendrai dans la suite une passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande ; par ***tristesse***, au contraire, une passion par laquelle il passe à une moindre perfection. De plus, l'affect de la joie rapporté à la fois à l'esprit et au corps, je l'appelle ***plaisir***[342] ou ***allégresse***, et celui de la tristesse, ***douleur*** ou ***mélancolie***[343]. Mais il faut remarquer que le plaisir et la douleur se rapportent à l'homme lorsque l'une de ses parties est plus affectée que les autres ; l'allégresse et la mélancolie, au contraire, quand toutes ses parties sont affectées à égalité.

Ensuite, ce qu'est le désir, je l'ai expliqué dans le scolie de la proposition 9 de cette partie. Et à part ces trois-là, je n'admets aucun autre affect comme primaire ; car les autres, je vais le montrer par la suite, naissent de ces trois-là[344].

Mais avant de poursuivre, il convient d'expliquer ici plus amplement la proposition 10 de cette partie, afin que l'on comprenne plus clairement sous quel rapport une idée est contraire à une autre[345].

Dans le scolie de la proposition 17 de la partie 2, nous avons montré que l'idée qui constitue l'essence de l'esprit enveloppe l'existence du corps aussi longtemps que le corps lui-même existe. Ensuite, à partir de ce que nous avons montré dans le corollaire de la proposition 8 de la partie 2 et dans son scolie, il suit que l'existence présente de notre esprit dépend

seulement du fait que l'esprit enveloppe l'existence actuelle du corps. Enfin, nous avons montré que la puissance de l'esprit, par laquelle il imagine les choses et s'en souvient, dépend aussi du fait qu'il enveloppe l'existence actuelle du corps (*voir les propositions 17 et 18 de la partie 2, avec leur scolie*). De là, il suit que l'existence présente de l'esprit et sa puissance d'imaginer sont supprimées aussitôt que l'esprit cesse d'affirmer l'existence présente du corps [346].

Mais la cause faisant que l'esprit cesse d'affirmer cette existence du corps ne peut pas être l'esprit lui-même (*par la proposition 4*), ni non plus le fait que le corps cesse d'être : car la cause faisant que l'esprit affirme l'existence du corps n'est pas que le corps ait commencé d'exister (*par la proposition 6, partie 2*). Voilà pourquoi, par cette raison même, il ne cesse pas d'affirmer l'existence du corps du fait que le corps cesse d'être, mais cela naît d'une autre idée qui exclut l'existence présente de notre corps et par conséquent de notre esprit et qui, partant, est contraire à l'idée qui constitue l'essence de notre esprit (*par la proposition 8, partie 2*).

NOTES

341. La manière dont Spinoza conçoit des degrés de perfection doit quelque chose à Gersonide et à Maïmonide. Maïmonide distingue quatre « espèces » de perfection : des possessions (richesse), du corps (santé), des mœurs (vertu), des spéculations (« vertus rationnelles » rapportées à l'intellect). Leur classement suit clairement une gradation du plus bas au plus élevé, mais elles sont des « espèces » qualitativement différentes. En revanche, comme il existe plusieurs sciences (au minimum, métaphysique, mathématiques, physique) et de nombreux « intelligibles » différents, il est possible qu'un intellect humain soit plus parfait qu'un autre, dans la mesure où il en sait plus, ce qui équivaut à dire qu'il est plus uni à l'intellect agent (*Guide*, III, 54). Voir aussi note 762.

342. Pour le mot plaisir, Spinoza choisit le terme *titillatio*, ce que certains traducteurs rendent par « chatouillement » comme chez Descartes. Ce terme s'inscrit dans une tradition anti-épicurienne qui remonte à Sénèque, où il désigne l'excitation matérielle des sens (selon Moreau 2020, p. 556). De fait, ironisant contre Épicure, Sénèque écrit : « le plaisir, c'est le bonheur de l'animal. Et voilà que nous mettons ensemble [...] le moral et l'amoral [...] si le chatouillement des sens contribue à la félicité » (*Lettres à Lucilius*, 92, 6, Sénèque 1993, p. 923). Bien que le mot *voluptas* existe en latin, la définition donnée par Spinoza ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agit ici de ce qu'on appelle en français *plaisir*, même s'il faut entendre par là un plaisir exclusivement considéré du point de vue de l'étendue, comme un mouvement corporel. La confusion avec le chatouillement au sens moderne est d'autant plus à éviter qu'elle est l'exemple choisi par Galilée pour illustrer la différence entre qualités primaires et secondaires : « le corps vivant [...] ressent des affections différentes selon les endroits où il est touché : sous la plante des pieds, par exemple, sur les genoux ou sous les bras, il ressent, outre le toucher ordinaire, une autre affection à laquelle nous avons donné un nom particulier, le chatouillement, affection qui dépend entièrement de nous et non point de la main. [...] dès que l'on supprime le corps animé et sensitif, il n'est plus qu'un pur nom. Tel est, à mon avis, le seul mode d'existence propre à beaucoup des qualités que l'on attribue aux corps naturels, comme les saveurs, les odeurs, les couleurs, et d'autres encore » (*L'Essayeur*, § 48, Galilée 1980, p. 239-240).

343. Selon les médecins antiques Hippocrate (IVe siècle av. J.-C.) et Galien (IIe siècle apr. J.-C.), dont les conceptions orientent encore les pratiques médicales au XVIIe siècle, la santé du corps humain dépend de l'équilibre entre les quatre humeurs qui le composent : la bile jaune, chaude et sèche comme le feu ; la bile noire (encore appelée mélancolie ou atrabile), froide et sèche comme la terre ; le flegme (pituite ou lymphe), froid et humide comme l'eau ; le sang, chaud et humide comme l'air. Sur ces bases, la mélancolie indique une pathologie du corps, due au déséquilibre d'un excès de bile noire, ce qui provoque un tempérament triste, introverti et misanthrope. Spinoza et ses amis médecins rejettent ce modèle – le dernier aspect est d'ailleurs étudié plus loin en de tout autres termes (4p35s, p. 639). La discussion sur les manifestations de la mélancolie et leurs remèdes a constitué un thème très répandu au long de la Renaissance, de Marsile Ficin (1433-1499) à Cornelius Agrippa (1485-1535), puis de Giordano Bruno au chef-d'œuvre de Robert Burton (1577-1640) *Anatomy of Melancholy* (1621), immense recueil d'anecdotes étudiant les causes et les symptômes des mélancolies ordinaires, puis leurs traitements, puis les formes plus complexes et moins connues, notamment la mélancolie des amoureux et les diverses variétés de mélancolies religieuses.

344. Selon la tradition stoïcienne telle que la représentent Diogène Laërce (*Les Vies*, VII 3) et Cicéron (*De finibus*, III, 10, 35), les passions primaires sont au nombre de quatre : le plaisir, le désir, la douleur, la peur. « Quant aux espèces de la passion, [les stoïciens] veulent qu'ils dérivent de l'opinion qu'on a affaire à deux biens et de l'opinion qu'on a affaire à deux maux. Par suite, il y en a quatre : pour le bien, le désir [*libido*] et la joie [*lætitia*], la joie se rapportant aux biens actuels, le désir aux biens à venir ; pour le mal, la crainte [*metus*] et le chagrin [*ægritudo*], crainte s'ils sont à venir, chagrin s'ils sont actuels » (Cicéron, *Tusculanes*, IV, 6, 11). Plusieurs auteurs modernes ont également tenté d'identifier les passions les plus élémentaires puis d'en déduire les autres. Selon Descartes, il y a six « passions primitives » : admiration, amour, haine, désir, joie et lamentation (également appelée tristesse) – et « toutes les autres se composent à partir de ces six-là ou en sont des espèces » (PA, art. 69, AT XI 380, Descartes 1650, p. 33). De son côté, Hobbes reconnaît également six « passions simples », mais sa liste comprend l'aspiration (*appetitus*), le désir, l'amour, l'aversion, la haine, la joie et le chagrin (*dolor*). En définitive, le modèle de

Spinoza est particulièrement économe, puisque, à partir d'un principe unique appelé effort, aspiration ou désir, il dérive des variations en plus ou en moins. De plus, il faut noter qu'ici les termes *laetitia* (joie) et *tristitia* (tristesse) ne désignent absolument rien d'autre que du plaisir et de la douleur, mais entendus en un sens pas seulement corporel. Les trois affects primaires correspondent donc à trois des quatre passions primaires de la tradition stoïcienne (*libido*, *lætitia* et *ægritudo*), le mot latin *lætitia* traduisait le grec ἡδονή.

345. Spinoza introduit ici une objection qu'une organisation strictement géométrique aurait dû faire placer ailleurs, d'autant qu'elle semble motivée à la fois par le souci d'éviter une contradiction, et par les conséquences possibles de l'ontologie de l'esprit sur l'eschatologie (théorie de la vie après la mort), dont Spinoza parlera bien plus tard (voir 5p21 et suiv., p. 817). Les phrases qui les introduisent peuvent donc être considérées comme une nouvelle trace de dialogisme.

346. Bien que leur propos ne soit pas directement eschatologique, ces lignes sont extrêmement choquantes au XVIIe siècle, car elles semblent rendre impossible toute forme d'éternité de l'esprit, et donc toute forme de vie après la mort. Pourtant, Spinoza écrit plus loin que tout l'esprit ne meurt pas avec le corps (5p23, 5p39s, p. 819 et p. 847-849), et que « la part éternelle de l'esprit est l'intellect » (5p40c, p. 851). Les deux affirmations – l'esprit meurt avec le corps, et l'intellect est éternel – ne sont pas contradictoires, si l'on a bien compris la nature composite de l'esprit (2p15, p. 237). En définitive, Spinoza refuse toute forme d'existence humaine subjective hors de cette vie et, en ce sens, il rejette toute eschatologie (chrétienne ou autre) ; mais il refuse aussi de cantonner l'existence aux limites de cette vie et, en ce sens, il s'oppose aux traditions matérialistes de l'épicurisme romain, du libertinage français et de tous les milieux « roués », « déniaisés » et autres représentants de l'irreligion (voir Cavaillé 2013).

Proposition 12

L'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps.

DÉMONSTRATION

Aussi longtemps que le corps humain est affecté selon un mode qui enveloppe la nature d'un certain corps extérieur, aussi longtemps l'esprit humain contemplera ce même corps comme présent (*par la proposition 17, partie 2*). Et par conséquent, aussi longtemps que l'esprit humain contemple un certain corps extérieur comme présent, c'est-à-dire l'imagine (*par le scolie de la même proposition 17*), aussi longtemps le corps humain est affecté selon un mode qui enveloppe la nature de ce corps extérieur (*par la proposition 7, partie 2*). Et partant, aussi longtemps que l'esprit imagine ce qui augmente ou aide la puissance d'agir de notre corps, aussi longtemps le corps est affecté selon des modes qui augmentent ou aident sa puissance d'agir (*voir le postulat 1*) ; et par conséquent, aussi longtemps la puissance de penser de l'esprit est augmentée ou aidée (*par la proposition 11*). Et par suite (*par la proposition 6 ou 9*), l'esprit, autant qu'il peut, s'efforce de les imaginer. C. Q. F. D.

Proposition 13

Quand l'esprit imagine des choses qui diminuent ou contrarient la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de ce qui exclut l'existence de ces choses.

Démonstration

Aussi longtemps que l'esprit imagine une telle chose, aussi longtemps la puissance de l'esprit et du corps est diminuée ou contrariée (*comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente*) ; et néanmoins l'esprit l'imaginera, jusqu'à ce qu'il imagine autre chose qui en exclut l'existence présente (*par la proposition 17, partie 2*) ; c'est-à-dire (*comme nous venons de le montrer*) que la puissance de l'esprit et du corps est diminuée ou contrariée, jusqu'à ce que l'esprit imagine autre chose qui en exclut l'existence, et par conséquent, l'esprit (*par la proposition 9*) s'efforcera, autant qu'il peut, d'imaginer cette autre chose ou de s'en souvenir. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'esprit répugne à imaginer ce qui diminue ou empêche sa puissance et celle du corps.

Scolie

Par là, nous comprenons clairement ce que sont l'amour et la haine. En l'occurrence, *l'**amour*** n'est rien d'autre que la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ; et la ***haine***, rien d'autre que la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure[347].

Ensuite, nous voyons que celui qui aime s'efforce nécessairement d'avoir présente et de conserver la chose qu'il aime, et qu'au contraire, celui qui hait s'efforce d'éloigner et de détruire la chose qu'il a en haine. Mais de tout cela, on parlera plus amplement dans ce qui suit.

*

347. Spinoza a pu lire de longues digressions sur les concepts de joie, d'amour, et dans une moindre mesure sur les autres émotions dans *Or ha-Shem* de Ḥasdai Crescas (où *lætitia* et *amor* traduisent respectivement les termes hébreux *simḥah* et *'ahabah*), et surtout dans les *Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu. Celui-ci écrit : « Tu vois que la fin de tout amour est la délectation de l'amant dans la chose aimée, de même que la fin de la haine est d'éviter la souffrance que donnerait la chose haïe : d'ailleurs, que la fin que l'on obtient par amour est contraire à celle qu'on évite par la haine, si bien que leurs moyens sont contraires. Les moyens de l'amour sont l'espoir et la recherche du plaisir, et ceux de la haine sont la peur et l'évitement de la douleur : donc, si la fin de la haine est de s'éloigner de la souffrance comme d'une chose mauvaise et laide, alors la fin de l'amour est de s'approcher du plaisir comme d'une chose belle et bonne » (Leone Ebreo 2008, p. 336-337).

Proposition 14[348]

Si l'esprit a été une fois affecté par deux affects en même temps, lorsqu'il sera, ensuite, affecté par l'un, il sera aussi affecté par l'autre.

Démonstration

Si le corps humain a été une fois affecté par deux corps en même temps, lorsque l'esprit, ensuite, imagine l'un d'eux, aussitôt il se souviendra aussi de l'autre (*par la proposition 18, partie 2*). Or les imaginations de l'esprit indiquent plutôt les affections de notre corps que la nature des corps extérieurs (*par le corollaire 2 de la proposition 16, partie 2*). Donc si le corps, et par conséquent l'esprit (*voir la définition 3*), a été une fois affecté par deux affects, lorsque, ensuite, il sera affecté par l'un, il sera aussi affecté par l'autre. C. Q. F. D.

NOTES

348. **Structure.** Dans les propositions 3p14 à 3p18, le texte fournit les principes de complication des affects : leur association par simultanéité (3p14), la détermination de leurs objets par accident (3p15), le transfert d'un objet à l'autre par ressemblance imaginaire (3p16) ou par ressemblance fonctionnelle (3p17), et l'indifférence des affects au temps (3p18). Ces cinq principes constituent les lois naturelles par lesquelles s'affirme la souveraineté des émotions dans la vie humaine. Elles vont permettre de reconstruire génétiquement une grande richesse affective.

Proposition 15

N'importe quelle chose peut être par accident cause de joie, de tristesse ou de désir[349].

Démonstration

Supposons l'esprit affecté en même temps de deux affects, dont l'un n'augmente ni ne diminue sa puissance d'agir, et dont l'autre l'augmente ou la diminue (*voir le postulat 1*). À partir de la proposition précédente, il est évident que lorsque l'esprit sera affecté ensuite par la vraie cause du premier, laquelle (*par hypothèse*) n'augmente ni ne diminue par elle-même sa puissance de penser, aussitôt il le sera aussi par l'autre qui augmente ou diminue sa puissance de penser, c'est-à-dire qu'il sera affecté de joie ou de tristesse (*par le scolie de la proposition 11*). Et partant, la chose en question sera, non par elle-même, mais par accident, cause de joie ou de tristesse. Et l'on peut, selon le même mode, montrer facilement que la chose en question peut, par accident, être cause de désir. C. Q. F. D.

Corollaire

Du seul fait que nous avons contemplé d'un affect de joie ou de tristesse une chose qui n'en est pas la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou l'avoir en haine.

Démonstration

En effet, cela suffit à faire que l'esprit, imaginant cette chose ensuite, soit affecté d'un affect de joie ou de tristesse (*par la proposition 14*), c'est-à-dire que la puissance de l'esprit et du corps soit augmentée ou diminuée, etc. (*par le scolie de la proposition 11*). Et par conséquent (*par la proposition 12*) que l'esprit désire imaginer cette chose ou répugne à le faire (*par le corollaire de la proposition 13*), c'est-à-dire (*par le scolie de la proposition 13*) qu'il l'aime ou qu'il l'ait en haine. C. Q. F. D.

Scolie

Par là, nous comprenons comment il peut se faire que nous aimions ou ayons en haine certaines choses sans aucune cause connue de nous, mais seulement par ***sympathie*** (comme on dit) et par ***antipathie***. Et il faut aussi rapporter à cela les objets qui nous affectent de joie ou de tristesse du seul fait qu'ils ont quelque chose de semblable aux objets qui ont l'habitude de nous affecter de ces mêmes affects, comme je vais le montrer dans la prochaine proposition. Bien sûr, je sais que les premiers auteurs à avoir introduit ces mots de « sympathie » et d'« antipathie » ont voulu signifier par eux certaines qualités occultes des choses ; mais je crois que cela ne nous empêche pas pour autant d'entendre aussi, par eux, des qualités connues ou manifestes[350].

NOTES

349. Selon Heereboord, on appelle une cause efficiente « en soi » ou « par accident », soit « en raison de la cause elle-même », soit « en raison de l'effet ». L'utilisation de ces termes par Spinoza se rapproche du premier sens. Comme l'explique Heereboord, « l'expression *per accidens* s'applique à une cause efficiente en raison de la cause elle-même lorsqu'elle produit un effet, non du fait du genre de cause qu'elle est, c'est-à-dire par la puissance même qui la fait appeler telle, mais par autre chose, qui s'ajoute accidentellement à la cause efficiente, c'est-à-dire lorsqu'un attribut est ajouté à la cause efficiente en plus de la puissance qui lui est propre et dont, néanmoins, l'effet ne dépend pas » (Heereboord 1680, p. 238). Il illustre cette conception par un exemple simple : un architecte qui chante peut être qualifié de cause *per accidens* en ce sens, car c'est sa capacité de mener à bien des constructions, et non son aptitude à chanter, qui fait de lui un architecte.

350. Du fait de l'importance du néoplatonisme et du stoïcisme à la Renaissance, les concepts de sympathie et d'antipathie ont eu un grand succès auprès de philosophes comme Pic de la Mirandole, Cornelius Agrippa, Cardano et Campanella. Pour ces auteurs, la sympathie (entendue comme une affinité métaphysique entre les choses) et l'animation de tout l'univers rendent possibles les procédés magiques et les influences « miraculeuses » entre les différentes entités naturelles, mais aussi entre les êtres humains. Le rejet de la pertinence heuristique des concepts de sympathie et d'antipathie constitue une véritable rupture entre la Renaissance et la philosophie moderne de la nature. À titre d'exemple, Francis Bacon voit ces termes comme « des corruptions de la philosophie » (*Novum Organum*, I, aph. 85), Thomas Hobbes les classe parmi « les mots vides des scolastiques » (*De corpore*, IV, 30, 15), René Descartes les juge occultes, merveilleux, étranges et finalement « entièrement superflus » (*Principes*, IV 187, AT IX-2 319). Dès 1663, Spinoza écrit : « toutes les fictions sur la sympathie et l'antipathie doivent être rejetées comme fausses » (PPC II, 8s, *Œuvres* I-2, p. 296). Ce rejet doit être compris dans le contexte d'une précaution accrue concernant l'usage des qualités extrinsèques (1App[18], p. 175, et 2p16, p. 239). Spinoza les remplace plus loin par des mots qui conviennent mieux à son vocabulaire : *propensio* et *aversio*. Voir 3DA8-9, p. 515, et note 434.

Proposition 16

Du seul fait que nous imaginons qu'une chose a une similitude avec un objet qui d'habitude affecte l'esprit de joie ou de tristesse, même si ce par quoi la chose est semblable à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, nous aurons malgré tout pour elle de l'amour ou de la haine.



Illustration 12 : Charles Le Brun, « Le Désir », in *Expressions des passions de l'âme*, Paris, Jean Audran, 1727.

Un siècle après Descartes, le peintre français Charles Le Brun prolonge les recherches sur les passions par une étude minutieuse des physionomies et des déformations du visage qui les expriment. Selon lui, le désir « rend les sourcils pressés et avancés sur les yeux, qui sont plus

ouverts qu'à l'ordinaire ; la prunelle enflammée se place au milieu de l'œil ; les narines s'élèvent et se serrent du côté des yeux [...]. » (Le Brun, 1727, p. 2.) Pour le désir selon Spinoza, voir sa première définition dans 3p9s et son évaluation dans 4p44 et 4p58s, p. 375, 671 et 703.Voir aussi note 432.

Démonstration

Ce qui est semblable à l'objet, nous l'avons contemplé dans l'objet même (*par hypothèse*) avec un affect de joie ou de tristesse ; et partant, lorsque l'esprit sera affecté par son image, aussitôt il sera affecté aussi de l'un ou de l'autre de ces affects (*par la proposition 14*), et par conséquent la chose que nous percevons comme pourvue du même trait sera, par accident, cause de joie ou de tristesse (*par la proposition 15*). Et partant de là, même si ce par quoi la chose est semblable à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, malgré tout (*par le corollaire précédent*) nous aurons pour elle de l'amour ou de la haine. C. Q. F. D.

Proposition 17

Si nous imaginons qu'une chose, qui d'habitude nous affecte d'un affect de tristesse, a quelque chose de semblable à une autre, qui d'habitude nous affecte d'un affect de joie de grandeur égale, nous aurons pour elle de l'amour et de la haine en même temps.

Démonstration

En effet, cette chose est cause de tristesse par elle-même (*par hypothèse*), et en tant que nous l'imaginons par cet affect, nous l'avons en haine (*par le scolie de la proposition 13*). Par ailleurs, en tant que nous imaginons qu'elle a quelque chose de semblable à une autre qui a l'habitude de nous affecter d'un affect de joie de grandeur égale, nous l'aimerons d'un élan[351] de joie également grand (*par la proposition précédente*). Et partant, nous aurons pour elle de l'amour et de la haine en même temps. C. Q. F. D.

Scolie

Cette constitution[352] d'esprit, à savoir celle qui naît de deux affects contraires, on l'appelle ***hésitation du cœur***[353] ; et, par suite, elle est, en ce qui concerne l'affect, ce qu'est le doute à l'imagination (*voir le scolie de la proposition 44, partie 2*). Et l'hésitation du cœur et le doute ne diffèrent entre eux que par le plus et le moins.

Mais il faut remarquer que, dans la proposition précédente, j'ai déduit ces hésitations du cœur à partir de causes qui, par elles-mêmes, sont causes d'un affect, et par accident, d'un autre. Si je m'y suis pris ainsi, c'est parce qu'on pouvait par ce moyen les déduire plus facilement à partir des considérations précédentes. Ce n'est pas que je nie que la plupart des hésitations du cœur naissent d'un objet qui est cause efficiente aussi bien d'un affect que de l'autre. Car le corps humain se compose d'un très grand nombre d'individus de natures diverses (*par le postulat 1, partie 2*), et partant, il peut être affecté par un seul et même corps selon un grand nombre et une grande diversité de modes (*par l'axiome 1 après le lemme 3, à voir après la proposition 13 de la partie 2*). Et à l'inverse, comme une seule et même chose peut être affectée selon bien des modes, elle pourra

donc aussi affecter une seule et même partie du corps selon un grand nombre et une grande diversité de modes. D'où nous pouvons facilement concevoir qu'un seul et même objet puisse être la cause d'affects nombreux et contraires.

NOTES

351. Le terme *conamen* (« élan ») n'apparaît ni dans la proposition précédente, ni ailleurs dans l'*Éthique*. Lucrèce l'emploie notamment pour désigner la manière dont la foudre s'arrache au nuage : « elle rassemble sa force et prend un grand élan pour sortir » (*De natura rerum*, VI, v. 323).

352. Sur ce terme, voir note 142.

353. L'expression *animi fluctuatio* est empruntée à la traduction latine des *Passions de l'âme*. Selon la définition de Descartes, qui dans l'original français parle d'« irrésolution », elle est « une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer » (PA, art. 170, AT XI 459, Descartes 1650, p. 80). Spinoza comprend le phénomène très différemment. Dans l'« hésitation du cœur », la *fluctuatio* n'est plus un flottement entre des actions alternatives entre lesquelles il faudrait choisir – par une libre délibération, selon Descartes – mais plutôt entre deux affects contraires, tels que l'amour et la haine, dont on se trouve affecté en même temps envers un même objet. Ce terme fournit ainsi un bon exemple de l'écart lexical entre Descartes et Spinoza, et de la nécessité de comprendre les termes de l'*Éthique* selon leur logique propre. En effet, en ramenant sans cesse le latin de Spinoza à la traduction des *Passions de l'âme*, on multiplie les faux amis, et l'on suggère la ressemblance de conceptions qui diffèrent souvent largement.

Proposition 18

L'homme est affecté du même affect de joie et de tristesse par l'image d'une chose passée ou future que par l'image d'une chose présente[354].

Démonstration

Aussi longtemps que l'homme est affecté par l'image d'une chose, il contemplera la chose comme présente, même si elle n'existe pas (*par la proposition 17, partie 2, avec son corollaire*) ; et il ne l'imagine ni comme passée, ni comme future, sauf en tant qu'à cette image est associée l'image du temps passé ou futur (*voir le scolie de la proposition 44, partie 2*). Voilà pourquoi l'image d'une chose considérée seule est la même, soit qu'on la rapporte au temps futur ou passé, soit qu'on la rapporte au temps présent ; c'est-à-dire que la constitution ou affect[355] du corps est identique, que l'image soit celle d'une chose passée ou future, ou celle d'une chose présente (*par le corollaire 2 de la proposition 16, partie 2*). Et partant, l'affect de joie et de tristesse est le même, que l'image soit celle d'une chose passée ou future, ou celle d'une chose présente. C. Q. F. D.

Scolie 1

J'appelle ici une chose passée ou future, en tant que nous avons été affectés par elle ou que nous le serons. Par exemple, en tant que nous l'avons vue ou que nous la verrons, qu'elle nous a restaurés ou qu'elle nous restaurera, qu'elle nous a blessés ou qu'elle nous blessera, etc. En effet, en tant que nous l'imaginons ainsi, nous affirmons son existence ; c'est-à-dire que le corps n'est affecté d'aucun affect[356] qui exclut l'existence de la chose. Et partant, le corps est affecté par l'image de cette chose selon le même mode que si la chose même était présente (*par la proposition 17, partie 2*).

Mais, à vrai dire, puisqu'il arrive presque toujours que les personnes les plus expérimentées demeurent hésitantes aussi longtemps qu'elles contemplent une chose comme future ou passée, et qu'elles doutent le plus souvent de son issue (*voir le scolie de la proposition 44, partie 2*), cela fait que les affects qui naissent de semblables images des choses ne sont pas

tellement constants, et sont le plus souvent troublés par les images d'autres choses, jusqu'à ce que les hommes aient plus de certitudes quant à l'issue de la chose.

Scolie 2

Par ce qu'on vient de dire, nous comprenons ce que sont l'espoir, la crainte, l'assurance, le désespoir, la réjouissance et le remords de conscience. En effet, *l'**espoir*** n'est rien d'autre qu'une joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue nous semble douteuse. À l'inverse, la ***crainte*** est une tristesse inconstante, née elle aussi de l'image d'une chose douteuse. De plus, si l'on supprime le doute de ces affects, on obtient à partir de l'espoir, *l'**assurance***, et à partir de la crainte, *le **désespoir***, à savoir la joie ou la tristesse nées de l'image d'une chose que nous avons crainte ou espérée. Ensuite, la ***réjouissance*** est la joie née de l'image d'une chose passée dont l'issue nous a semblé douteuse. Enfin, le ***remords de conscience*** est la tristesse opposée à la réjouissance [357].

*

354. Cette manière de rapporter les affects au temps fait contraste avec le chemin choisi par Lodewijk Meyer dans son essai dramaturgique sur les passions. Après avoir posé que « bien » et « mal » sont des jugements relatifs, Meyer écrit : « Et cette compréhension que nous avons dite du bien ou du mal, deux genres de perspectives opposées, produiront également deux types de passions, à savoir la Joie (qui est bonne) et la Tristesse (mauvaise). Cependant, pour déterminer complètement les principaux types de passions, il faut également tenir compte de leur différence dans le temps, selon que la chose est perçue comme bonne ou mauvaise dans le passé, le présent ou le futur. Dans le passé et le présent ont lieu les deux [passions] susmentionnées, mais dans le futur, il faut en considérer une troisième, à savoir le désir : car non seulement lorsqu'on essaie d'obtenir un bien que l'on n'a pas ou d'éviter un mal qui pourrait arriver, mais aussi lorsqu'on veut retenir un bien que l'on a ou éloigner un mal qui nous tourmente, il est évident que le désir se tourne vers le futur. Tels sont donc les trois principaux types de passions, auxquelles toutes les autres appartiennent ou dont elles se composent » (*Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 30, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 235-236, in Bordoli 2001, p. 218). Cette conception ne s'oppose pas à celle de Spinoza, elle l'éclaire plutôt sous un nouvel angle, principalement du fait qu'elle a pour cadre une réflexion dramaturgique destinée à orienter l'esthétique du théâtre néerlandais. Lorsqu'il s'agit de construire une intrigue scénique, le désir se présente moins comme un principe fondamental que comme un cas défini par sa temporalité.

355. Ici, comme dans 1App, la *constitution* ne désigne pas une organisation plus stable que la *disposition* (voir note 142). En effet, depuis les postulats de 2p13s[APh], le corps n'est plus considéré à partir de ce qui définit sa continuité (par exemple, par la structure de son squelette), mais comme l'invariant de variations multiples, autrement dit une « forme » (voir note 207) que les choses extérieures *constituent* selon un mode ou l'autre.

356. Cette formulation, où l'on s'attendrait à trouver *affectio* plutôt qu'*affectus*, reprend littéralement l'énoncé de 2p17. Voir note 219.

357. Spinoza donne à des termes classiques des définitions étranges : ici, *gaudium* (« réjouissance ») prend visiblement le sens de soulagement, et

morsus conscientiæ celui de déception. Ces déplacements de vocabulaire ne peuvent ni ne doivent être gommés, car ils ont une forte portée philosophique. En effet, l'usage de *gaudium* souligne la présence d'une crainte passée dans beaucoup de nos joies, et suggère que la réjouissance n'est souvent que la cessation de la crainte (ce qui correspond à l'étymologie du mot *ré-jouissance* en français). Avec *morsus conscientiæ*, Spinoza déforme volontairement la définition du « remords de conscience », qui désigne habituellement la conviction d'avoir agi, ou pas agi, tout au contraire de ce qu'on aurait dû ; Spinoza, lui, réduit le repentir à une déception, suggérant qu'à chaque fois que nous croyons être en mesure de nous condamner nous-mêmes, nous éprouvons une tristesse liée à un événement du passé dont nous n'étions pas en mesure, sur le moment, de prévoir l'issue. Il rejoint en cela la critique très acerbe de la conscience morale telle qu'on la trouve chez Geulincx, qui écrit : « Il faut aussi noter que ce que les gens du commun appellent la conscience n'est rien d'autre qu'une passion ; en fait, une impulsion (*stimulus*) et une compulsion à suivre les préceptes de la raison. Quand ils y ont obéi, elle s'atténue un peu […], sur quoi ils disent qu'ils ont apaisé leur conscience ; mais quand ils la défient, ils sont tourmentés et opprimés, sur quoi ils disent qu'ils ont la conscience troublée, ou que leur conscience les tourmente ; toutes choses qui se retrouvent dans d'autres passions » (*Éthique*, IV, § 2, Geulincx 2006, p. 112). Sur les inconvénients et les avantages du remords, voir plus bas, 3DA17, et 4p54 avec le scolie, p. 521 et 693.

Proposition 19[358]

Celui qui imagine détruit ce qu'il aime s'attristera ; si, au contraire, il l'imagine conservé, il se réjouira.

Démonstration

L'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps (*par la proposition 12*), c'est-à-dire ce qu'il aime (*par le scolie de la proposition 13*). Or l'imagination est aidée par ce qui pose l'existence de la chose, et contrariée, à l'inverse, par ce qui exclut l'existence de la chose (*par la proposition 17, partie 2*). Donc les images des choses qui posent l'existence de la chose aimée aident l'effort par lequel l'esprit s'efforce d'imaginer la chose aimée, c'est-à-dire qu'elles affectent l'esprit de joie (*par le scolie de la proposition 11*). Et celles, à l'inverse, qui excluent l'existence de la chose aimée, contrarient ce même effort de l'esprit, c'est-à-dire qu'elles affectent l'esprit de tristesse (*par le même scolie*). C'est pourquoi celui qui imagine détruit ce qu'il aime s'attristera, etc. C. Q. F. D.

358. **Structure.** Dans les propositions 3p19 à 3p28, le texte étudie les affects associés à l'idée d'une seule chose extérieure comme cause, qu'ils soient les effets du désir (émulation), de l'amour (pitié, bienveillance, surestime) ou de la haine (indignation, envie, mépris). La longue expression qui scande leurs définitions rappelle qu'il n'y a pas de cause directe et linéaire des affects, car toute la vie affective se définit par l'imagination. C'est par elle que l'esprit « associe » à ses propres états des images de choses en les considérant « comme causes », sans avoir une idée claire du rapport entre ses affections, leurs causes efficientes et les choses réelles.

Proposition 20

Celui qui imagine détruit ce qu'il a en haine se réjouira.

DÉMONSTRATION

L'esprit s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses par lesquelles la puissance d'agir du corps est diminuée ou contrariée (*par la proposition 13*) ; c'est-à-dire qu'il s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qu'il a en haine (*par le scolie de la même proposition*). Et partant, l'image d'une chose qui exclut l'existence de ce que l'esprit a en haine, aide cet effort de l'esprit, c'est-à-dire affecte l'esprit de joie (*par le scolie de la proposition 11*). C'est pourquoi celui qui imagine détruit ce qu'il a en haine se réjouira[359]. C. Q. F. D.

NOTES

359. Parmi les ruptures opérées par Descartes, Hobbes, Spinoza et d'autres avec la tradition morale chrétienne, l'une des plus importantes est le rejet de la division scolastique binaire entre facultés irascibles et concupiscibles dans la classification des passions. Thomas d'Aquin écrit : « L'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible purement et simplement, qu'il soit agréable ou douloureux. Mais il est nécessaire que l'âme souffre parfois difficulté et combat pour atteindre un de ces biens ou fuir un de ces maux, parce que cela dépasse en quelque sorte l'exercice facile de son pouvoir d'être animé ; c'est pourquoi ce bien ou ce mal, en tant qu'il présente un caractère ardu ou difficile, constitue l'objet de l'irascible. Donc, toute passion qui regarde le bien ou le mal de façon absolue appartient au concupiscible ; comme la joie, la tristesse, l'amour, la haine, etc. Et toute passion qui regarde le bien ou le mal en tant qu'il est ardu, c'est-à-dire en tant qu'il y a difficulté à l'atteindre ou à le fuir, appartient à l'irascible, comme l'audace, la crainte, l'espérance, etc. » (*Somme théologique*, Ia-IIae, q. 23, art. 1, co.). Pour en savoir plus, voir Marmo 1991.

Proposition 21

Celui qui imagine la chose qu'il aime affectée de joie ou de tristesse, sera lui aussi affecté de joie ou de tristesse ; et l'un et l'autre de ces affects sera plus grand ou plus petit en l'amant à proportion que l'un et l'autre est plus grand ou plus petit en la chose aimée.

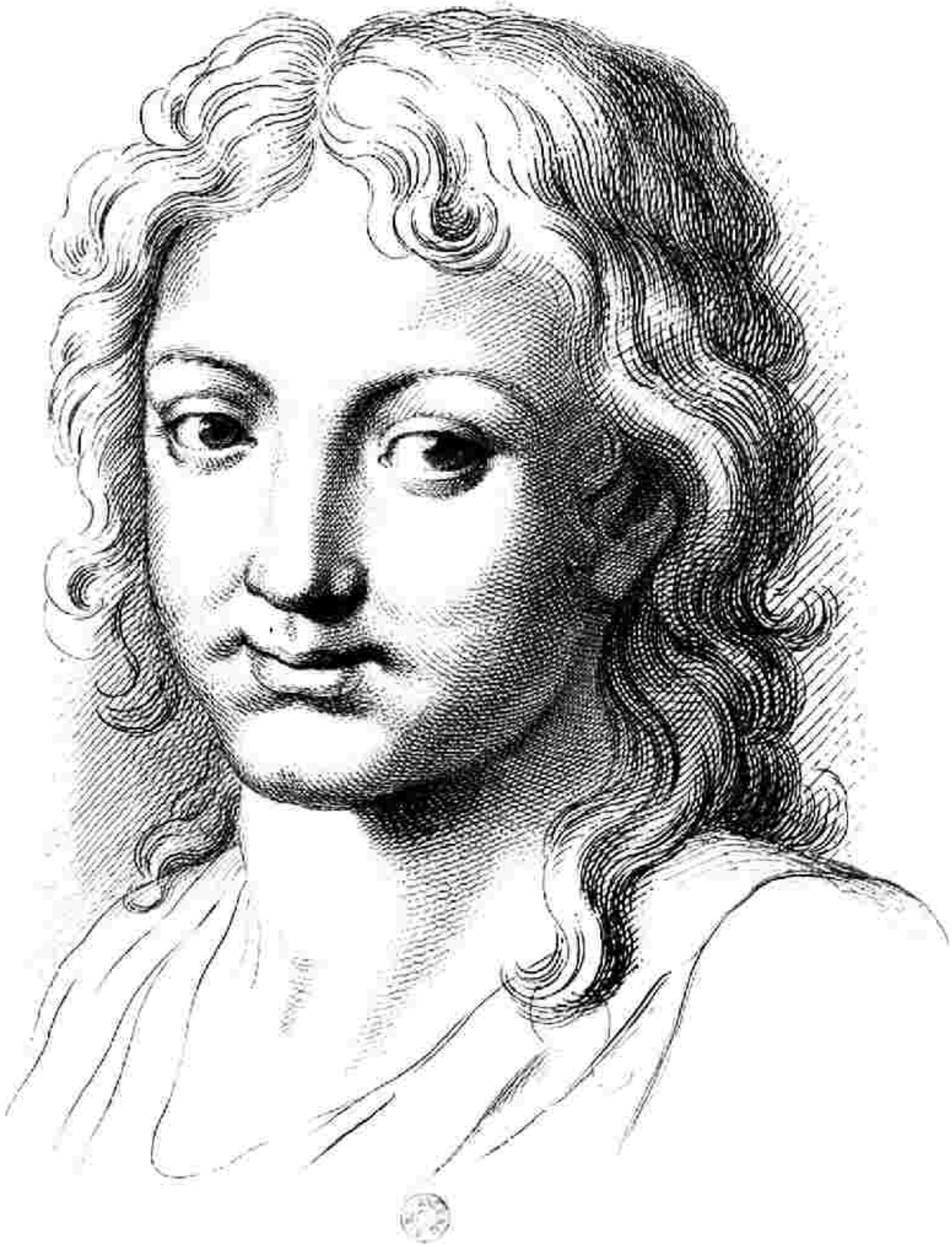


Illustration 13 : Charles Le Brun, « La Joie tranquille », *op. cit.*

« L'on ne remarque que peu d'altération dans le visage de ceux qui ressentent les douceurs de la joie ; le front est serein ; le sourcil sans mouvement, élevé par le milieu ; l'œil médiocrement ouvert et riant ; la prunelle vive et brillante ; les coins de la bouche s'élèvent un peu ; le teint est vif ; les joues et les lèvres vermeilles » (Le Brun, 1727, p. 2.) Pour la joie selon Spinoza, voir sa première définition dans 3p11s et son évaluation dans 4p41, p. 377 et 667. Voir aussi note 432.

DÉMONSTRATION

Les images des choses qui posent l'existence de la chose aimée aident l'effort par lequel l'esprit s'efforce d'imaginer cette chose aimée (*comme nous l'avons démontré dans la proposition 19*). Or la joie pose l'existence de la chose joyeuse, et cela, à proportion que l'affect de joie est plus grand, car elle est un passage à une plus grande perfection (*par le scolie de la proposition 11*). Donc l'image de la joie de la chose aimée aide, chez l'amant, l'effort de son esprit, c'est-à-dire qu'elle affecte l'amant de joie, et d'une joie d'autant plus grande que cet affect est plus grand dans la chose aimée (*par le scolie de la proposition 11*). Ce qui était le premier point.

Ensuite, en tant qu'une chose quelconque est affectée de tristesse, elle se détruit, et ce, à proportion qu'elle est affectée d'une plus grande tristesse (*par le même scolie de la proposition 11*). Et partant de là (*par la proposition 19*), celui qui imagine la chose qu'il aime affectée de tristesse, sera lui aussi affecté de tristesse, et d'une tristesse d'autant plus grande, que cet affect est plus grand dans la chose aimée. C. Q. F. D.

Proposition 22

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour pour lui. Si, au contraire, nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons, à l'inverse, affectés nous aussi de haine contre lui.

Démonstration

Celui qui affecte de joie ou de tristesse une chose que nous aimons, il nous affecte nous aussi de joie ou de tristesse. Aucun doute, dès lors que nous imaginons la chose aimée affectée de cette joie ou de cette tristesse (*par la proposition précédente*). Or on suppose que cette joie ou cette tristesse se trouve en nous, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Donc (*par le scolie de la proposition 13*), si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie ou de tristesse une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour ou de haine envers lui. C. Q. F. D.

Scolie

La proposition 21 nous explique ce qu'est la ***pitié***, que nous pouvons définir comme la tristesse née des souffrances d'autrui. Quant à savoir quel nom donner à la joie qui naît du bien d'autrui, je l'ignore[360]. De plus, l'amour pour qui a fait du bien à autrui, nous l'appellerons la ***bienveillance***, et au contraire, la haine pour celui qui a fait du mal à autrui, l'***indignation***.

Enfin, il faut remarquer que nous n'avons pas seulement pitié d'une chose que nous aimions déjà (*comme nous l'avons montré dans la proposition 21*), mais aussi d'une chose pour laquelle nous n'avons jusqu'alors éprouvé aucun affect, pourvu que nous la jugions semblable à nous (*comme je vais le montrer plus bas*) ; et partant, nous sommes également bienveillants envers qui a fait du bien à notre semblable, et nous nous indignons au contraire contre qui a fait souffrir notre semblable.

360. L'une des raisons pour lesquelles cet affect n'a pas de nom en latin est peut-être que les traditions morales de la Grèce ancienne le voient comme une simple propriété de la φιλία (*philia*), ou comme l'une de ses espèces, ce que les morales romaines puis chrétiennes ont perpétué. En particulier, Aristote considère la joie née du bien d'autrui comme une forme superficielle de φιλία, puisqu'elle dépend d'accidents circonstanciels et non de vertus propres aux personnes (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156a 22 et suiv.) ; on retrouve cet argument chez Geulincx à propos de « l'amour bienveillant » (*Éthique*, III, § 8, Geulincx 2006, p. 107). Néanmoins, une fois n'est pas coutume, il est difficile de ne pas penser au concept de « muditā » (pāli et sanskrit : xमुदिता) qui désigne précisément, dans des traditions hindoues et bouddhistes inconnues de Spinoza, l'émotion qui consiste à se réjouir du bonheur des autres. Voir Cornu 2006. Au reste, cette insuffisance du vocabulaire moral sera finalement compensée par Spinoza, qui choisit plus loin de lui affecter un mot préexistant, au risque de créer des confusions. Voir 3DA24, p. 527.

Proposition 23

Celui qui imagine la chose qu'il a en haine affectée de tristesse se réjouira ; si, à l'inverse, il l'imagine comme affectée de joie, il s'attristera ; et l'un et l'autre de ces affects sera plus grand ou plus petit, à proportion que son contraire est plus grand ou plus petit dans ce qu'il a en haine.

Démonstration

En tant qu'une chose odieuse est affectée de tristesse, elle se détruit, et ce, à proportion qu'elle est affectée d'une plus grande tristesse (*par le scolie de la proposition 11*)[361]. Celui donc qui imagine la chose qu'il a en haine affectée de tristesse sera au contraire affecté de joie (*par la proposition 20*), et d'une joie d'autant plus grande qu'il imagine la chose odieuse affectée d'une plus grande tristesse. Ce qui était le premier point.

Ensuite, la joie pose l'existence de la chose joyeuse (*par le même scolie de la proposition 11*), et ce, d'autant plus que l'on conçoit une plus grande joie. Si quelqu'un imagine celui qu'il a en haine affecté de joie, cette imagination contrariera son effort (*par la proposition 13*) ; c'est-à-dire (*par le scolie de la proposition 11*) que celui qui hait sera affecté de tristesse, etc[362]. C. Q. F. D.

Scolie

Cette joie ne peut guère être solide, ni aller sans un certain conflit du cœur. Car (*comme je vais montrer bientôt dans la proposition 27*), en tant qu'on imagine une chose semblable à soi affectée d'un affect de tristesse, on doit s'en attrister ; et faire l'inverse, si on l'imagine affectée de joie. Mais nous ne portons ici attention qu'à la haine.

NOTES

361. Ce n'est pas exactement ce scolie qui contient cette formule, mais le commentaire du scolie tel qu'il est cité dans la démonstration de la proposition 21 (voir 3p21d, p. 401). Cela montre que les références de l'*Éthique* ne cessent de changer, d'autant que les formulations changent (et souvent s'affinent et s'améliorent) au fil du texte.

362. Cette proposition 3p23 et sa démonstration brisent l'idée qu'un affect puisse être satisfait d'une manière ou d'une autre par le cours des événements. Comme un affect n'est rien d'autre qu'affirmation ou négation, il n'attend rien ; simplement, d'autres affects peuvent s'ajouter et composer avec lui de manière à l'augmenter, le diminuer ou le détruire. Le premier paragraphe de 3p23d indique ainsi que l'on n'assouvit jamais sa haine ; elle peut simplement être affaiblie ou détruite par un autre affect. Chez Geulincx, cette combinatoire dans le jeu des passions est décrite et interprétée comme une limitation dans la pensée des philosophes non chrétiens : « eux aussi [comme les hommes du commun], ils agissent contre les passions au moyen d'une passion plus grande » (*Éthique*, IV, § 3, Geulincx 2006, p. 115). Spinoza embrasse énergiquement cette solution combinatoire comme étant la seule qui corresponde à la raison.

Proposition 24

Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous avons en haine, nous serons également affectés de haine pour lui. Si, au contraire, nous imaginons qu'il affecte de tristesse cette même chose, nous serons affectés d'amour pour lui.

Démonstration

Cette proposition se démontre selon le même mode que la proposition 22, qu'on ira voir.

Scolie

Ces affects de haine et leurs semblables se rapportent à *l'**envie***, qui de ce fait n'est rien d'autre que la haine elle-même, considérée en ceci qu'elle dispose l'homme à se réjouir du mal d'autrui, et au contraire à s'attrister de son bien [363].

363. Selon Descartes, l'envie entendue comme une passion et non comme un vice est « une espèce de tristesse mêlée de haine qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être indignes. Ce qu'on ne peut penser avec raison que des biens de fortune » (PA, art. 182, AT XI 466, Descartes 1650, p. 85).

Proposition 25

Nous nous efforçons d'affirmer de nous et de la chose aimée tout ce que nous imaginons affecter de joie nous ou la chose aimée ; et, au contraire, de nier tout ce que nous imaginons affecter de tristesse nous ou la chose aimée.

DÉMONSTRATION

Ce que nous imaginons affecter de joie ou de tristesse la chose aimée nous affecte de joie ou de tristesse (*par la proposition 21*). Or l'esprit s'efforce, autant qu'il peut, d'imaginer les choses qui nous affectent de joie (*par la proposition 12*), c'est-à-dire de les contempler comme présentes (*par la proposition 17, partie 2, et son corollaire*) ; et, au contraire, d'exclure l'existence de celles qui nous affectent de tristesse (*par la proposition 13*). Donc nous nous efforçons d'affirmer de nous et de la chose aimée tout ce que nous imaginons qui affecte de joie nous ou la chose aimée ; et inversement. C. Q. F. D.

Proposition 26

Nous nous efforçons d'affirmer de la chose que nous avons en haine tout ce que nous imaginons qui l'affecte de tristesse ; et, au contraire, de nier tout ce que nous imaginons qui l'affecte de joie.

Démonstration

Cette proposition suit de la proposition 23, comme la précédente de la proposition 21.

Scolie

Par là, nous voyons qu'il arrive facilement qu'un homme s'apprécie lui-même et la chose aimée plus qu'il n'est juste, et, au contraire, qu'il apprécie moins qu'il n'est juste la chose qu'il hait. Cette imagination, lorsqu'elle concerne l'homme qui s'apprécie lui-même plus qu'il n'est juste, s'appelle orgueil, et elle est une espèce de délire, parce que l'homme rêve les yeux ouverts qu'il peut faire pour de vrai tout ce qu'il réussit seulement par son imagination, qu'il contemple de ce fait comme réel, ce qui le plonge dans le ravissement aussi longtemps qu'il ne peut imaginer les choses qui en excluent l'existence, et qui déterminent la puissance d'agir qui est proprement la sienne.

L'***orgueil*** est donc la joie née de ce qu'un homme s'apprécie plus qu'il n'est juste[364]. Ensuite, la joie qui naît de ce qu'un homme apprécie autrui plus qu'il n'est juste s'appelle ***surestime*** ; et enfin la ***mésestime*** est celle qui naît de ce qu'il apprécie autrui moins qu'il n'est juste.

364. De la même manière, Descartes estime que l'orgueil implique d'avoir une bonne opinion de soi-même lorsque cette opinion est injuste. Cependant, pour mettre en valeur les causes qui créent ce déséquilibre, il ajoute : « ce vice est si déraisonnable et si absurde, que j'aurais de la peine à croire qu'il y eût des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'était loué injustement ; mais la flatterie est si commune partout qu'il n'y a point d'homme si défectueux qu'il ne se voie souvent estimer pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme ; ce qui donne occasion aux plus ignorants et aux plus stupides de tomber en cette espèce d'orgueil » (PA, art. 157, 160, AT XI 448-449 et 451-453). Orgueil et flatterie fonctionnent donc en cercle vicieux.

Proposition 27

Le fait d'imaginer une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous affecte par là même 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 scolie de la proposition 17, partie 2*), c'est-à-dire dont les idées enveloppent la nature de notre corps et en même temps la nature présente d'un corps extérieur (*par la proposition 16, partie 2*) [365]. Si donc la nature d'un corps extérieur est semblable à la nature de notre corps, alors l'idée du corps extérieur que nous imaginons enveloppera une affection de notre corps semblable à l'affection du corps extérieur. Et par conséquent, si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté d'un certain affect, cette imagination exprimera une affection de notre corps semblable à cet affect. Et partant de là, le fait d'imaginer une chose semblable à nous affectée d'un certain affect, nous affecte avec elle d'un affect semblable. Et dans le cas où nous avons en haine la chose semblable à nous, alors nous serons en proportion (*par la proposition 23*) affectés avec elle d'un affect contraire, et non pas semblable. C. Q. F. D.

Scolie

Cette imitation des affects [366], quand elle se rapporte à la tristesse, s'appelle ***pitié*** (*à son sujet, voir le scolie de la proposition 22*) ; mais, rapportée au désir, elle s'appelle ***émulation***, qui par suite n'est rien d'autre que le désir de quelque chose engendré en nous du fait que nous imaginons d'autres êtres semblables à nous ayant le même désir.

Corollaire 1

Si nous imaginons que quelqu'un, que nous n'avons poursuivi d'aucun affect, affecte de joie une chose semblable à nous, nous serons affectés

d'amour pour lui. Si, à l'inverse, nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons au contraire affectés de haine pour lui.

Démonstration

Ce corollaire se démontre à partir de la proposition précédente selon le même mode que la proposition 22 à partir de la proposition 21.

Corollaire 2

Une chose dont nous avons pitié, nous ne pouvons pas l'avoir en haine du fait que son malheur nous affecte de tristesse.

Démonstration

Si, en effet, nous pouvions l'avoir en haine pour cela, alors nous nous réjouirions de sa tristesse (*par la proposition 23*), ce qui est contre l'hypothèse.

Corollaire 3

Une chose dont nous avons pitié, nous nous efforcerons, autant que nous le pouvons, de la délivrer de son malheur.

Démonstration

La chose qui affecte de tristesse ce dont nous avons pitié nous affecte aussi d'une tristesse semblable (*par la proposition précédente*) ; et partant de là, tout ce qui supprime l'existence de cette chose, autrement dit ce qui la détruit, nous nous efforcerons de nous le rappeler (*par la proposition 13*), c'est-à-dire que nous aspirerons à la détruire, autrement dit nous serons déterminés à la détruire (*par le scolie de la proposition 9*). Et partant, la chose dont nous avons pitié, nous nous efforcerons de la délivrer de son malheur. C. Q. F. D.

Scolie

Cette volonté, autrement dit cette aspiration à faire du bien qui naît du fait que nous avons pitié de la chose à laquelle nous voulons faire du bien, s'appelle la ***bienfaisance***, qui par suite n'est rien d'autre que le désir né de la pitié[367].

Au reste, à propos de l'amour et de la haine pour celui qui fait du bien ou du mal à la chose que nous imaginons être semblable à nous, voir le scolie de la proposition 22.

365. Cette phrase, en citant 2p16, est plus précise que la formule à laquelle elle se réfère, car Spinoza ajoute ici un mot important : il parle de la nature « présente » du corps extérieur. Cela indique que l'imitation des affects est une synchronisation imaginaire et affective qui ramène une identification de nature (avec une chose semblable à nous) à une transmission d'état ou de disposition (l'imitation d'un affect). Cela contribue à éloigner la nature humaine d'une métaphysique des essences fixes pour envisager des « formes » évolutives, capables de s'adapter les unes aux autres. La manière dont Spinoza conçoit l'imitation des affects, en tant que convergence progressive de natures d'abord différentes, s'éclaire par l'expérience de la synchronisation progressive de deux horloges à pendule observée par Christiaan Huygens en 1665, époque où Spinoza lui rend fréquemment visite dans sa résidence familiale de Voorburg (lettre 26, *Corr.*, p. 188 et suiv.). Vers le 22 février 1665, alors qu'il est malade et allongé dans son lit, Huygens remarque que les deux pendules face à lui finissent toujours par battre en synchronie. Quelle est la cause de cette « espèce de sympathie » ? Dans une note publiée le 23 mars 1665 par le *Journal des savants*, il pense d'abord à « une agitation imperceptible de l'air », puis émet l'idée d'une « impression secrète des pendules ». Aussitôt informés, les membres de la *Royal Society* de Londres commençent à étudier une « cause magnétique », mais une semaine plus tard, Huygens trouve l'origine de cet « accord merveilleux » : « Car j'ai découvert par mes observations (et pour ainsi dire à mes dépens) que le mouvement du pendule, bien qu'il ait peu de poids en comparaison de l'horloge entière, imprime également un certain mouvement au corps auquel il est suspendu si celui-ci est susceptible du moindre flottement. » De son côté, sollicité au même moment par ses amis anglais sur la « cohésion des parties » du monde, Spinoza répond à Oldenburg : « les lois, autrement dit la nature de chaque partie, s'adaptent aux lois, autrement dit à la nature de la suivante, de telle sorte qu'elles se contrarient le moins possible » (lettre 32, § 3, *Corr.*, p. 208). À première vue, cette affirmation de Spinoza devrait être incompatible avec son déterminisme métaphysique, selon lequel les lois de la nature – et donc de chaque nature – sont immuables. Pourtant, le paradigme de la synchronisation des pendules permet de comprendre en quel sens les corps peuvent « s'adapter » à d'autres corps, changeant leurs « lois » et donc leurs

« natures », car chaque pendule a sa propre fréquence naturelle, pour ainsi dire sa propre loi, qui s'adapte progressivement, pendant le processus de synchronisation, à la « loi » des autres pendules, afin de former une nouvelle « loi », c'est-à-dire une nouvelle « nature », un tout uni par une relation mutuelle de mouvement-et-repos. Pour plus de détails, voir Buyse 2017c.

366. Le concept d'*imitatio affectuum* se trouve chez Sénèque, mais dans un contexte différent : selon Sénèque, l'orateur doit attirer l'empathie et se montrer ému (de colère, de crainte ou de pitié) tout comme un acteur, afin d'orienter les émotions de ses auditeurs, de sorte que ce qu'ils n'ont pas réellement ressenti, l'imitation des affects le suscite (*De la colère*, 2, 17, Sénèque 1993, p. 138). Il est probable que Spinoza ait trouvé là d'autres éléments à partir desquels élaborer ses propres concepts, y compris pour l'analyse et la condamnation, d'origine stoïcienne, de cette passion.

367. La bienfaisance ne fait pas partie du catalogue des passions de Descartes, bien que le terme « bienveillance » apparaisse dans *Les Passions de l'âme* à l'article 81, où il rejette la distinction scolastique entre l'« amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime », et l'« amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime ». Selon Descartes, la bienveillance n'est pas une espèce distincte d'amour mais décrit plutôt « un de [ses] principaux effets », car l'amour conduit à chercher de bonnes choses pour celui ou celle qu'on aime (PA, art. 81, AT XI 388). Par constraste, en liant la bienfaisance à la pitié plutôt qu'à l'amour, et en la définissant comme un affect à part entière, Spinoza introduit une distinction subtile entre bienveillance et bienfaisance, et lui donne une place plus circonscrite dans sa taxinomie.

Proposition 28

Tout ce que nous imaginons conduire à la joie, nous nous efforçons de le faire advenir ; mais ce que nous imaginons être en conflit avec elle, autrement dit conduire à la tristesse, nous nous efforçons de l'éloigner ou de le détruire.

DÉMONSTRATION

Ce que nous imaginons conduire à la joie, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de l'imaginer (*par la proposition 12*) ; c'est-à-dire que nous nous efforcerons, autant que nous le pouvons, de le contempler comme présent, autrement dit comme existant en acte (*par la proposition 17, partie 2*). Or l'effort ou puissance de l'esprit pour penser est, par nature, égal et concomitant à l'effort ou puissance du corps pour agir (*comme il suit clairement du corollaire de la proposition 7 et du corollaire de la proposition 11, partie 2*). Donc, nous nous efforçons absolument à ce que cela existe, autrement dit (*ce qui est la même chose par le scolie de la proposition 9*) nous y aspirons, nous y tendons. Ce qui était le premier point.

D'autre part, ce que nous croyons être cause de tristesse, c'est-à-dire ce que nous avons en haine (*par le scolie de la proposition 13*), si nous l'imaginons détruit, nous nous réjouirons (*par la proposition 20*). Et par conséquent, nous nous efforcerons de le détruire (*par la première partie de cette démonstration*), autrement dit de l'éloigner de nous (*par la proposition 13*), afin de ne pas le contempler comme présent. Ce qui était le second point. Donc, tout ce que nous imaginons conduire à la joie, etc. C. Q. F. D.

*

Proposition 29[368]

Nous nous efforcerons aussi de faire tout ce que nous imaginons que les hommes envisagent avec joie ; et au contraire, nous répugnons à faire ce que nous imaginons que les hommes répugnent à faire. [Nota bene *de l'auteur : ici et dans la suite, entendez les hommes que nous n'avons poursuivis d'aucun affect.*]

Démonstration

Du fait que nous imaginons que les hommes aiment quelque chose ou l'ont en haine, nous l'aimerons ou nous l'aurons en haine (*par la proposition 27*) ; c'est-à-dire que, par là même, nous nous réjouirons ou nous attristerons de la présence de cette chose (*par le scolie de la proposition 13*). Et partant de là (*par la proposition précédente*), tout ce que nous imaginons que les hommes aiment, autrement dit observent avec joie, nous nous efforcerons de le faire, etc. C. Q. F. D.

Scolie

Cet effort pour faire une chose comme pour s'en abstenir, pour seule cause de plaire aux hommes, s'appelle ***ambition***, surtout quand nous nous efforçons tellement de plaire aux hommes du commun que c'est au prix de notre propre souffrance, ou de celle d'autrui, que nous faisons une chose ou nous en abstenons. Autrement, on a l'habitude de l'appeler ***courtoisie***[369]. Ensuite, la joie par laquelle nous imaginons une action par laquelle autrui s'est efforcé de nous être agréable, je la nomme ***louange*** ; et au contraire, la tristesse par laquelle nous répugnons à l'action d'autrui, je la nomme ***blâme***[370].

NOTES

368. **Structure.** Dans les propositions 3p29 à 3p52, le texte étudie les affects associés à l'idée d'une ou de plusieurs choses extérieures comme causes. Ce mouvement commence par l'introduction d'une forte complication dans la vie affective : l'image que nous pensons que les autres ont de nous (3p29). Ce nouveau paramètre va faire brusquement augmenter en complexité les imaginations qui président à la vie affective, impliquant des affects composés qui, même lorsqu'ils sont joyeux (ambition, gloire, reconnaissance, etc.), s'éloignent toujours plus de la simple joie d'exister.

369. La traduction d'*humanitas* par « courtoisie » s'impose d'autant plus que, chez Heereboord, le terme oppose l'humain et l'animal, mais il permet aussi de définir le ton sur lequel les philosophes débattent entre eux par opposition avec les gladiateurs (« Sermon académique sur la mesure à observer dans les disputes philosophiques », in *Meletemata*, Heereboord 1680, p. 36). Néanmoins, il est important de noter que, par l'usage de ce terme, Spinoza suggère que la définition de l'être humain se conçoit en termes de mœurs, non de nature. La « courtoisie » n'est donc pas une disposition sociale superficielle, mais ce par quoi certaines choses singulières deviennent des humains par l'humanité (*humanitas*) de leurs idées, de leurs affects, de leurs comportements.

370. Selon les définitions qu'en donne Spinoza, *laus* et *vituperium* pourraient se traduire par « approbation » et « désaveu ». Mais le choix des termes latins suggère qu'il cherche délibérément à déformer la définition des actes de paroles (les éloges et les reproches) pour mettre en valeur les affects qu'ils expriment. Ce cas illustre très clairement l'idée selon laquelle nos jugements de valeur ne sont rien d'autre que l'expression de nos affects (voir 3p9s, p. 375, et la note 340).

Proposition 30

Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de joie, il sera affecté d'une joie qu'accompagnera l'idée de lui-même comme cause, autrement dit il se contemplera lui-même avec joie. Si, au contraire, il a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de tristesse, il se contemplera lui-même avec tristesse.

Démonstration

Celui qui imagine affecter les autres de joie ou de tristesse sera par là même affecté de joie ou de tristesse (*par la proposition 27*). Or, comme l'homme est conscient de lui-même par les affections qui le déterminent à agir, celui donc qui a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de joie, sera affecté de joie avec la conscience de lui-même comme cause (*par les propositions 19 et 23, partie 2*), autrement dit, il se contemplera lui-même avec joie, et inversement. C. Q. F. D.

Scolie

Comme 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 (*par le scolie de la proposition 13*), cette joie et cette tristesse seront donc des espèces d'amour et de haine. Mais comme en général l'amour et la haine se rapportent à des objets extérieurs, nous désignerons donc les affects ici en question par d'autres noms. Les voici : quand la joie ou la tristesse naissent de ce que l'homme se croit loué ou blâmé, la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure[371], nous l'appellerons ***gloire***, et la tristesse qui lui est contraire, ***honte*** ; autrement, la joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure, je la nommerai ***acquiescement à soi***[372], et la tristesse qui lui est contraire, ***repentir***.

Ensuite, comme il peut se produire que la joie dont quelqu'un s'imagine affecter les autres soit seulement imaginaire (*par le corollaire de la proposition 17, partie 2*), et que chacun s'efforce d'imaginer de soi-même tout ce qu'il imagine qui l'affecte de joie (*par la proposition 25*), il pourra

facilement arriver que le glorieux soit orgueilleux, et qu'il s'imagine être agréable à tous, alors qu'il est pénible à tous.

NOTES

371. Ce scolie fait varier les termes « extérieur » et « intérieur » en changeant plusieurs fois de perspective sans le dire. Pour le comprendre, il faut tenir compte de la différence entre la cause et l'objet de l'affect. La gloire, la honte et le repentir ont des *causes extérieures*, mais ils se retournent vers « soi » et se donnent un *objet intérieur* (d'où la difficulté à en faire des espèces d'amour et de haine, qui se rapportent en général à des objets « extérieurs »). Seul l'acquiescement à soi a une *cause* « intérieure ». Faute d'avoir fait la différence, l'édition Moreau modifie le texte à tort, sans voir qu'entre la gloire et l'acquiescement à soi, la différence tient à la manière dont la cause est située à l'extérieur ou à l'intérieur de soi. Sur cette frontière modale, il vaut la peine de relire attentivement 2p29 et 2p29s, p. 265-267.

372. L'expression « acquiescement à soi » (*acquiescentia in se ipso*) a été introduite en 1650 par le traducteur Henri Desmarets dans la version latine des *Passions de l'âme* de Descartes. Dans le texte original en français, Descartes nomme cet affect (ou passion, comme il l'appelle) la « satisfaction de soi-même » ; il désigne la joie que nous ressentons lorsque nous avons fait quelque chose que nous jugeons bon (voir Totaro 1994). C'est, précise-t-il, « une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pour ce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes » (PA, art. 190, AT XI 471, Descartes 1650, p. 88). Spinoza modifie le concept en profondeur, du fait qu'il en retire le fait, essentiel pour Descartes, que les actions résultent d'une décision libre (voir 3DA26e, p. 529). Par ailleurs, le terme *acquiescentia* désigne dans la scolastique calviniste un *assentiment* à la fois intellectuel et affectif à la volonté de Dieu : « la foi salvatrice est l'acquiescement intime à la divine bienfaisance et grâce », dit Polanus (*Syntagma theologiæ christianæ*, Polanus 1615, p. 1184, cité par Moreau 2020, p. 564). Il s'agit alors d'une forme de confiance liée à la foi, que Jarig Jellesz rapporte à la grâce divine (*Profession de foi*, chap. 3 et 4, in Spinoza, *Corr.*, p. 431 et suiv.).

Proposition 31

Si nous imaginons que quelqu'un aime, désire ou a en haine quelque chose que nous-même aimons, désirons ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc. cette chose avec plus de constance. Mais si nous imaginons que ce que nous aimons lui répugne, ou inversement, alors nous pâtirons d'une hésitation du cœur.

Démonstration

De cela seul que nous imaginons que quelqu'un aime quelque chose, par là même nous aimerons cette chose (*par la proposition 27*). Or nous supposons que nous l'aimons sans cela. Donc une nouvelle cause d'amour vient s'ajouter, par laquelle l'amour est entretenu, et partant, ce que nous aimons, nous l'aimerons par là même avec plus de constance.

Ensuite, du fait que nous imaginons que quelqu'un répugne à quelque chose, nous y répugnerons (*par la même proposition*). Mais si nous supposons qu'au même moment nous aimons cette chose, alors nous l'aimerons et nous y répugnerons au même moment, autrement dit (*voir le scolie de la proposition 17*) nous pâtirons d'une hésitation du cœur. C. Q. F. D.

Corollaire

De là et de la proposition 28, il suit que chacun s'efforce, autant qu'il peut, de faire en sorte que chacun aime ce qu'il aime lui-même, et également haïsse ce qu'il a lui-même en haine. D'où ces mots du poète :

Amants, partageons nos espoirs et partageons nos craintes !
Celui qui aime approuvé par un autre est ferme comme le fer [373].

Scolie

Cet effort pour faire que chacun approuve ce que l'on aime ou ce que l'on a en haine est en réalité de l'ambition (*voir le scolie de la proposition 29*). Et partant, nous voyons que chacun aspire naturellement à ce que les autres vivent selon son propre caractère. Et pendant qu'ils y aspirent tous en même temps, ils se font tous obstacle en même temps les

uns aux autres ; et tandis qu'ils veulent, tous, être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement.

373. Dans sa bibliothèque personnelle, Spinoza possédait une édition des œuvres complètes d'Ovide publiée à Leyde en 1634 par l'éminent philologue Daniel Heinsius, imprimée à Amsterdam par Johannes Janssonus. Il cite ici un poème des *Amours* intitulé : « À un rival, qui ne prenait pas soin de son épouse » (*Amours*, élégie XIX). On y lit : *ferreus est, siquis, quod sinit alter, amat/ speremus pariter, pariter metuamus amantes,/ et faciat voto rara repulsa locum* (Ovide, *Pub. Ovidii Nasonis Opera*, vol. 1, Leyde, Elzevir, 1629, p. 177, et Ovide 1914, p. 438-439, v. 4-6). Spinoza coupe la phrase et inverse l'ordre des vers 4 et 5. Pour les lecteurs du XVIIe siècle, cette inversion n'est ni une erreur ni un manque de mémoire, mais le signe de ses facilités en latin et de sa familiarité avec le texte. L'essentiel est qu'il mobilise la poésie érotique, si importante pour tant de ses contemporains, afin d'appuyer une considération abstraite sur le désir. Au premier abord, le poème semble raconter une simple histoire d'adultère (le locuteur y convoite la femme d'un autre), mais Ovide met en valeur une relation plus complexe entre le désir de l'amant et celui du mari. En effet, comme le locuteur désire la femme d'un autre, il exhorte son rival non seulement à lui permettre d'aimer sa femme, mais aussi à l'aimer et à se montrer jaloux, ce qui la rend plus désirable et contribue même au plaisir de la conquérir. Le désir du rival pour sa propre épouse est donc la clé du désir du locuteur pour elle, exemple érotique qui illustre parfaitement la proposition 3p31. Spinoza réorganise donc les deux vers pour souligner que le plus fort est celui qui est capable d'aimer ce qu'un autre aime aussi (même si, dans le poème d'Ovide, le mari se montre négligent). Avec cette compréhension plus adéquate du désir, le lecteur peut alors interpréter le poème différemment (sans nécessairement en épuiser la signification) : car en définitive, si le locuteur désire littéralement l'épouse d'un autre, il exhorte surtout un mari à partager et à manifester son désir pour sa femme ; car l'imagination du désir alimente le désir.

Proposition 32

Si nous imaginons que quelqu'un se réjouit d'une chose qui ne peut être détenue que par un seul, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la détienne plus.

Démonstration

De cela seul que nous imaginons que quelqu'un se réjouit d'une chose, nous aimerons cette chose et désirerons nous en réjouir (*par la proposition 27 avec son corollaire 1*). Or (*par hypothèse*) nous imaginons que s'oppose à cette joie le fait que cet autre se réjouit d'elle. Donc (*par la proposition 28*) nous nous efforcerons de faire en sorte qu'il ne la détienne plus. C. Q. F. D.

Scolie

C'est pourquoi nous voyons que la plupart des hommes sont, par nature, construits de telle sorte qu'ils ont de la compassion pour ceux que frappe un mal, et portent envie à ceux qui reçoivent un bien, et cela (*par la proposition précédente*) d'une haine d'autant plus grande qu'ils aiment plus la chose qu'ils imaginent détenue par un autre.

Ensuite, nous voyons que, de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes sont charitables, il suit également qu'ils sont envieux et ambitieux [374].

Enfin, si nous voulons consulter l'expérience elle-même, nous percevrons qu'elle nous enseigne exactement la même chose, surtout si nous portons attention à l'âge de nos premières années. Car nous faisons l'expérience que les enfants, parce que leur corps est comme en continuel équilibre, rient ou pleurent du seul fait qu'ils voient les autres rire ou pleurer ; de plus, quoi qu'ils voient faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter ; et enfin, ils veulent pour eux-mêmes tout ce à quoi ils imaginent que les autres prennent plaisir [375]. Aucun doute ! C'est parce que les images des choses, nous l'avons dit, sont les affections mêmes du corps humain, autrement dit les modes dont le corps humain est affecté par les causes extérieures, et qui le disposent à faire ceci ou cela.

374. Cette observation sur l'ambivalence des mouvements affectifs rend problématique leur évaluation morale. Il devient impossible de les classer absolument comme bons ou mauvais, vices ou vertus. Cela va imposer de nouveaux critères d'évaluation éthique, et la refondation d'une déontologie fondée sur la différence entre l'utile et le nuisible.

375. Sur la familiarité de Spinoza avec les enfants, voir notes 291 et 293. Il faut ajouter que la division entre l'enfance et l'âge adulte est moins marquée au XVIIe siècle qu'aujourd'hui, car à l'école, notamment dans l'école latine de Franciscus Van den Enden fréquentée par Spinoza, les groupes ne sont pas constitués par classe d'âge mais par niveau, de sorte que les adultes et les enfants se côtoient dans les classes. De plus, la dernière phrase du scolie laisse entendre que les phénomènes qui définissent l'enfance ne cessent pas avec l'âge. Spinoza revient plus loin sur les différences et les continuités entre enfants et adultes (voir 5p39s, p. 667, et la note 595).

Proposition 33

Lorsque nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de faire qu'elle nous aime en retour.

DÉMONSTRATION

Une chose que nous aimons plus que toutes les autres, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de l'imaginer (*par la proposition 12*). Donc, si la chose est semblable à nous, nous nous efforcerons de l'affecter de joie plus que toutes les autres (*par la proposition 29*), autrement dit nous nous efforcerons, autant que nous le pouvons, de faire que la chose aimée soit affectée d'une joie accompagnée de l'idée de nous-même, c'est-à-dire (*par le scolie de la proposition 13*) qu'elle nous aime en retour. C. Q. F. D.

Proposition 34

Plus est grand l'affect dont nous imaginons que la chose aimée est affectée pour nous, plus nous nous en glorifierons.

DÉMONSTRATION

Nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, que la chose aimée nous aime en retour (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire que la chose aimée soit affectée d'une joie qu'accompagne l'idée de nous-mêmes (*par le scolie de la proposition 13*). Aussi, plus grande est la joie dont nous imaginons que la chose aimée est affectée à cause de nous, plus cet effort est aidé ; c'est-à-dire que nous sommes affectés d'une joie d'autant plus grande (*par la proposition 11 avec son scolie*). Or, au moment où nous nous réjouissons d'avoir affecté de joie une autre chose semblable à nous, nous nous contemplons nous-même avec joie (*par la proposition 30*). Donc, plus grand l'affect dont nous imaginons que la chose aimée est affectée pour nous, plus grande la joie par laquelle nous nous contemplerons nous-mêmes, autrement dit (*par le scolie de la proposition 30*) plus nous nous glorifierons. C. Q. F. D.



Illustration 14 : Charles Le Brun, « La Tristesse », *op. cit.*

« L'abattement que la tristesse produit fait élever les sourcils vers le milieu du front plus que du côté des joues ; la prunelle est trouble ; le blanc de l'œil jaune ; les paupières abattues et un peu enflées ; le tour des yeux livide ; les narines tirant en bas ; la bouche entre-ouverte et les coins abaissés ; la tête nonchalamment penchée sur une des épaules ; la couleur du visage plombée ; les

lèvres pâles et sans couleur » (Le Brun, 1727, p. 3.) Pour la tristesse selon Spinoza, voir sa première définition dans 3p11s et son évaluation dans 4p41, p. 377 et 667. Voir aussi note 432.

Proposition 35

Si quelqu'un imagine que la chose aimée s'attache à un autre par un lien d'amitié identique ou plus étroit que celui par lequel il était seul à le détenir, il sera affecté de haine pour cette même chose aimée, et il portera envie à cet autre.

Démonstration

Plus grand est l'amour dont quelqu'un imagine que la chose aimée est affectée pour lui, plus il se glorifiera (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire qu'il se réjouira (*par le scolie de la proposition 30*). Et partant de là, il s'efforcera, autant qu'il peut, d'imaginer la chose aimée attachée à lui le plus étroitement possible (*par la proposition 28*). Et cet effort ou aspiration est entretenu, s'il imagine qu'un autre désire cette chose pour lui-même (*par la proposition 31*). Mais on suppose que cet effort ou aspiration est contrarié par l'image de cette chose aimée, qu'accompagne l'image de celui qu'elle s'attache. Donc, par là même, le premier sera affecté d'une tristesse qu'accompagneront l'idée de la chose aimée comme cause et en même temps de l'image de l'autre (*par le scolie de la proposition 11*) ; c'est-à-dire (*par le scolie de la proposition 13*) qu'il sera affecté de haine simultanément pour la chose aimée et pour cet autre (*par le corollaire de la proposition 15*), auquel il portera envie (*par la proposition 23*), du fait que celui-ci prend plaisir à la chose aimée. C. Q. F. D.

Scolie

Cette haine pour la chose aimée, associée à l'envie, s'appelle la ***jalousie***, qui par suite n'est rien d'autre que l'hésitation du cœur née de l'amour et de la haine simultanés, qu'accompagne l'idée d'un autre auquel on porte envie [376].

De plus, cette haine pour la chose aimée sera plus grande à proportion de la joie dont le jaloux avait l'habitude d'être affecté par l'amour réciproque de la chose aimée, et à proportion aussi de l'affect dont il était affecté pour

celui qu'il imagine s'attacher la chose aimée. Car s'il le haïssait, par là même il aura en haine la chose aimée, parce qu'il l'imagine affectant de joie ce qu'il a en haine (*par la proposition 24*), et aussi par le fait qu'il est contraint d'associer l'image de la chose aimée à l'image de celui qu'il hait (*par le corollaire de la proposition 15*).

Le plus souvent, cette composition[377] a lieu dans l'amour pour une femme. En effet, qui imagine la femme qu'il aime se prostituant à un autre s'attristera, non seulement du fait que sa propre aspiration est contrariée, mais encore parce qu'il est contraint d'associer l'image de la chose aimée aux parties sexuelles et aux excrétions de l'autre, si bien qu'il répugne à cette chose aimée[378]. Enfin, il y a encore autre chose, c'est que le jaloux n'est pas reçu par la chose aimée du même visage qu'elle avait l'habitude de lui présenter, ce qui est une nouvelle cause pour l'amant de s'attrister, comme je vais le montrer maintenant.

376. Dans *Les Passions de l'âme*, Descartes définit la jalousie de manière neutre, comme « une espèce de crainte qui se rapporte au désir qu'on a de se conserver la possession de quelque bien ; et elle ne vient pas tant de la force des raisons qui font juger qu'on le peut perdre que de la grande estime qu'on en fait » (PA, art. 167, AT XI 457, Descartes 1650, p. 79). La jalousie peut donc être « honnête » ou « blâmable » selon ce dont on est jaloux (PA, art. 168 et 169, AT XI 458-459). La manière dont Spinoza rend compte de la jalousie est plus spécifique et plus explicitement négative, car il y décèle de la haine et de l'envie, deux affects intrinsèquement mauvais (voir 4p45, p. 675).

377. Le terme rend le latin *ratio*, qui désigne ici un certain *rapport* entre affects.

378. Ce passage offre l'exemple le plus imagé et le plus frappant de tout l'œuvre de Spinoza, ce qui suggère que ni les affaires de cœur, ni l'intimité sexuelle ne lui étaient étrangères. De fait, le biographe Colerus prête à Spinoza une idylle amoureuse avec Clara Maria Van den Enden (1641-apr. 1709), dont le mariage avec Dirck Kerckrinck est publié le 5 février 1671. Ce document a engendré des erreurs d'interprétation chez les historiens (notamment chez Nadler 2001a, p. 108-109), car Clara Maria y déclare avoir vingt-sept ans, alors qu'elle en avait deux de plus, un « mensonge blanc » assez courant de la part des mariées de cette époque. Il n'y a rien d'indécent à lui prêter une idylle alors qu'elle avait dix-sept ans avec Spinoza, âgé seulement de neuf ans de plus. Pour la cérémonie, son époux était accompagné par sa tante Petronella Kerckrinck (ses parents étant décédés) et la mariée par son père Franciscus Van den Enden, encore domicilié à Amsterdam, sur le Singel. Leur intention de mariage a été enregistrée de manière civile au Puyboeck d'Amsterdam, mais la cérémonie a eu lieu dans l'église française des carmélites ; cela implique que Kerckrinck, né luthérien, s'était converti au catholicisme, ce qui lui permit de travailler également pour le catholique Cosme III, grand-duc de Toscane. Pour plus d'informations, voir une synthèse dans Rovere 2017a, p. 202-206 et 392-394. Par ailleurs, pour comprendre la vivacité et la violence de ce passage, il n'est pas indifférent de savoir que Kerckrinck a consacré une importante partie de ses recherches à la reproduction humaine, examinant en particulier le sperme, les ovules et le développement de l'embryon

(*Anthropogenive chronographia*, Amsterdam, 1672 ; voir Rovere 2017a, p. 375-377, et Cobb 2006).

Proposition 36

Celui qui se souvient d'une chose à laquelle il a pris plaisir une fois, désire la détenir dans les mêmes circonstances que la première fois où il y a pris plaisir.

Démonstration

Tout ce que l'homme a vu en même temps que la chose à laquelle il a pris plaisir sera cause de joie par accident (*par la proposition 15*). Et partant de là, il désirera tout détenir en même temps que la chose à laquelle il a pris plaisir (*par la proposition 28*) ; autrement dit, il désirera détenir la chose avec toutes les mêmes circonstances que la première fois qu'il y a pris plaisir. C. Q. F. D.

Corollaire

C'est pourquoi, si l'amant s'aperçoit qu'il manque l'une de ces circonstances, il s'attristera.

Démonstration

En effet, en tant qu'il s'aperçoit qu'une certaine circonstance manque, il imagine quelque chose qui exclut l'existence de la chose. Or, comme il est, par amour, désireux de cette chose, autrement dit de cette circonstance (*par la proposition précédente*), il s'attristera (*par la proposition 19*) en tant qu'il imagine qu'elle fait défaut. C. Q. F. D.

Scolie

Cette tristesse, en tant qu'elle concerne l'absence de ce que nous aimons, s'appelle le ***manque*** [379].

379. Dans l'édition latine des *Passions de l'âme*, *desiderium* traduit le « regret ». Peut-être parce qu'il n'y a pas de lien étymologique entre les termes en français, Descartes tente de le classer comme une espèce de désir, et désigne par là « une espèce de tristesse, laquelle a une particulière amertume, en ce qu'elle est toujours jointe à quelque désespoir et à la mémoire du plaisir que nous a donné la jouissance. Car nous ne regrettons jamais que les biens dont nous avons joui, et qui sont tellement perdus que nous n'avons aucune espérance de les recouvrer au temps et en la façon que nous les regrettons » (PA, art. 209 ; Descartes 1650 p. 95-96 ; AT XI 484-485). Par contraste, le *desiderium* de Spinoza semble définir un affect plus fondamental, puisque dès lors qu'il est causé par des causes efficientes, un désir proprement dit (*cupiditas*) doit nécessairement s'appuyer sur l'expérience passée, donc comporter une part de manque (voir par exemple le désir de maison, appuyé sur les avantages de la vie domestique, que Spinoza développe dans 4Pref[5], p. 563). Par ailleurs, Lodewijk Meyer considère parfois le « regret » comme un mot exclusivement français : « le bien passé, une fois qu'on nous en a privés, engendre en nous la tristesse que les Français appellent *regret* et qui, que je sache, n'a pas de correspondant en néerlandais » (*Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 30, in Bordoli 2001, p. 218). Cependant, R. Bordoli fait observer que dans son dictionnaire néerlandais (*Woorden-Schat*, 1669) Meyer propose de traduire regret par *berouw*, qu'il emploie dans son étude des passions au sens de repentir, par différence avec le remords (*leetweezen*). Le regret est défini comme « une tristesse (*droefheid*) à propos d'un bien passé qui manque dans le présent ».

Proposition 37

Le désir qui naît à cause d'une tristesse ou d'une joie, et à cause d'une haine ou d'un amour, est d'autant plus grand que l'affect est plus grand.

Démonstration

La tristesse diminue ou contrarie la puissance d'agir de l'homme (*par le scolie de la proposition 11*), c'est-à-dire qu'elle diminue ou contrarie l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être (*par la proposition 7*). Et partant de là, elle est contraire à cet effort (*par la proposition 5*) ; et tout ce à quoi s'efforce l'homme affecté de tristesse est d'éloigner la tristesse. Or (*par la définition de la tristesse*), plus grande est la tristesse, plus grande est la partie de la puissance d'agir de l'homme qu'il est nécessaire de lui opposer. Donc, plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme, en retour, s'efforcera d'éloigner la tristesse, c'est-à-dire plus grand est le désir, autrement dit l'aspiration, par lequel il s'efforcera d'éloigner la tristesse (*par le scolie de la proposition 9*).

Ensuite, puisque la joie augmente ou aide la puissance d'agir de l'homme (*par le même scolie de la proposition 11*), on démontre facilement, selon le même mode, que l'homme affecté d'une joie ne désire rien d'autre que de la conserver, et cela, avec un désir d'autant plus grand que la joie sera plus grande.

Enfin, puisque la haine et l'amour sont les affects de joie ou de tristesse eux-mêmes, il suit selon le même mode que l'effort, aspiration ou désir qui naît d'une haine ou d'un amour sera plus grand à proportion de la haine ou de l'amour. C. Q. F. D.

Proposition 38

Si quelqu'un prend en haine la chose aimée, de telle sorte que l'amour soit complètement anéanti, il la poursuivra d'une haine plus grande, à cause égale, que s'il ne l'avait jamais aimée, et d'autant plus grande que l'amour a d'abord été plus grand.



Illustration 15 : Boëtius Adamsz. Bolswert, d'après Abraham Bloemaert, « Garçon jouant avec un chat près d'une maison » (*Jongen speelt met kat bij een huis*), 1620-1670.

Les relations d'affection et de fidélité entre humains et animaux étaient courantes au XVIIe siècle. Mais elles impliquaient de refuser les vivisections jugées par certains, dont Spinoza, indispensables au développement des connaissances. Voir 3p57s, p. 491, et les notes 418 à 420, et 579 à 580.

Démonstration

En effet, si quelqu'un prend en haine la chose qu'il aime, ses aspirations contrariées sont plus nombreuses que s'il ne l'avait pas aimée. Car l'amour est une joie (*par le scolie de la proposition 13*) que l'homme s'efforce de conserver autant qu'il peut (*par la proposition 28*), et cela en contemplant la chose aimée comme présente (*par le même scolie*) et en l'affectant de joie autant qu'il peut (*par la proposition 21*) ; et cet effort est d'autant plus grand que l'amour est plus grand (*par la proposition précédente*), tout comme l'effort pour faire que la chose aimée l'aime lui-même en retour (*voir la proposition 33*). Mais ces efforts sont contrariés par la haine pour la chose aimée (*par le corollaire de la proposition 13 et par la proposition 23*). Donc, l'amant sera affecté de tristesse encore à cause de tout cela, et d'une tristesse d'autant plus grande que l'amour a été plus grand (*par le scolie de la proposition 11*) ; c'est-à-dire que, en plus de la tristesse qui a été cause de la haine, une autre naît du fait qu'il a aimé la chose. Et par conséquent, il contemplera la chose aimée avec un plus grand affect de tristesse, c'est-à-dire qu'il la poursuivra d'une haine plus grande que s'il ne l'avait pas aimée (*par le scolie de la proposition 13*), et d'autant plus grande que l'amour a été plus grand. C. Q. F. D.

Proposition 39

Celui qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal, à moins d'avoir peur qu'il n'en naisse un mal plus grand pour lui-même ; et inversement, celui qui aime quelqu'un s'efforcera, par la même loi, de lui faire du bien.

Démonstration

Avoir quelqu'un en haine, c'est l'imaginer comme cause de tristesse (*par le scolie de la proposition 13*) ; et partant de là, celui qui a quelqu'un en haine s'efforcera de l'éloigner ou de le détruire (*par la proposition 28*). Mais s'il a peur que cela produise quelque chose de plus triste, autrement dit (c'est la même chose) un mal plus grand pour lui-même, et s'il croit pouvoir l'éviter en ne faisant pas à celui qu'il hait le mal qu'il méditait, il désirera s'abstenir de lui faire du mal (*par la même proposition 28*). Et cela (*par la proposition 37*) d'un effort plus grand que celui par lequel il était enclin à lui faire du mal, si bien que l'abstention prévaudra, comme nous le voulions.

La démonstration de la seconde partie procède selon le même mode. Donc, celui qui a quelqu'un en haine, etc. C. Q. F. D.

Scolie

Par ***bien***, j'entends ici n'importe quel genre de joie, ainsi que tout ce qui y conduit, et principalement ce qui satisfait un désir, quel qu'il soit ; par ***mal***, d'autre part, n'importe quel genre de tristesse, et principalement ce qui frustre un désir [380].

En effet, nous avons montré plus haut (*dans le scolie de la proposition 9*) que nous ne désirons aucune chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, et qu'au contraire, nous appelons bon ce que nous désirons ; et par conséquent, ce à quoi nous répugnons, nous l'appelons mauvais. Voilà pourquoi chacun, à partir de son propre affect, juge ou estime ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est mieux, ce qui est pire, et enfin ce qui est le meilleur ou le pire. C'est ainsi qu'un avare estime qu'il n'y a rien de mieux que l'abondance d'argent et qu'en être privé, c'est pire que tout [381].

Un ambitieux, pour sa part, ne désire rien tant que la gloire, et rien ne l'effraie au contraire autant que la honte. Ensuite, rien n'est plus agréable à un envieux que le malheur d'autrui, et rien ne lui est plus pénible que le bonheur des autres. Voilà comment, à partir de son propre affect, chacun juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile [382].

Au reste, cet affect par lequel l'homme est disposé à ne pas vouloir ce qu'il veut, ou à vouloir ce qu'il ne veut pas, s'appelle la ***peur***, qui par suite n'est rien d'autre que la crainte, en tant qu'elle dispose l'homme à éviter par un moindre mal celui qu'il estime devoir se produire (*voir la proposition 28*). Mais si le mal dont il a peur est la honte, alors la peur s'appelle ***retenue***. Enfin, si le désir d'éviter un mal futur est contrarié par la peur d'un autre mal, de sorte qu'on ne sache pas lequel préférer, alors la crainte s'appelle ***panique***, surtout si les maux dont on a peur sont parmi les plus grands.

380. Ces définitions ne sont que de premières approximations, car Spinoza n'a pas encore établi de critère rationnel d'évaluation des affects comme il le fera plus loin (4d1, p. 569). Elles expriment donc seulement la manière dont nous nous représentons le bien et le mal à partir de nos propres désirs.

381. L'avare était un thème bien connu dans la peinture et la littérature. Spinoza possédait un exemplaire des comédies complètes de Plaute, il avait donc probablement lu sa pièce *La Marmite*, adaptée en français par Molière (*L'Avare*, 1668), et était sans doute aussi familier de *Warenar* (1617), pièce de Pieter Cornelisz Hooft également inspirée de Plaute. Par ailleurs, son biographe et ami Lucas rapporte un souvenir d'enfance qu'il attribue à Spinoza : avant 1654, celui-ci aurait été chargé par son père de recouvrer une dette auprès d'une vieille avare. La tonalité de cette anecdote présente sans ambiguïté l'avarice comme un motif comique, particulièrement prisé par Spinoza et ses contemporains (voir Rovere 2017a, p. 92-94).

382. Spinoza recourt ici aux figures saillantes du théâtre et des morales médiévales pour illustrer son propos, mais la dernière phrase précise cet usage : contrairement à ces traditions, il n'étudie pas des personnalités ou des « caractères » constitutifs de la singularité des personnes ; il pointe seulement les effets d'affects précis sur le jugement et le comportement d'êtres humains à peine esquissés. Ainsi, ceux-ci n'apparaissent plus comme des traits individuels, mais comme les propriétés impersonnelles de mouvements affectifs. Cette approche fait écho à l'esthétique de Nil Volentibus Arduum (voir note 292). Il faut également tenir compte de l'essor de nouvelles formes scéniques et lyriques centrées sur l'émotion : par exemple, dans *L'incoronazione di Poppea* en 1642, l'Italien Claudio Monteverdi (1567-1643) place dans la bouche de Néron, personnage traditionnellement odieux au public, une irrésistible *aria* amoureuse (« *Pur ti miro* »). Enfin, en 1668, le peintre Charles Le Brun (1619-1690) prononce devant l'Académie royale de peinture et de sculpture de Paris une conférence illustrée de gravures sur les *Expressions des Passions de l'âme* d'après le traité de Descartes (publiées seulement en 1727 ; voir les ill. 12, 13 et 14, p. 390, 400 et 428). C'est dire que Spinoza participe d'un vaste mouvement dans lequel l'étude des affects devient autonome par rapport aux individus.

Proposition 40

Celui qui imagine que quelqu'un l'a en haine et croit ne lui avoir donné aucune cause de haine, l'aura en haine en retour.

Démonstration

Celui qui imagine quelqu'un affecté de haine, par là même sera affecté de haine lui aussi (*par la proposition 27*), c'est-à-dire d'une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (*par le scolie de la proposition 13*). Or (*par hypothèse*) il n'imagine aucune cause de cette tristesse, à part celui qui l'a en haine. Donc, du fait qu'il imagine que quelqu'un l'a en haine, il sera affecté d'une tristesse qu'accompagne l'idée de celui qui l'a en haine, autrement dit (*par le même scolie*) il aura celui-ci en haine. C. Q. F. D.

Scolie

Et s'il imagine avoir fourni une juste cause de haine, alors il sera affecté de honte (*par la proposition 30 et son scolie*). Mais cela arrive rarement (*par la proposition 25*).

De plus, cette réciprocité dans la haine peut aussi naître du fait que la haine est suivie d'un effort pour faire du mal à celui qu'on a en haine (*par la proposition 39*). Donc, celui qui imagine que quelqu'un l'a en haine, imaginera celui-ci comme cause d'un certain mal, autrement dit de tristesse. Et partant, il sera affecté d'une tristesse ou d'une crainte qu'accompagne l'idée de celui qui l'a en haine comme cause, c'est-à-dire qu'il sera affecté de haine en retour, comme on l'a dit plus haut[383].

Corollaire 1

Celui qui imagine celui qu'il aime affecté de haine pour lui, sera aux prises avec la haine et l'amour en même temps. Car, en tant qu'il imagine que celui-ci l'a en haine, il est déterminé à l'avoir en haine en retour (*par la proposition précédente*). Et néanmoins (*par hypothèse*), il l'aime. Donc il sera aux prises avec la haine et l'amour en même temps.

Corollaire 2

Si quelqu'un imagine qu'un autre, pour lequel il n'a éprouvé jusqu'alors aucun affect, lui a fait du mal par haine, aussitôt il s'efforcera de lui rendre le même mal.

Démonstration

Celui qui imagine que quelqu'un est affecté de haine pour lui, l'aura en haine en retour (*par la proposition précédente*), et s'efforcera de se souvenir de tout ce qui peut l'affecter de tristesse (*par la proposition 26*), et s'étudiera à l'en frapper (*par la proposition 39*). Or (*par hypothèse*) ce qu'il imagine en premier dans le genre, c'est le mal qu'on lui a fait à lui-même. Donc il s'efforcera aussitôt de faire le même mal à l'autre. C. Q. F. D.

Scolie

L'effort pour faire du mal à celui que nous haïssons se nomme ***colère*** ; et l'effort pour rendre le mal qui nous a été fait s'appelle ***vengeance*** [384].

NOTES

383. Selon Descartes, la colère proprement dite, espèce de haine dirigée contre ceux qui nous ont fait du mal (ou qui ont essayé d'en faire), est distincte du « désir de se venger » (*cupiditas ulciscendæ*) qui « l'accompagne presque toujours » (PA, art. 199, AT XI 477). Voir aussi Hobbes, *Léviathan*, I 6.18 et 34. À ce désir, Descartes ne donne pas de nom à strictement parler, bien que « vengeance » (*vindicta* en latin) soit un candidat naturel. Pour Spinoza, cependant, la colère et la vengeance sont deux espèces du désir de nuire à un objet de haine, c'est-à-dire à celui qui nous a fait du mal. Comme chez Hobbes (*Léviathan*, I 6.18), ces affects se distinguent selon que les actions nuisibles de la personne haïe ont été motivées par la haine, ou non.

384. Cette fine distinction, qui doit beaucoup à Descartes et à Hobbes (voir note précédente), permet de séparer nettement deux affects qu'Aristote avait tendance à considérer comme liés. Aristote écrit : « la colère est le désir impulsif et pénible de la vengeance notoire d'un dédain notoire en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité » (*Rhétorique*, II, 2, 1378a 30-31).

Proposition 41

Si quelqu'un imagine qu'il est aimé d'un autre, et croit ne lui en avoir donné aucune cause (ce qui, par le corollaire de la proposition 15 et par la proposition 16, peut se produire), il l'aimera en retour.

Démonstration

Cette proposition se démontre selon le même mode que la précédente. Voir aussi son scolie.

Scolie

Et s'il croit avoir fourni une juste cause d'amour, il se glorifiera (*par la proposition 30 avec son scolie*). Oui, vraiment, c'est ce qui arrive le plus souvent (*par la proposition 25*) ! Et son contraire, nous l'avons dit, arrive quand quelqu'un imagine qu'un autre l'a en haine (*voir le scolie de la proposition précédente*).

De plus, cet amour réciproque, et par conséquent l'effort pour faire du bien à celui qui nous aime (*par la proposition 39*) et qui s'efforce de nous faire du bien à nous-mêmes (*par la même proposition 39*), se nomme ***reconnaissance*** ou ***gratitude***.

Et partant, il en ressort que les hommes sont beaucoup mieux construits pour la vengeance que pour rendre un bienfait [385].

Corollaire

Celui qui s'imagine aimé par celui qu'il a en haine sera aux prises avec la haine et avec l'amour en même temps. Ce qui se démontre selon le même mode que le premier corollaire de la proposition précédente.

Scolie

Et si la haine prévaut, il s'efforcera de faire du mal à celui dont il est aimé. Et cet affect s'appelle ***cruauté***, principalement si l'on croit que celui qui aime n'a fourni aucune cause commune de haine.

NOTES

385. Les difficultés de la reconnaissance et les « causes principales de l'ingratitude » sont étudiées en détail par Sénèque, et « le mal de l'envie » y tient une place importante (*Des bienfaits*, 2, 26, 1 et 2, 28, 1, Sénèque 1993, p. 439-440). De plus, dès lors que, pour Sénèque, « les sentiments de l'obligé reflètent exactement ceux du bienfaiteur » (*ibid*., 1, 8, p. 406), la circularité implique une éthique du don d'une grande finesse, à laquelle Spinoza fait plusieurs références dans la suite.

Proposition 42

Celui qui, mû par l'amour ou par l'espoir de la gloire, a fait du bien à quelqu'un, s'attristera s'il voit que son bienfait est reçu avec ingratitude[386].

Démonstration

Celui qui aime une chose semblable à lui s'efforce, autant qu'il peut, de faire en sorte d'être aimé par elle en retour (*par la proposition 33*). Donc, celui qui, par amour, a fait du bien à quelqu'un, le fait par le désir qu'il a d'être aimé en retour, c'est-à-dire par l'espoir de la gloire (*par la proposition 34*), autrement dit d'une joie (*par le scolie de la proposition 30*) ; et partant de là il s'efforcera, autant qu'il peut, d'imaginer cette cause de gloire, autrement dit de la contempler comme existant en acte (*par la proposition 12*). Mais (*par hypothèse*) il imagine autre chose qui exclut l'existence de cette cause. Donc par là même (*par la proposition 19*), il s'attristera. C. Q. F. D.

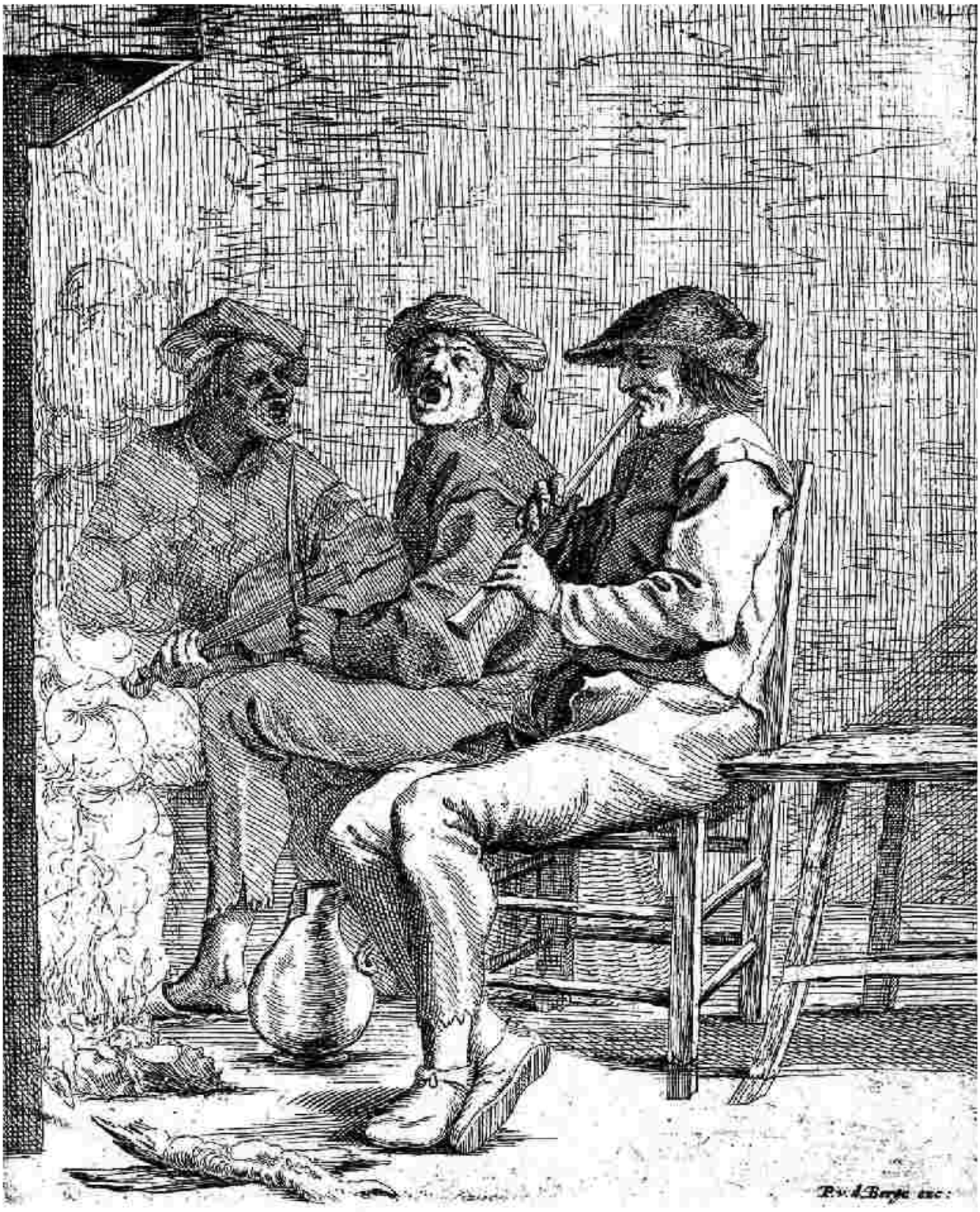


Illustration 16 : Willem Basse, d'après Adriaen Brouwer, *Drie musicerende mannen*, Amsterdam, Pieter van den Berge, 1633-1672.

Au XVIIe siècle, la musique désigne avant tout une pratique active, et non une posture d'écoute, et l'on en joue dans toutes les classes sociales. Voir note 514.

NOTES

386. L'attitude décrite ici par Spinoza est celle que Sénèque dénonce comme étrangère à une véritable générosité : « pratiquons la bienfaisance, non le prêt à intérêt. On mérite d'être dupe si en faisant le bien on songeait aussi à être payé » (*ibid*., I, 9, p. 407).

Proposition 43

La haine est augmentée par une haine réciproque, et au contraire, elle peut être détruite par l'amour.

Démonstration

Si quelqu'un imagine que celui qu'il hait est affecté pour lui de haine en retour, par là même en naît une nouvelle haine (*par la proposition 40*), alors que la première dure encore (*par hypothèse*). Mais s'il imagine, au contraire, que cet autre est affecté d'amour pour lui, en tant qu'il imagine cela, il se considère lui-même avec joie (*par la proposition 30*), et il s'efforcera à proportion de lui plaire (*par la proposition 29*) ; c'est-à-dire (*par la proposition 41*) qu'il s'efforce à proportion de ne l'avoir pas en haine et de ne l'affecter d'aucune tristesse. Oui, vraiment, cet effort sera plus ou moins grand à proportion de l'affect d'où il naît (*par la proposition 37*). Et partant, s'il est plus grand que celui qui naît de la haine et par lequel il s'efforce d'affecter de tristesse la chose qu'il hait (*par la proposition 26*), il prévaudra sur lui et effacera la haine du cœur[387]. C. Q. F. D.

387. Cette démonstration prend une valeur particulière pour l'entourage chrétien de Spinoza, très attaché au personnage et à l'enseignement du Christ. Jellesz écrit : « on verra que les dogmes moraux de la religion chrétienne sont parfaitement contenus [dans la philosophie de Spinoza], car tout ce que notre Sauveur et ses apôtres ont enseigné revient en somme à ceci qu'il faut aimer Dieu plus que toute autre chose et son prochain comme soi-même. Or ce même amour pour Dieu et pour son prochain est précisément ce qui se manifeste dans les prescriptions de la Raison, démontrées par notre auteur » (Préface aux NS, § 28, Jellesz et Meyer 2017, p. 42).

Proposition 44

La haine entièrement vaincue par l'amour se change en amour ; et l'amour, de ce fait, est plus grand que si la haine ne l'avait pas précédé.

Démonstration

La démonstration procède selon le même mode que celle de la proposition 38. Car celui qui commence à aimer la chose qu'il hait, autrement dit qu'il avait l'habitude de contempler avec tristesse, se réjouit par le fait même d'aimer, et à cette joie qu'enveloppe l'amour (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 13*), s'ajoute encore celle qui naît de ce que l'effort pour éloigner la tristesse qu'enveloppe la haine est aidé sans réserve (*comme nous l'avons montré dans la proposition 37*), étant accompagné de l'idée de ce qu'on a eu en haine considéré comme cause.

Scolie

Bien que les choses soient ainsi faites, personne ne s'efforcera pour autant d'avoir une chose en haine ou de s'affecter de tristesse pour jouir par là d'une joie plus grande ; c'est-à-dire que personne ne désirera qu'on le fasse souffrir, dans l'espoir d'être dédommagé pour sa souffrance, ni ne souhaitera tomber malade dans l'espoir d'en guérir. Car chacun s'efforcera toujours de conserver son être et d'éloigner, autant qu'il peut, la tristesse.

Et si, au contraire, on pouvait concevoir un homme capable de désirer avoir quelqu'un en haine pour le poursuivre ensuite d'un plus grand amour, alors il souhaitera toujours l'avoir en haine. Car, plus la haine aura été grande, plus l'amour sera grand, et partant, il souhaitera toujours que la haine augmente de plus en plus ; et la même cause fait qu'un homme s'efforcera de tomber de plus en plus malade, pour jouir ensuite d'une joie plus grande en recouvrant la santé ; et partant, il s'efforcera d'être toujours malade, ce qui (*par la proposition 6*) est absurde[388].

388. Ce scolie semble méconnaître des procédés dramatiques dont Lodewijk Meyer a fait la théorie : « Parce que chez les hommes le changement le plus agréable est le passage de la tristesse à la joie, nous jugeons qu'en [remplaçant la pitié et l'indignation par la joie], les poètes contemporains ont surpassé les Anciens, et que le dramaturge doit s'appliquer [...] à rendre ses spectateurs, initialement tristes, joyeux, en les renvoyant chez eux après leur avoir instillé de la joie. Pour y parvenir, il devra dans un premier temps produire les passions qui appartiennent à la tristesse, comme l'envie, la pitié, l'indignation, l'espoir, la crainte, etc., pour ensuite, dans un second temps, les transformer en joie » (*Naauwkeurig onderwijs*, chap. 30, in Bordoli 2001, p. 223). Cependant, Spinoza a précisément décrit la proportionalité entre les affects, lorsqu'une passion triste ou joyeuse se renverse en une passion joyeuse ou triste, de sorte qu'il accepterait sans difficulté les observations de Meyer, qui concernent un jeu d'affects contrôlé par le dramaturge, et non des états subis comme la haine ou la maladie.

Proposition 45

Si quelqu'un imagine qu'un autre semblable à lui est affecté de haine pour une chose semblable à lui qu'il aime, il aura cet autre en haine.

DÉMONSTRATION

En effet, celui qui la hait, la chose aimée l'a en haine en retour (*par la proposition 40*) ; et partant de là, l'amant venant à imaginer que quelqu'un a en haine la chose aimée, imagine par là même que la chose aimée est affectée de haine, c'est-à-dire de tristesse (*par le scolie de la proposition 13*), et par conséquent il s'attriste (*par la proposition 21*), et cela s'accompagne de l'idée de celui qui hait la chose aimée comme cause, c'est-à-dire (*par le scolie de la proposition 13*) qu'il aura celui-ci en haine. C. Q. F. D.

Proposition 46

Si quelqu'un a été affecté par un autre, d'une certaine classe ou nation différente de la sienne, d'une joie ou d'une tristesse accompagnée par l'idée de cet autre sous le nom universel de la classe ou de la nation comme cause, il aimera ou aura en haine non seulement cet autre, mais tous ceux de la même classe ou de la même nation[389].

Démonstration

La démonstration de ce point est évidente à partir de la proposition 16 de cette partie.

389. Cette proposition, qui explique la xénophobie par un mécanisme de généralisation, a peut-être été un objet d'expérience directe pour Spinoza, souvent renvoyé à ses origines juives par ses adversaires, alors qu'elles ne sont nulle part mentionnées par lui ou par ses amis. Néanmoins, la forme d'antisémitisme fondée sur la généalogie (persécutions en Espagne et au Portugal) ou sur la théorie raciale (spécifique au XIXe siècle et au XXe siècle) n'existait pas dans la République néerlandaise, car le judaïsme y était compris comme une confession religieuse, à laquelle Spinoza n'appartenait pas. Dans les Provinces-Unies, les juifs étaient plutôt discriminés juridiquement : ils n'étaient pas autorisés à exercer certaines professions (par exemple dans les fonctions publiques), ni à épouser des chrétiens, tout prosélytisme leur était proscrit, etc. Cependant, leur situation était bien meilleure que dans presque tous les autres pays européens, et les indices de sentiments antijuifs sont difficiles à trouver dans les minutes du consistoire d'Amsterdam, ce qui suggère que ces sentiments n'étaient pas très répandus. Un recueil des plaisanteries d'époque témoigne d'une dent plus dure envers les « papistes » (catholiques) qu'envers les juifs (voir Van Overbeke 1991). Et lorsqu'on trouve des mots acerbes, comme sous la plume d'Adriaan Koerbagh, qui considère l'hébreu une langue « trompeuse » (*Een Bloemhof…*, Koerbagh 2011, p. 410) et parle d'« esclaves hébreux stupides, à qui l'on peut faire croire presque n'importe quoi » (*ibid.*, p. 578), ces mots s'inscrivent dans une critique de la superstition également dirigée contre les églises et les sectes chrétiennes. Quoi qu'il en soit, dans les rues ou sur les marchés, les antagonismes entre communautés pouvaient prendre des formes agressives ou insultantes, mais ce type d'interactions, peu enregistré, reste largement absent des sources historiques.

Proposition 47

La joie qui naît de ce que nous imaginons qu'une chose que nous haïssons est détruite, ou affectée d'un autre mal, ne naît pas sans quelque tristesse du cœur.

Démonstration

Cela est évident à partir de la proposition 27. Car, en tant que nous imaginons qu'une chose semblable à nous est affectée de tristesse, nous nous attristons.

Scolie

Cette proposition peut aussi se démontrer par le corollaire de la proposition 17 de la partie 2. En effet, toutes les fois que nous nous souvenons d'une chose, quoiqu'elle n'existe pas en acte, nous la contemplons pourtant comme présente, et le corps est affecté selon le même mode. Voilà pourquoi, en tant que le souvenir de la chose en question est vif, l'homme est déterminé à la contempler avec tristesse ; et cette détermination, pendant que l'image de la chose se maintient, est bien sûr contrariée par le souvenir des choses qui excluent l'existence de cette chose, mais elle n'est pas supprimée. Et partant, l'homme se réjouit seulement en tant que cette détermination est contrariée. Et de là vient que la joie qui naît du mal de la chose que nous haïssons se répète, autant de fois que nous nous souvenons de cette chose. Car, comme nous l'avons dit, quand l'image de cette chose est excitée, elle détermine l'homme, du fait qu'elle enveloppe l'existence de la chose même, à contempler la chose par la même tristesse par laquelle il avait l'habitude de la contempler lorsqu'elle existait. Mais puisque, à l'image de cette chose, il en a associées d'autres qui en excluent l'existence, cette détermination à la tristesse est par là aussitôt contrariée, et l'homme se réjouit de nouveau, et ce, toutes les fois que cela se répète.

Et c'est la même cause qui fait que les hommes se réjouissent toutes les fois qu'ils se souviennent d'un mal déjà passé, et prennent plaisir à raconter les dangers auxquels ils ont échappé [390]. En effet, quand ils imaginent un

danger, ils le contemplent encore comme à venir et sont déterminés à le craindre ; et cette détermination est de nouveau contrariée par l'idée de liberté qu'ils ont associée, quand ils en ont été libérés, à celle de ce danger [391]. Et cette idée, de nouveau, les rassure, et partant, ils se réjouissent de nouveau [392].

390. Les veillées au XVIIe siècle étaient animées par des récits d'aventures plus ou moins véridiques, notamment parmi la première génération de Juifs ibériques installés à Amsterdam, qui avaient quitté leur patrie pour échapper aux persécutions de l'Inquisition, mais aussi parmi les marchands, dont certains parcouraient plus ou moins régulièrement la façade atlantique, affrontant plusieurs périls – tempêtes, naufrages, pirates, flottes ennemies. En particulier, les récits de naufrages, sous la forme de carnets de bord et de romans, étaient des divertissements très populaires. Les naufrages constituent d'ailleurs l'un des procédés couramment utilisés par les écrivains pour commencer une histoire (souvent utopique) : *La Tempête* de William Shakespeare (v. 1610), *L'Île des Pins* de Henry Neville (1668), *Histoire des Sevarambes* de Denis Vairasse (1682), *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Simon Tyssot de Patot (1710), et *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe (1719). Pour la réalité, voir note suivante.

391. L'essentiel du commerce des Provinces-Unies était maritime ; cela impliquait de grands risques (naufrages dus à des tempêtes ou à une mauvaise navigation, mais aussi navires capturés par des pirates, marchandises vendues à quelqu'un d'autre par des capitaines frauduleux, etc.). De toute évidence, face à de tels risques, les commerçants et les armateurs craignaient toujours que quelque chose tourne mal, qu'ils perdent beaucoup d'argent et fassent faillite. L'arrivée de leurs cargaisons n'allait pas sans un grand soulagement. Sur ce sujet, voir aussi note 728.

392. Cette description ressemble aux observations de Lodewijk Meyer sur l'art dramatique. Voir note 388.

Proposition 48

L'amour et la haine, par exemple pour Pierre, sont détruits, si la tristesse qu'enveloppe l'une et la joie qu'enveloppe l'autre sont associées à l'idée d'une autre cause ; et ils sont diminués l'un et l'autre en tant que nous imaginons que Pierre n'a pas été la seule cause de cette joie et de cette tristesse.

DÉMONSTRATION

Cela est évident à partir des seules définitions de l'amour et de la haine : voir dans le scolie de la proposition 13. En effet, la joie est appelée amour, et la tristesse, haine, pour Pierre, seulement du fait que Pierre est considéré comme étant la cause de l'un ou de l'autre de ces affects. C'est pourquoi, si l'on supprime cela complètement ou partiellement, l'affect pour Pierre est aussi détruit en totalité ou diminué en partie. C. Q. F. D.

Proposition 49

L'amour et la haine pour une chose que nous imaginons être libre doivent être l'un et l'autre plus grands, à cause égale, que pour une chose nécessaire.

DÉMONSTRATION

Une chose que nous imaginons être libre doit être perçue par soi, sans les autres (*par la définition 7, partie 1*). Si donc nous imaginons qu'elle est cause de joie ou de tristesse, par là même nous l'aimerons ou nous l'aurons en haine (*par le scolie de la proposition 13*), et cela de l'amour ou de la haine les plus grands qui puissent naître d'un affect donné (*par la proposition précédente*). Mais si nous imaginons la chose qui est cause de cet affect comme nécessaire, alors nous imaginerons qu'elle n'est pas seule, mais avec d'autres, cause de cet affect (*par la même définition 7, partie 1*), et partant (*par la proposition précédente*) l'amour et la haine pour elle seront moins grands. C. Q. F. D.

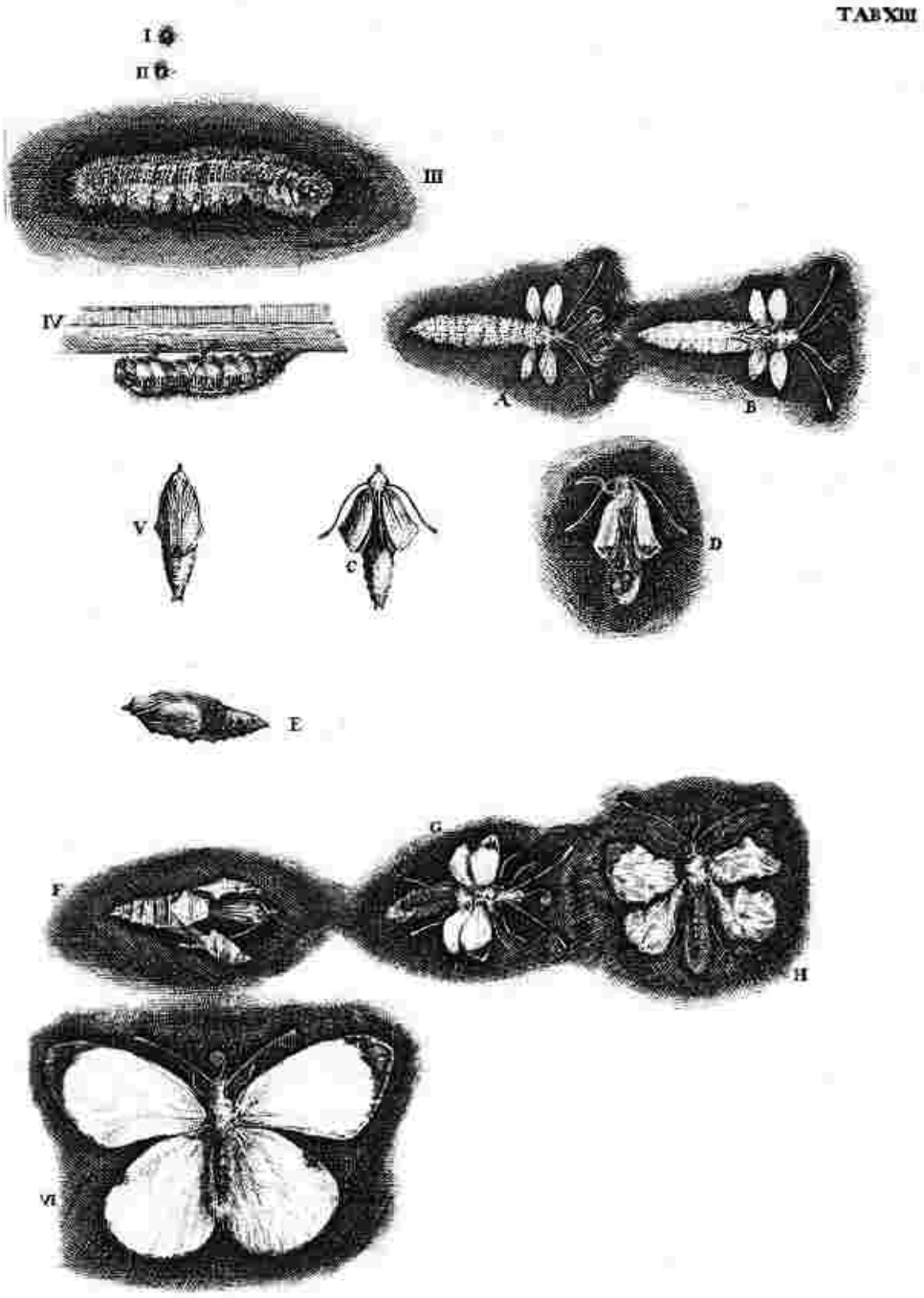


Illustration 17 : Jan Swammerdam, *Historia insectorum generalis*, Leyde, 1685, J. Luchtmans, tab. XIII.

L'étude des insectes – comme ici d'un papillon – démontre l'existence de transformations anatomiques profondes au cours du développement d'un seul et même être vivant, et suggère que l'on peut mourir à une forme pour naître à une autre. Voir 4p39s, p. 665, et notes 516, 593 et 595.

Scolie

De là, il suit que les hommes, parce qu'ils s'estiment libres, se poursuivent les uns les autres d'amour ou de haine, plus que les autres choses. À quoi l'imitation des affects vient s'ajouter : voir à son sujet les propositions 27, 34, 40 et 43.

Proposition 50

N'importe quelle chose peut être, par accident, cause d'espoir ou de crainte.

Démonstration

Cette proposition se démontre selon le même mode que la proposition 15 ; à voir en même temps que le scolie de la proposition 18.

Scolie

Les choses qui sont causes par accident d'espoir ou de crainte, on les appelle des ***présages***, bons ou mauvais. Ensuite, en tant que ces mêmes présages sont causes d'espoir ou de crainte, ils sont à proportion causes de joie ou de tristesse (*à partir de la définition de l'espoir et de la crainte, à voir dans le scolie 2 de la proposition 18*), et par conséquent, nous les aimons ou les avons en haine en proportion (*par le corollaire de la proposition 15*), et (*par la proposition 28*) nous nous efforçons soit de les employer comme des moyens pour ce que nous espérons, soit de les éloigner comme des obstacles ou des causes de crainte. De plus, il suit de la proposition 25 que nous sommes, par nature, constitués de telle sorte que nous croyons facilement ce que nous espérons ; qu'au contraire, nous croyons difficilement ce que nous craignons ; et qu'enfin, nous estimons les choses plus ou moins qu'il n'est juste. Et voilà d'où sont nées les superstitions avec lesquelles les hommes sont partout aux prises [393].

Au reste, je ne pense pas qu'il vaille la peine de montrer ici quelles hésitations du cœur naissent de l'espoir et de la crainte, puisqu'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 plus abondamment en son lieu) [394], et puisque, de plus, en tant que nous espérons ou craignons quelque chose, nous l'aimons ou l'avons en haine. Et partant, tout ce que nous avons dit de l'amour et de la haine, chacun pourra facilement l'appliquer à l'espoir et à la crainte.

NOTES

393. Les hommes et les femmes du XVIIe siècle, ignorants et savants, sont très sensibles aux présages astraux, notamment aux comètes, censées constituer des signes adressés à l'humanité, ce qui encourage les astronomes à les étudier, comme par exemple Johannes Helvelius (1611-1687) dans *Descriptio cometæ* (1665), puis *Cometographia* (1668). Néanmoins, aux Pays-Bas, les incertitudes liées au commerce maritime contribuent à transformer en profondeur la notion de présage, car l'estimation du temps qu'il va faire, l'anticipation des tempêtes, l'estimation de leurs dégâts et d'autres éléments incertains (y compris l'attitude et les craintes du propriétaire ou de ses partenaires) ont un impact important sur la bourse des valeurs. D'une manière générale, il était très difficile aux marchands de recevoir des informations sur les navires et les frets dans lesquels ils avaient investi (au mieux, ils étaient informés par un navire plus rapide). En plus d'une attaque de type classique contre la superstition, comme on peut en lire par exemple chez Plutarque (*De la superstition*), Spinoza propose donc ici une théorie originale des accidents affectifs engageant l'espoir et la crainte, auxquels personne n'échappe.

394. Spinoza est ici en dialogue avec Descartes. Voir 3DA12 et 3DA13, p. 517, avec les notes 452 et 453.

Proposition 51

Des hommes différents peuvent être affectés selon différents modes par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet selon différents modes à différents moments.

Démonstration

Le corps humain est affecté par les corps extérieurs selon un très grand nombre de modes (*par le postulat 3, partie 2*). Deux hommes peuvent donc être affectés en même temps selon différents modes, et partant ils peuvent être affectés selon différents modes par un seul et même objet (*par l'axiome 1 après le lemme 3 à voir après la proposition 13, partie 2*). De plus, le corps humain peut être affecté tantôt selon un mode, tantôt selon un autre (*par le même postulat*), et par conséquent (*par le même axiome*) il peut être affecté par un seul et même objet selon différents modes à différents moments. C. Q. F. D.

Scolie

C'est pourquoi il peut arriver, nous le voyons, que ce que l'un aime, l'autre l'ait en haine ; et que ce que l'un craint, l'autre ne le craigne pas ; et qu'un seul et même homme aime à présent ce qu'il a haï auparavant, et qu'il montre à présent de l'audace là où il avait peur auparavant, etc.

Ensuite, comme chacun juge à partir de son propre affect ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui vaut plus et ce qui vaut moins (*voir le scolie de la proposition 39*), il suit que les hommes peuvent varier autant par le jugement que par l'affect [*Nota bene* de l'auteur : Nous avons montré dans le scolie de la proposition 13 de la partie 2 que cela pouvait arriver, même si l'esprit humain est une partie de l'intellect divin][395]. Et de là vient que, lorsque nous les comparons les uns aux autres, ils se distinguent à nos yeux seulement par la différence de leurs affects, et que nous leurs donnons des noms – aux uns « intrépides », aux autres « timorés », à d'autres enfin d'autres noms. Par exemple, pour ma part, j'appellerai « intrépide » celui qui méprise un mal qui a l'habitude de me faire peur, à moi ; et si, de plus, je porte attention au fait que son désir de faire du mal à ce qu'il hait, et du

bien à ce qu'il aime, n'est pas contrarié par la peur d'un mal qui d'habitude, moi, m'arrête, je l'appellerai « audacieux ». Ensuite, me semblera « timoré » celui qui a peur d'un mal que, moi, j'ai l'habitude de mépriser ; et si, de plus, je porte attention au fait que son désir est contrarié par la peur d'un mal qui ne peut pas m'arrêter, je dirai qu'il est « lâche ». Et c'est ainsi que chacun en jugera[396].

Enfin, parce que telle est la nature de l'homme, parce que son jugement est inconstant, parce qu'il juge souvent des choses à partir de son seul affect, et parce que les choses qu'il croit faire en fonction de la joie ou de la tristesse, et que de ce fait, il s'efforce de faire advenir ou d'éloigner ne sont souvent qu'imaginaires (*par la proposition 28*), pour ne rien dire d'ailleurs de ce que nous avons montré dans la seconde partie quant à l'incertitude des choses, nous concevons facilement que l'homme puisse souvent être en cause aussi bien lorsqu'il s'attriste que lorsqu'il se réjouit, autrement dit qu'il soit affecté aussi bien de tristesse que de joie accompagnées par l'idée de lui-même comme cause. Et partant, nous comprenons facilement ce que sont le repentir et l'acquiescement à soi, à savoir que le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée de soi-même comme cause, et l'acquiescement à soi est une joie qu'accompagne l'idée de soi-même comme cause. Et ces affects sont très violents, parce que les hommes se croient libres (*voir la proposition 49*).

NOTES

395. Cette précision n'est pas rendue nécessaire par le fil démonstratif, et pourrait constituer une nouvelle trace de dialogisme. Elle provient d'un doute expérimental : si la raison est la même chez tous, pourquoi y a-t-il tant de disputes entre les hommes ? En réponse, Descartes mais aussi Hobbes ou Meyer font d'habitude valoir la résistance des « préjugés ». Descartes écrit : « parce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été si nous avions l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance » (*Discours de la méthode*, II, AT VI 13). De leur côté, Koerbagh et Van den Enden mettent en valeur la production de ces préjugés par des pouvoirs théologiques et politiques qui assurent leur domination par l'ignorance des dominés (voir Koerbagh 2011 et Van den Enden 1992). On comprend donc que ces auteurs aient demandé à Spinoza de rendre compte lui aussi, à sa manière, de la possibilité de diviser les hommes par le jugement.

396. Cette analyse permet de ramener une première fois les jugements à un différentiel affectif : c'est la différence d'affects qui nous fait imputer aux individus humains des évaluations qui ne les concernent pas directement, mais qui témoignent d'un écart modal. Cette relativité est également étudiée par Hobbes, dans les termes d'un différentiel de puissance : « chacun s'efforce naturellement, dans la mesure où il l'ose […], d'obtenir par la force que ses contempteurs admettent qu'il a une plus grande valeur » (*Léviathan*, I 13, Hobbes 2000, p. 223).

Proposition 52

Un objet que nous avons d'abord vu en même temps que d'autres, ou que nous imaginons n'avoir rien qui ne soit commun à plusieurs, nous ne le contemplerons pas aussi longtemps que celui que nous imaginons avoir quelque chose de singulier.

Démonstration

Aussitôt que nous imaginons un objet que nous avons vu avec d'autres, aussitôt nous nous souvenons aussi des autres, de sorte que nous tombons aussitôt de la contemplation de l'un dans la contemplation du suivant (*par la proposition 18, partie 2, voir aussi le scolie*). Et le même raisonnement s'applique à un objet que nous imaginons n'avoir rien qui ne soit commun à plusieurs. Car, par là même, nous supposons que nous ne contemplons en lui rien que nous n'ayons déjà vu. En revanche, lorsque nous supposons que nous imaginons quelque chose de singulier dans un objet que nous n'avons jamais vu auparavant, nous ne disons rien d'autre que ceci : l'esprit, pendant qu'il contemple cet objet, n'a rien à contempler en lui-même où la contemplation de cet objet pourrait le faire tomber ; et partant, il est déterminé à contempler cet objet tout seul. Donc un objet, etc. C. Q. F. D.

Scolie

Cette affection de l'esprit, autrement dit cette imagination d'une chose singulière, en tant qu'on la rencontre toute seule dans l'esprit, se nomme ***étonnement***[397]. Et si elle est motivée par un objet dont nous avons peur, elle est dite ***épouvante***, parce que l'étonnement causé par le mal tient alors l'homme en suspens dans la seule contemplation de ce mal, au point qu'il n'est pas capable de penser à autre chose par quoi il pourrait éviter le mal en question. Mais si ce qui nous étonne est la prudence d'un homme, sa persévérance ou quelque chose de ce genre, comme par là nous contemplons le fait que cet homme nous surpasse de beaucoup, alors l'étonnement s'appelle ***admiration***. Dans le cas inverse, il s'appelle ***horreur***, quand ce sont la colère, l'envie, etc. d'un homme qui nous étonnent[398].

Ensuite, si nous admirons la prudence, la persévérance, etc. d'un homme que nous aimons, notre amour par là même sera plus grand (*par la proposition 12*), et cet amour associé à l'étonnement ou à l'admiration, nous le nommons ***vénération*** [399]. Et selon ce mode, nous pouvons aussi concevoir la haine, l'espoir, l'assurance et d'autres affects associés à l'étonnement ; et partant, nous pourrons déduire encore plus d'affects qu'on n'a l'habitude d'en désigner par le vocabulaire reçu. Cela laisse clairement voir que les noms des affects ont été inventés plutôt à partir de leur usage quotidien que d'une connaissance approfondie [400].

À l'étonnement s'oppose le ***mépris*** [401]. Pourtant, voici quelle en est la cause, la plupart du temps : du fait que nous voyons quelqu'un admirer, aimer, craindre, etc. une chose, ou du fait qu'une chose paraît à première vue semblable à celles que nous admirons, aimons, craignons, etc., nous sommes déterminés à admirer, aimer, craindre, etc. cette chose (*par la proposition 15 avec son corollaire et par la proposition 27*). Mais si la présence de cette même chose ou sa contemplation plus approfondie nous forcent à nier d'elle tout ce qui peut être cause d'étonnement, d'amour, de crainte, etc., alors l'esprit continue d'être déterminé, par la présence même de la chose, à penser à ce qui n'est pas dans l'objet plutôt qu'à ce qui s'y trouve, bien qu'on ait l'habitude, en présence d'un objet, de penser surtout à ce qui est dans l'objet [402].

De plus, tout comme la vénération naît de l'étonnement pour une chose que nous aimons, la ***moquerie*** naît du mépris pour une chose que nous haïssons ou craignons, et le ***dédain*** naît du mépris de la bêtise, comme l'admiration naît de l'étonnement devant la prudence. Nous pouvons enfin concevoir l'amour, l'espoir, la gloire et d'autres affects associés au mépris, et déduire de là encore d'autres affects, que d'habitude nous ne distinguons même pas des autres par des noms singuliers [403].

*

397. En latin, *admiratio*. Le terme correspondant dans *Les Passions de l'âme* est « l'admiration », définie par Descartes, selon le français du XVIIe siècle, comme « une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires » (PA, art. 70, AT XI 380). Descartes accorde beaucoup d'importance au phénomène, le classant comme l'une des six « passions primitives » (PA, art. 69 AT XI 380) dont toutes les autres sont dérivées. Contrairement à Spinoza, il la considère comme d'une grande utilité, du fait qu'au lieu de se rapporter à des choses connues pour être bonnes ou mauvaises comme les autres passions, celle-ci concerne ce qui est nouveau pour nous, facilitant ainsi la poursuite de la connaissance scientifique (PA, art. 75-76, AT XI 384-385). Par contraste, Spinoza y voit principalement la cause d'une « distraction de l'esprit » et y fait référence avec mépris (3DA4e, p. 509-511). L'enjeu de ce différend porte à la fois sur la valeur philosophique de l'héritage socratique (Platon fait dire à Socrate que « la passion d'un philosophe est l'étonnement ; il n'existe pas d'autre origine de la philosophie », *Théétète*, 155d) et sur celle de l'esthétique baroque, fondée sur les irrégularités, les surprises, les fortes impressions sensibles, telle qu'on la trouve par exemple dans le théâtre espagnol (Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderón) ou chez le poète néerlandais Jan Vos (*Aran en Titus*, 1651, *Medea*, 1667 : voir l'ill. 18, p. 586). Ainsi, de la même façon que Meyer et Bouwmeester défendent un théâtre capable d'éclairer les humains sur leurs passions au moyen d'une esthétique classique imitée des auteurs français (Corneille, Racine, etc., voir note suivante), Spinoza défend une philosophie qui cherche en toutes choses à retrouver l'ordre de l'intellect, et comme point de départ heuristique, préfère mettre en valeur l'idée lumineuse et fluide de l'essence de Dieu, plutôt que l'étonnement jugé borné et aveugle.

398. L'admiration et, à l'inverse, l'horreur sont extrêmement importants au théâtre, auquel Meyer, Bouwmeester et plusieurs autres amis de Spinoza réfléchissent au sein de l'association artistique Nil Volentibus Arduum (voir note 292). Or ils donnent pour but principal au développement d'une poétique et d'une critique littéraire celui de promouvoir la vertu civique. Et malgré d'importantes variations dans leurs conceptions respectives de l'admiration (voir note 440 à 3DA4), Meyer et les autres lui reconnaissent

un rôle crucial pour le travail de l'imagination, et par conséquent pour le fonctionnement de la société, fondé sur l'obéissance aux lois. Spinoza, y ajoutant plus bas la « vénération », suggère que ces passions appartiennent à une organisation théologico-politique qui repose également sur la « dévotion ». Il y aurait donc un lien fondamental entre le répertoire dramatique, les formes extérieures de la religion et l'usage de l'imagination : ils brassent des affects que Spinoza demande au philosophe de ne pas cultiver dans sa vie.

399. Le terme latin *veneratio* traduit la « vénération » que Descartes considère comme synonyme de « respect » et définit comme « une inclination de l'âme non seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable » (PA, art. 162, AT XI 454). Selon Descartes, la « vénération » est une forme d'admiration qui ne peut être ressentie que pour des êtres dotés d'un libre arbitre (voir PA, art. 55 et 162, AT XI 374 et 454). Comme on pouvait s'y attendre, Spinoza élimine cet aspect, mais il conserve l'idée que la *veneratio* est un type d'admiration de ses semblables. L'élément de crainte de la définition de Descartes est également absent, remplacé peut-être par une dose d'envie (voir 3p55s, p. 475).

400. La complainte des philosophes modernes sur la faiblesse du langage va de pair avec une approche historiciste des différentes langues, que développent aussi bien Spinoza (TTP, VII 5, *Œuvres* III, p. 283-284) que Lodewijk Meyer ou encore Pieter Balling. Ce dernier écrit, avec un humour proche du blasphème : « L'imperfection (des langues) est si grande que, quel que soit celui qui les a inventées, telles qu'elles sont aujourd'hui en usage, on pourrait certainement croire qu'il n'avait aucune idée, ou très peu, de ce que sont les choses qui doivent être signifiées par elles » (*Het Licht…*, § 1, Balling 1662, p. 1).

401. Spinoza envisageant le *contemptus* comme indifféremment favorable ou défavorable, on pourrait traduire ce mot par « méprise ». En effet, il s'agit d'un malentendu qui n'est pas toujours au détriment de la chose imaginée, et le cas d'un mépris positif va permettre à Spinoza de définir les affects de « surestime » (quand la chose est extérieure) et d'« orgueil » (quand la méprise doublée d'amour concerne l'image de soi). Pourtant, ces arguments en faveur d'une traduction par *méprise* se heurtent au fait que le mot apparaît aussi en son sens courant, ce qui tend à le confondre avec la

« mésestime ». Le texte lui-même garde la trace des hésitations de Spinoza dans la nomenclature, et la dernière phrase de ce scolie témoigne de la possibilité d'une multiplication indéfinie des termes.

402. En opposant le mépris à l'étonnement, Spinoza continue de s'éloigner de Descartes. En effet, l'admiration telle que Descartes l'a définie « n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus et nous le considérons sans passion » (PA, art. 53, AT XI 373). Cet écart grandissant vient de l'attention que porte Spinoza à la dimension sociale de la vie affective, notamment à travers sa conception de l'imitation des affects, qui lui permet de rendre compte de la manière dont il est possible d'être ému par des caractéristiques *absentes* dans un objet, et pas seulement étonné par celles qu'il possède.

403. L'exploration du lexique disponible à l'expression humaine passionne Spinoza et ses amis au point qu'ils seraient aujourd'hui considérés comme des linguistes : Meyer a publié un dictionnaire de néerlandais, Koerbagh un dictionnaire du droit (latin/néerlandais)… Cet intérêt pour le langage s'étend à la grammaire (Meyer a écrit une grammaire de l'italien, Spinoza laisse inachevée une grammaire de l'hébreu), mais les préoccupations du groupe concernent principalement, au fond, la difficulté d'exprimer correctement les choses (idées, corps, passions, etc.) avec une précision satisfaisante. Qu'ils abordent ce problème en poètes (comme Meyer et Bouwmeester), en médecin (Sténon), en théologiens (les Koerbagh) ou en métaphysicien (Spinoza), il s'agit toujours de déterminer des manières de désigner et d'articuler des éléments de réalité et d'en faire circuler la connaissance de manière non ambiguë. En étudiant les combinaisons des méprises, Spinoza passe au-delà des territoires affectifs explorés par les autres nomenclatures (Descartes, Hobbes ou Coornhert), dans des subtilités pour lesquelles la langue courante n'a pas de mots. La question se posera plus loin de savoir jusqu'où il doit aller dans cette exploration.

Proposition 53 [404]

Lorsque l'esprit se contemple lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit, et d'autant plus qu'il s'imagine plus distinctement lui-même et sa puissance d'agir.

Démonstration

L'homme ne se connaît pas lui-même, sinon par les affections de son corps et par leurs idées (*par les propositions 19 et 23, partie 2*). Donc, lorsqu'il arrive que l'esprit puisse se contempler lui-même, par là même on suppose qu'il passe à une plus grande perfection, c'est-à-dire qu'on le suppose affecté de joie (*par le scolie de la proposition 11*), et d'une joie d'autant plus grande qu'il peut plus distinctement s'imaginer lui-même et sa puissance d'agir. C. Q. F. D.

Corollaire

Cette joie est de plus en plus entretenue, à proportion que l'homme s'imagine objet de la louange des autres. Car plus il s'imagine objet de la louange des autres, plus grande est la joie dont il imagine que les autres sont affectés par lui, et cela s'accompagne de l'idée de lui-même (*par le scolie de la proposition 29*). Et partant (*par la proposition 27*), il est lui-même affecté d'une joie plus grande, qu'accompagne l'idée de lui-même. C. Q. F. D.

404. **Structure.** Dans les propositions 3p53 à 3p55, le texte explore les affects associés aux images que l'on a de soi. Elles sont à rapprocher des propositions 2p26 à 2p29, où Spinoza a démontré que l'esprit humain ne bénéficie d'aucun accès immédiat à lui-même, ce qui implique qu'en tant qu'il s'imagine, l'esprit ne se voit pas autrement que comme une chose extérieure.

Proposition 54

L'esprit s'efforce d'imaginer seulement les choses qui posent sa propre puissance d'agir.

DÉMONSTRATION

L'effort de l'esprit, autrement dit sa puissance, est l'essence même de cet esprit (*par la proposition 7*). Or l'essence de l'esprit (*comme cela va de soi*) affirme seulement ce que l'esprit est et peut, et non ce qu'il n'est pas et ne peut pas. Et partant de là, il s'efforce d'imaginer seulement ce qui affirme, autrement dit pose, sa propre puissance d'agir. C. Q. F. D.

Proposition 55

Lorsque l'esprit imagine son impuissance, par là même il s'attriste [405].

Démonstration

L'essence de l'esprit affirme seulement ce que l'esprit est et peut, autrement dit, il est de la nature de l'esprit d'imaginer seulement les choses qui posent sa propre puissance d'agir (*par la proposition précédente*). C'est pourquoi, lorsque nous disons que l'esprit, pendant qu'il se contemple lui-même, imagine son impuissance, nous ne disons rien sinon que, tandis que l'esprit s'efforce d'imaginer quelque chose qui pose sa propre puissance d'agir, cet effort qu'il fait est contrarié, autrement dit (*par le scolie de la proposition 11*) qu'il s'attriste lui-même. C. Q. F. D.

Corollaire

Cette tristesse est de plus en plus entretenue, si l'on s'imagine blâmé par d'autres ; ce qui se démontre selon le même mode que le corollaire de la proposition 53.

Scolie

Cette tristesse qu'accompagne l'idée de notre faiblesse se nomme ***humilité*** ; au contraire, la joie qui naît de notre contemplation de nous-mêmes, on l'appelle ***amour-propre*** ou ***acquiescement à soi***.

Et comme cette joie se renouvelle toutes les fois que l'homme contemple ses vertus, autrement dit sa puissance d'agir [406], c'est donc de là qu'il advient que chacun brûle de raconter ses hauts faits et d'étaler les forces tant de son corps que de son cœur, et que les hommes, pour cette raison, sont pénibles les uns aux autres [407].

De là, il suit également que les hommes sont envieux par nature, autrement dit qu'ils se réjouissent de la faiblesse de leurs égaux et au contraire s'attristent de leur vertu (*voir le scolie de la proposition 24 et le scolie de la proposition 32*). Car toutes les fois que chacun imagine ses propres actions, il est affecté de joie (*par la proposition 53*), et d'une joie d'autant plus grande que ces actions expriment plus de perfection et qu'il

les imagine plus distinctement, c'est-à-dire qu'il peut mieux les distinguer des autres et les contempler comme des choses singulières (*par ce qui a été dit dans le scolie 1 de la proposition 40 de la partie 2*). Voilà pourquoi chacun se réjouira à l'extrême de la contemplation de soi-même, lorsqu'il contemple en soi quelque chose qu'il nie des autres. Mais s'il rapporte ce qu'il affirme de soi à l'idée universelle de l'homme ou de l'animal, il ne se réjouira pas autant ; et au contraire, il s'attristera s'il imagine, en comparant ses actions à celles des autres, qu'elles sont plus faibles. Mais bien sûr, cette tristesse, il s'efforcera de l'éloigner (*par la proposition 28*), et ce, en interprétant de travers les actions de ses égaux, ou en embellissant les siennes autant qu'il peut.

Il ressort donc que les hommes inclinent par nature à la haine et à l'envie, à quoi l'éducation vient encore s'ajouter. Car les parents ont l'habitude d'inciter leurs enfants à la vertu par le seul aiguillon de l'honneur et de l'envie [408].

Mais peut-être qu'il reste encore un scrupule, car il n'est pas rare que nous admirions les vertus des hommes et que nous les vénérions eux-mêmes. Aussi, pour l'éloigner, j'ajouterai le corollaire qui suit.

Corollaire

Personne n'envie la vertu d'un autre, sauf d'un égal [409].

Démonstration

L'envie est la haine elle-même (*voir le scolie de la proposition 24*), autrement dit une tristesse (*par le scolie de la proposition 13*), c'est-à-dire une affection par laquelle la puissance d'agir ou effort de l'homme est contrariée (*par le scolie de la proposition 11*). Mais un homme ne s'efforce à faire ni ne désire rien d'autre que ce qui peut suivre de sa nature donnée [410] (*par le scolie de la proposition 9*). Donc un homme ne désirera pas qu'on lui attribue une puissance d'agir ou (c'est la même chose) une vertu qui soit propre à la nature d'un autre et étrangère à la sienne. Et partant de là, son désir ne peut pas être contrarié, c'est-à-dire qu'il ne peut pas s'attrister du fait qu'il contemple une vertu chez quelqu'un de dissemblable à lui-même (*par le scolie de la proposition 11*), et par conséquent, il ne pourra pas l'envier. En revanche, il pourra, bien sûr, porter envie à son égal, qu'on suppose de même nature que lui. C. Q. F. D.

Scolie

Donc, lorsque nous disions plus haut, dans le scolie de la proposition 52, que nous vénérons un homme du fait que nous admirons sa prudence, sa bravoure, etc., cela arrive (*comme c'est évident à partir de la proposition même*) du fait que nous imaginons que ces vertus sont les siennes à titre singulier, et non qu'elles sont communes à notre nature ; et partant de là, nous ne les lui envierons pas plus qu'aux arbres, la hauteur, et aux lions, la force [411], etc.

*

405. Cette proposition, d'apparence simple, signifie qu'il n'y a aucun sens à affirmer sa propre faiblesse ou impuissance, car il est contradictoire qu'un sujet ait une idée objective de ses propres limites : il ne peut en avoir *aucune* idée (voir les derniers paragraphes de 3p11s, p. 381-383). Cela signifie que toute considération sur sa propre faiblesse est un acte d'auto-sabotage qui ne témoigne ni de réalisme ni de modestie, contrairement aux doctrines morales de plusieurs traditions antiques (Épictète, *Manuel*) et chrétiennes, que Spinoza respecte et reformule plus loin. Au reste, l'acte qui consiste à s'attrister serait inconcevable sans le concept de passion : car ce n'est pas le sujet qui en est cause, bien qu'il y participe.

406. Dans la nouvelle définition que propose Spinoza, la « *virtus* » (*deugd* en néerlandais) est synonyme de « pouvoir d'agir » (*agendi potentia* ou *vermogen can te doen*). Cela l'éloigne de la longue tradition qui fait de la « vertu » une disposition à faire ou à percevoir ce qui est bon ou juste (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a-b) et le rapproche de Niccolò Machiavelli, dit Machiavel (1469-1527), dont Spinoza possède les œuvres complètes (*Opere*) dans l'édition de 1550. Chez Machiavel, la notion de « *virtù* » ne reçoit pas de définition explicite, mais elle prend la forme d'une capacité délibérée d'exercer habilement le pouvoir ou la force. Chez un prince, par exemple, la *virtù* consiste à apprendre « à ne pas être bon, et à en user ou non selon les besoins » (*Le Prince*, Machiavel 1964, p. 126-127). Ainsi, exercer la *virtù* c'est connaître précisément la mesure par laquelle le bien et le mal sont relatifs aux calculs politiques. Néanmoins, Machiavel précise qu'« on ne peut pas appeler *virtù* le fait de massacrer ses concitoyens, de trahir un ami, d'être sans foi, sans pitié, sans religion ; tout cela peut amener quelqu'un au pouvoir, pas à la gloire » (*ibid.*). Dans cette conception, la gloire n'est pas la vaine récompense d'une bonne réputation, mais une condition importante pour se maintenir durablement au pouvoir, ce qui implique d'en avoir une compréhension adéquate : comme telle, la gloire est donc un attribut de la *virtù*. Dans les mots de Spinoza, on pourrait dire que la *virtù* est une puissance d'agir qui inclut la connaissance adéquate de ses propres moyens. Ici, ce concept est reformulé dans un cadre à la fois métaphysique et éthique, rapporté à l'effort de chacun pour se conserver (unique source de vertu, selon 3p22c, p. 615), et reconnu dans les lois de la nature, où se décèle la « vertu et puissance d'agir » de celle-ci

(*virtus et agendi potentia*, 3Pref[4], p. 341). Spinoza reconfigure donc la « *virtus* » en s'inspirant de Machiavel, afin de comprendre ce qu'est véritablement la vertu pour Dieu, pour chacun, pour la vie politique et pour mieux définir la place de la religion en politique. Voir également TTP, IV, § 12, *Œuvres* III, p. 204.

407. Cette phrase renvoie à une pratique courante dans les familles et les tavernes du XVIIe siècle (voir note 390), mais aussi à un passage de Térence : « il ne raconte pas ses batailles, il n'étale pas ses cicatrices, il ne t'obsède pas à la manière de qui tu sais ; mais, quand il ne te sera pas pénible… » (*L'Eunuque*, v. 482-484).

408. Ici, Spinoza considère l'éducation que les parents donnent à leurs enfants, et non celle qu'ils reçoivent à l'école. Pourtant, cette remarque fait écho à des considérations partagées par ses amis, selon lesquelles l'éducation, telle qu'on la pratique au XVIIe siècle, tend à aggraver les antagonismes. Koerbagh observe ainsi que les prédicateurs soulèvent « les amis contre les amis, les parents contre leurs enfants, les enfants contre leurs parents » en créant parmi eux des détestations liées à leurs convictions religieuses, et en les gardant ignorants et superstitieux, ce qui provoque la haine parmi eux (*Een Ligt*…, Koerbagh 2011, p. 390-391). Plus loin, il explique encore que la doctrine du péché originel est absurde, mais qu'elle pourrait être interprétée comme « une imitation des mauvaises habitudes des parents » (p. 446-447, note b). De son côté, le pédagogue Van den Enden soutient une idée similaire : selon lui, les mauvaises passions ne sont pas innées, elles sont plutôt les conséquences d'un mauvais gouvernement, d'une religion superstitieuse et d'une « mauvaise éducation » (*snoode opvoedingh*, in *Vrye Politijke Stellingen*, Van den Enden 1992, p. 2). Ici, Spinoza explicite l'un des mécanismes de cette « mauvaise éducation ». Par ailleurs, l'usage des hiérarchies honorifiques dans les petites classes, souvent imitées des titres de l'armée romaine (centurion, etc.) était une pratique courante chez les jésuites, qui la préconisent dans leur guide pédagogique (règle 35, *Ratio Studiorum*, Farrell 1933, p. 69). Van den Enden, qui a quitté la Compagnie de Jésus en 1633, s'oppose fermement à ce genre de titres, alors qu'il esquisse la théorie d'une démocratie fondée sur « l'équitable égalité de tous ». Il écrit : « dans une juste République respectant la liberté équitable et égale, autrement dit le souverain bien commun, il est tout à fait nécessaire d'éviter et de rejeter, avec la plus

grande précaution et vigilance, tous les titres d'excellence et autres degrés de prétendu savoir, comme les termes « docteur », « professeur », etc. En effet, ceux-ci ne peuvent avoir d'autre effet que de donner une futile vanité aux privilégiés et aux possédants, et d'attirer le mépris sur le reste des citoyens par ailleurs équitablement et également libres, ainsi que la ruine spectaculaire de tout savoir sain et de la très chère liberté équitable et égale » (*Vrye Politijke Stellingen*, in Van den Enden 2007, p. 145).

409. Cette idée, souvent reprise dans la scolastique, se trouve chez Aristote (*Rhétorique*, II, 9, 1386b18-20), qui ajoute : « l'envie est aussi une peine troublante et concernant le bonheur, non le bonheur de qui ne le méritait pas, mais le bonheur de qui est notre égal et pair » (voir aussi *Rhétorique*, II, 10, 1378b22-28). Ce corollaire constitue un commentaire subtil sur la tragédie – forme dramatique d'importance majeure pour le projet de réforme esthétique et linguistique des membres de Nil Volentibus Ardumm (voir note 398). Considérant les types de personnages appropriés à la tragédie, ils reconnaissent qu'une bonne tragédie devrait montrer les péripéties de « quelqu'un qui n'est pas hors du commun par sa vertu ni par son sens de la justice […] ; qui ne tombe pas dans l'adversité par méchanceté et par dépravation, mais par une sorte d'erreur ; et qui appartient à la classe de ceux qui jouissent d'une grande renommée et prospérité, comme Œdipe, Thyeste et autres hommes éminents de ces lignées » (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989). Cette conception prolonge celles d'Aristote et des tragédiens néoclassiques français (P. Corneille, J. Racine et Ph. Quinault). Selon eux, le public est plus enclin à ressentir la peur et la pitié, affects appropriés à la tragédie, s'il est témoin de la chute involontaire d'hommes éminents (nobles ou renommés), piégés par ignorance. Les personnages devaient donc être pour les spectateurs à la fois leurs égaux en vertu, et supérieurs à eux par leur statut social. Spinoza fournit un fondement philosophique à cette conception en affirmant que, d'une part, les hommes ont tendance à envier la vertu de ceux qu'ils imaginent leurs égaux et, d'autre part, qu'ils vénèrent les hommes qu'ils n'imaginent pas comme leurs égaux. Cela l'autorise à faire une distinction subtile, autrement difficile à comprendre, entre la tristesse ressentie par la plupart des hommes face à la vertu d'un égal, et l'admiration qu'ils éprouvent face à la vertu d'un homme exceptionnel. Un tragédien pourrait exploiter la distinction de Spinoza en jouant sur les actions d'un personnage normalement vertueux, qui va

inspirer l'envie, et celles d'un être exceptionnel, qui va susciter l'admiration.

410. Conformément à l'usage du terme « donné » en mathématiques, l'expression *ex data sua natura* signifie « à partir d'une nature précise correspondant à un instant T ». Malgré les ambiguïtés du français, le texte latin ne suggère pas du tout que les humains en général, ou tel individu en particulier, possèdent une « nature donnée » une fois pour toutes. Voir également note suivante.

411. Selon Lodewijk Meyer, le fait d'inspirer aux spectateurs de la vénération pour la vertu d'un autre constitue l'un des projets centraux de la tragédie (voir note 409). Par ailleurs, en évoquant les êtres dignes de vénération que nous n'avons pas à envier, ce scolie lève une difficulté dans la discipline théologique nommée christologie (consacrée à la personne, à l'enseignement et au statut de Jésus). En montrant qu'il est possible de considérer les vertus à titre singulier, Spinoza garantit le caractère exceptionnel du Christ, ce qu'il a explicité ailleurs : « le Christ a perçu ou compris les choses révélées en vérité. Car comprendre une chose, c'est la percevoir par l'esprit seulement, sans paroles et sans images. Le Christ a donc perçu véritablement et adéquatement les choses révélées » (TTP, IV, § 10, *Œuvres* III, p. 197). Voir aussi note 224. Sur ces bases, il devient possible d'admettre que Jésus était aussi radicalement différent des autres hommes que le sont un arbre ou un lion. Cependant, parce que le nom de Jésus n'est pas explicité, cette solution nominaliste déborde de son cadre initial et anéantit l'idée même d'une « nature » humaine commune : en définitive, chaque individu doit faire son chemin en négociant au cas par cas la distance avec ses propres images de l'humain, affirmant tantôt sa ressemblance avec les autres (principe de la courtoisie ou *humanitas*, voir 3p29s, p. 419) tantôt leur insurmontable différence (principe de la vénération, comme ici), selon ce qui produit sur soi les meilleurs effets.

Proposition 56[412]

De la joie, de la tristesse et du désir, et par conséquent de tout affect qui en est composé, comme l'hésitation du cœur, ou dérivé, à savoir l'amour, la haine, l'espoir, la crainte, etc., il y a autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés[413].

Démonstration

La joie et la tristesse, et par conséquent les affects qui en sont composés ou dérivés, sont des passions (*par le scolie de la proposition 11*). Or nous pâtissons nécessairement en tant que nous avons des idées inadéquates (*par la proposition 1*), et c'est seulement en tant que nous les avons que nous pâtissons (*par la proposition 3*) ; c'est-à-dire que nous pâtissons nécessairement en tant que nous imaginons (*voir le scolie 1 de la proposition 40, partie 2*), autrement dit en tant que nous sommes affectés d'un affect qui enveloppe la nature de notre corps et la nature d'un corps extérieur (*voir la proposition 17, partie 2, avec son scolie*). Donc, on doit nécessairement expliquer la nature de chaque passion de sorte à exprimer 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 la joie qui naît d'un objet B enveloppe la nature de cet objet B. Et partant, ces deux affects de joie sont différents par nature, puisqu'ils naissent de causes de nature différente. C'est encore la même chose pour l'affect de tristesse : comme elle naît d'un objet précis, elle est différente par nature de la tristesse qui naît d'une autre cause. Et cela, il faut le comprendre aussi de l'amour, de la haine, de l'espoir, de la crainte, de l'hésitation du cœur, etc. Et il y a, de ce fait, nécessairement autant d'espèces de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés[414].

Par ailleurs, le désir est l'essence même ou nature de chacun, en tant qu'on la conçoit déterminée, à partir d'une quelconque disposition, à faire quelque chose (*voir le scolie de la proposition 9*). Donc, selon que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc., c'est-à-dire selon que sa nature est

disposée selon tel ou tel mode, il est nécessaire que son désir soit tel et tel, et que la nature d'un désir diffère de la nature d'un autre autant que les affects d'où naît chacun d'eux diffèrent entre eux. C'est pourquoi il y a autant d'espèces de désir qu'il y a d'espèces de joie, de tristesse, d'amour, etc., et par conséquent (*par ce qu'on a déjà montré*) qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés. C. Q. F. D.

Scolie

Parmi les espèces d'affects, lesquelles doivent être (*par la proposition précédente*) innombrables, les plus remarquables sont la gourmandise, l'ivrognerie, la lubricité, l'avarice et l'ambition, qui ne sont rien que des conceptions de l'amour ou du désir, qui expliquent la nature de tel et tel affect par les objets auxquels ils se rapportent. Car par ***gourmandise***, ***ivrognerie***, ***lubricité***, ***avarice*** et ***ambition***, nous n'entendons rien d'autre que l'amour ou le désir immodéré des bons plats, des boissons, de l'accouplement, des richesses et de la gloire. Par ailleurs, en tant que nous les distinguons des autres par le seul objet auquel ils se rapportent, ces affects n'ont pas de contraires. Car la tempérance, la sobriété et enfin la chasteté, que nous avons l'habitude d'opposer à la gourmandise, à l'ivrognerie et à la lubricité, ne sont pas des affects ou des passions ; elles indiquent au contraire la puissance du cœur qui modère ces affects [415].

Quant aux autres espèces d'affects, je ne peux pas les expliquer ici (puisqu'elles sont aussi nombreuses qu'il y a d'espèces d'objets), et même si je le pouvais, ce n'est pas nécessaire [416]. Car, pour ce que nous nous proposons, à savoir déterminer les forces des affects et la puissance de l'esprit sur eux, il nous suffit d'avoir une définition générale de chaque affect. J'insiste, il nous suffit de comprendre les propriétés communes des affects et de l'esprit, pour que nous puissions déterminer en quoi consiste la puissance de l'esprit et jusqu'où elle parvient quand il s'agit de modérer et de contenir les affects. C'est pourquoi, même s'il y a une grande différence entre tel ou tel affect d'amour, de haine ou de désir, par exemple entre l'amour pour ses enfants et l'amour pour sa femme [417], nous, pourtant, nous n'avons pas besoin de connaître ces différences et d'enquêter plus avant sur la nature et origine des affects.

NOTES

412. **Structure.** Dans les propositions 3p56 et 3p57, Spinoza pose deux nouveaux principes de composition : la diversité des objets (3p56) et la diversité des individus sujets aux affects (3p57). En faisant littéralement exploser le nombre des affects, ces principes mettent fin au travail de modélisation de la vie affective, qui a permis d'en proposer une genèse abstraite.

413. Voir note 341 à 3p11s.

414. Cette observation met en continuité le travail philosophique de connaissance des affects par leurs causes, qui suppose un travail d'abstraction et d'articulation conforme, selon Spinoza, à « l'ordre de l'intellect », et le travail poétique d'expression des affects dans leur singularité, qui suppose, selon Bouwmeester, une « description des choses » capable d'équilibrer l'invention et les raisons. « En effet, la nature sans le travail de l'art ne peut, selon notre définition, rien créer d'autre qu'une suite décousue de notions brutes et non civilisées, dépourvues de l'ornement des expériences et des raisons que l'on exige tout particulièrement d'un poète. L'art sans la nature, d'autre part, [n'est] rien d'autre qu'une somme de propositions raides, ternes et sèches, auxquelles manque l'aisance, la vivacité et l'humour des expériences » (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 33-34). Comparer avec l'ill. 18, p. 586.

415. L'observation selon laquelle la tempérance, la sobriété et la chasteté ne sont pas des affects est provisoire et va être contredite plus loin, où Spinoza va finalement admettre qu'elles sont des formes de courage ; or le courage est ni plus ni moins une espèce de désir, donc un affect de plein droit (3p59s, p. 499). En clôturant son étude des passions par des remarques sur des affects totalement absents des *Passions de l'âme* de Descartes (gourmandise, ivrognerie, lubricité, avarice et ambition), Spinoza laisse entendre l'écho étouffé d'une opposition chrétienne entre les vices et les vertus capitales, dont l'ancêtre le plus ancien est un poème allégorique d'Aurelius Prudentius Clemens, dit Prudence (348-v. 410), intitulé *Psychomachia* (« combat de l'âme »), où les vertus personnifiées affrontent les vices dans des combats chevaleresques. Dans cette tradition, Tempérance et Chasteté sont des vertus qui ne s'opposent qu'aux vices de l'amour excessif pour la nourriture et pour le sexe. De plus, dès lors que

Spinoza a défini la vertu en termes de « puissance » (4d8, p. 573), il est significatif que le mot « vertu » ne convienne plus à *temperantia* ni à *fortitudo*, qui avec *iustitia* et *prudentia* constituent traditionnellement les quatre « vertus cardinales », depuis *La République* de Platon et l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. De ce fait, Spinoza est contraint d'utiliser des formules assez obscures pour définir les vertus classiques, telles qu'elles survivent dans son système d'affects : soit elles « indiquent [...] la puissance du cœur qui modère ces affects » (comme ici), soit elles sont des « affects qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il comprend » (3p59s, p. 499). Comme Wolfson l'a observé à juste titre (1934, II, p. 182-183), Spinoza a une vraie raison philosophique pour renoncer à la distinction traditionnelle entre passions et vertus : c'est que passions, vertus et vices n'ont plus de libre arbitre d'où dépendre. Dans la tradition qui commence au moins avec Aristote (*Éthique à Nicomaque*, II, 5-6), si les passions sont, en un certain sens, des événements naturels provoqués par des événements extérieurs, les vertus et les vices, eux, dépendent du choix du sujet moral, qui décide de modérer ou de se laisser submerger par les passions ; c'est en cela que vertus et vices peuvent être dignes d'éloge ou de blâme.

416. Descartes observe qu'il est possible « de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objects qu'on recherche », ce qui vaut également pour l'amour ou la haine (PA, art. 88, AT XI 394, Descartes 1650, p. 41). Spinoza étend ce principe de différenciation à tous les affects.

417. Descartes écrit : « On peut [...] distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même. Car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection ; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié ; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval ; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes » (PA, art. 83, AT XI 389-390, repris littéralement par Lodewijk Meyer dans *Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 30, in Bordoli 2001, p. 219).

Proposition 57

N'importe quel affect d'un individu quelconque diffère de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.

Démonstration

Cette proposition est évidente à partir de l'axiome 1, à voir après le lemme 3 qui suit le scolie de la proposition 13 de la partie 2. Néanmoins, nous la démontrerons par les définitions 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. Or le désir est la nature ou essence même de chacun (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 9*). Donc le désir de chaque individu diffère du désir de l'autre autant que la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.

Ensuite, la joie et la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance ou effort de chacun à persévérer dans son être est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée (*par la proposition 11 et son scolie*). Or, par effort à persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte à l'esprit et au corps en même temps, nous entendons l'aspiration et le désir (*voir le scolie de la proposition 9*). Donc, la joie et la tristesse sont le désir même ou l'aspiration en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou contrarié par des causes extérieures, c'est-à-dire (*par le même scolie*) que c'est la nature même de chacun. Et par conséquent, la joie ou la tristesse de chacun diffère de la joie ou de la tristesse de l'autre, tout autant que la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ; et par conséquent, n'importe quel affect d'un individu quelconque diffère de l'affect d'un autre, autant etc. C. Q. F. D.

Scolie

De là, il suit que les affects des animaux prétendument irrationnels (que les bêtes aient leurs points de vue [418], il nous est impossible d'en douter une fois connue l'origine de l'esprit) diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine [419]. Bien sûr, la lubricité emporte le cheval, tout comme l'homme, en vue d'engendrer ; mais chez

l'un, c'est une lubricité chevaline, et chez l'autre, humaine. C'est encore la même chose pour les lubricités et les aspirations des insectes, des poissons et des oiseaux, qui doivent être étrangères les unes aux autres [420]. C'est pourquoi, bien que n'importe quel individu vive en se contentant de ce en quoi consiste sa nature et qu'il s'en réjouisse, cette vie pourtant dont chacun se contente et cette réjouissance ne sont rien d'autre que l'idée ou ***âme*** de cet individu, et partant, la réjouissance de l'un diffère autant par nature de la réjouissance de l'autre que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre [421].

Enfin, il suit de la proposition précédente que l'écart n'est pas mince entre la réjouissance qui conduit un ivrogne [422], par exemple, et la réjouissance qui emporte un philosophe – un point que j'ai voulu remarquer ici en passant [423].

Voilà donc à propos des affects qui se rapportent à l'homme en tant qu'il pâtit. Il me reste quelques mots à ajouter sur ceux qui se rapportent à lui en tant qu'il agit.

*

418. Le verbe latin *sentire* (OP) et le verbe néerlandais *gevoelen* (NS) couvrent un large spectre d'opérations qu'on peut rendre par : « sentir », « expérimenter », « remarquer », mais aussi « comprendre », « juger » ou « penser ». Il est convenu en français de traduire : « je ne nie pas que les bêtes sentent » ou « ont de la sensibilité », ce qui permet de reconnaître les capacités sensibles, voire émotionnelles, des animaux. Malgré cette tradition, Spinoza appuie son énoncé sur une référence explicite à 2p13s (voir p. 213-219) qui éclaire l'ensemble du scolie : car dans 2p13s, il écrit sans ambiguïtés que l'esprit humain ne diffère pas des autres, sinon à proportion que son corps diffère des autres ; le verbe *sentire* est alors employé en un sens qui implique la vie (toutes choses sont « animées ») aussi bien que la pensée (le terme « esprit » ne permet pas le doute). Donc, rien dans le texte ne justifie de maintenir ici la raison ou la pensée comme des privilèges *réels* propres aux humains – d'autant que Spinoza a évoqué clairement les « esprits d'autres choses » (3p1d, p. 347). Cependant, l'écart entre les affects et pensées des animaux et les affects et pensées des humains n'en reste pas moins *incommensurable*, même s'il s'agit d'une différence *modale* (voir notes suivantes). Il convient donc de faire porter ici l'attention sur la manière dont Spinoza *reconfigure* la question de la différence entre l'humain et le non-humain, au lieu de le tirer à toute force d'un côté ou de l'autre d'une question prédéfinie. On pourrait dire que Spinoza se montre ici innovant dans sa conception même de ce que signifie *sentire*. Il revient sur cette idée notamment dans 4p37s1, p. 653.

419. Cette remarque (affirmée de nouveau 4p37s1, p. 653) rejette la fameuse conception de l'« animal machine », selon laquelle les non-humains seraient comme des automates purement matériels dépourvus d'esprit, et par conséquent donneraient seulement l'illusion d'agir à partir de sensations, de raisonnements, etc. (voir Gontier 1998). Cette doctrine ne se trouve pas sous cette forme chez Descartes, dont les ambiguïtés divisent ses lecteurs. Certains la durcissent radicalement : selon Malebranche, les animaux « mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien [...]. Autrement il faudrait dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou même dans une seule graine que dans le plus spirituel des hommes » (*Traité de morale*, II, 8, 10 ; voir aussi *De la recherche de la*

vérité, Malebranche 1979, p. 432). Pour un aperçu du débat de l'époque, voir l'article « Rorarius » de Pierre Bayle dans le *Dictionnaire historique et critique* (Bayle 1740 p. 76-87). Voir aussi note suivante.

420. Ces observations rejettent à la fois la transversalité des émotions à travers les espèces, traditionnellement soutenues par les philosophes et les poètes antiques (Platon, Aristote, Lucrèce, Virgile…), mais aussi la possibilité d'exercer des vertus morales comme la charité et la compassion envers les non-humains. Chez Spinoza, l'enjeu de cette dureté est d'autoriser les vivisections dont les recherches médicales dépendent, en particulier lorsqu'elles portent sur la circulation du sang, la respiration, l'alimentation et le système nerveux – et peut-être, pour le savant lui-même, de supporter l'épreuve de ces séances. Sa probable expérience directe des vivisections de chiens, de chats et d'autres animaux, ouverts et torturés en sa présence, lui a certainement laissé des impressions intenses, d'autant que ses contemporains témoignent du fait que personne n'était insensible à la souffrance des animaux. « J'avoue, écrit Sténon à Thomas Bartholin le 12 septembre 1662, que je ne torture pas sans horreur ces animaux par de telles cruautés […] ; je voudrais que [les cartésiens] me convainquent comme ils sont convaincus eux-mêmes que les bêtes n'ont pas d'âme. » En 1665, Frederik Ruysch déclare explicitement que ces souffrances l'ont fait renoncer pour toujours aux vivisections. Un grand nombre d'anatomistes de Leyde, parmi lesquels Sténon, Swammerdam et Ruysch, finiront par se convertir au catholicisme en demandant pardon de leurs « péchés ». Pour plus de détails, voir notes 578 et 579.

421. Dans cet important passage, souvent occulté par ce qui précède, Spinoza donne au mot « âme » (*anima*) un sens précis et affectif : l'âme est la manière dont un individu se réjouit d'être ce qu'il est. Il s'agit donc d'un phénomène émotionnel (c'est une joie) situé au cœur des affections (c'est du corps) qui met en rapport l'individu et ce qu'il imagine comme sa nature (ici, ce terme renvoie à son espèce), sans laquelle il ne pourrait pas vivre, et qui le relie à Dieu. Cette définition est proche d'une remarque de Sénèque, qui éclaire la nature de l'âme par comparaison avec la bienveillance de tout vivant envers son propre corps : « nous n'en avons pas moins le sentiment de notre âme, tout en ignorant sa nature et sa localisation ; il en est de même du sentiment que tous les animaux ont de leur constitution » (*Lettres à Lucilius*, 121, 12, p. 1077). L'intérêt de cette conception est qu'elle retire au

concept d'*âme* son statut d'objet observable : loin d'être une chaleur ou un corps subtil qui mettraient en mouvement la matière (comme philosophes et médecins du XVIIe siècle en débattent), l'âme est définie comme la joie par laquelle certains corps, dits vivants, s'instituent en sujets de leur propre organisme.

422. Sur la figure de l'ivrogne et le problème de l'alcoolisme au XVIIe siècle, voir note 325. Par ailleurs, Gersonide va jusqu'à écrire : « On trouve des différences telles que le plaisir dont jouit un homme dans sa connaissance n'est pas le même que celui dont jouit un autre dans sa connaissance » (*Guerres du Seigneur*, I 13, Gersonides 1984-1999, p. 224).

423. Cette observation répond à une objection soulevée par la relativité du bien et du mal, que Spinoza formule ailleurs en réponse à Willem Van Blyenberg : « Est-ce que, comme il semble, il suit de mes propos que les impies servent Dieu par l'orgueil, par l'avarice, par le désespoir, etc., aussi bien que les probes par la générosité, la patience, l'amour, etc., parce qu'ils suivent tous la volonté de Dieu ? » (lettre 19, § 7, *Corr.*, p. 135). La formule donnée ici insiste sur la différence modale. Le contraste entre les verbes reprend une sentence stoïcienne célèbre qui oppose deux manières de vivre : *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, « les destins guident ceux qui l'acceptent, et traînent ceux qui rechignent » (*Lettres à Lucilius*, 107, 11, 1, Sénèque 1993, p. 1011).

Proposition 58 [424]

À part la joie et le désir qui sont des passions, il y a d'autres affects de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons [425].

Démonstration

Lorsque l'esprit se conçoit lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit (*par la proposition 53*). Or, l'esprit se contemple nécessairement lui-même quand il conçoit une idée vraie, autrement dit adéquate (*par la proposition 43, partie 2*). Et l'esprit conçoit bel et bien certaines idées adéquates (*par le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*). Donc, il lui arrive aussi de se réjouir en tant qu'il conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (*par la proposition 1*) en tant qu'il agit.

D'autre part, l'esprit, en tant qu'il a des idées aussi bien claires et distinctes que confuses, s'efforce de persévérer dans son être (*par la proposition 9*). Et par effort, nous entendons le désir (*par le scolie de la même proposition*). Donc, il arrive aussi que le désir se rapporte à nous en tant que nous comprenons, autrement dit (*par la proposition 1*) en tant que nous agissons. C. Q. F. D.

NOTES

424. **Structure.** Avec les propositions 3p58 à 3p59, la troisième partie se termine sur les affects « actifs », qui par définition ne peuvent pas être appelés des passions. Cette étude permet d'opérer un nouveau recoupement conceptuel où se rejoignent le cœur et la raison. Ainsi, après la fusion de la volonté et de l'intellect (2p48-2p49), après la superposition de la frontière entre idées adéquates et inadéquates avec celle des actions et des passions (3p1-3p3), le recoupement entre *ratio* et *animus* n'identifie pas l'un à l'autre, mais place les deux en *proportion* : plus on est rationnel, plus on est aimant. Spinoza défend ainsi une forme de rationalisme affectif ou affectueux, aux antipodes de l'intellectualisme froid attribué aux « modernes ».

425. De la même manière, Descartes distingue entre « la joie qui est une passion » et « la joie purement intellectuelle qui vient en l'âme par la seule action de l'âme » (PA, art. 91 ; AT XI 397 ; voir aussi *Principes*, IV 190, AT VIII 317). Mais pour Descartes, le premier type de joie est défini en termes d'interaction entre le corps et l'esprit et non, comme pour Spinoza, en termes de causalité inadéquate.

Proposition 59

Parmi tous les affects qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il agit, il n'y en a pas qui ne se rapportent à la joie ou au désir [426].

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. Or, par tristesse, nous entendons le fait que la puissance de penser de l'esprit est diminuée ou contrariée (*par la proposition 11 et son scolie*) ; et partant de là, en tant que l'esprit s'attriste, sa puissance de comprendre, c'est-à-dire d'agir, est diminuée ou contrariée (*par la proposition 1*). Et partant de là, il n'y a aucun affect de tristesse qui puisse se rapporter à l'esprit en tant qu'il agit [427], mais seulement des affects de joie et de désir, lesquels (*par la proposition précédente*) se rapportent à l'esprit en tant qu'il agit. C. Q. F. D.

Scolie

Toutes les actions qui suivent des affects qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il comprend, je les rapporte à la force du cœur [428], que je distingue en courage et en générosité. Car par ***courage***, j'entends le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison. Et par ***générosité***, j'entends le désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de nouer amitié avec eux [429]. C'est pourquoi les actions qui visent ce qui est utile à l'agent seul, je les rapporte au courage, et celles qui visent aussi ce qui est utile à autrui, je les rapporte à la générosité [430]. La ***tempérance***, la ***sobriété*** et le ***sang-froid*** [431] dans les dangers, etc. sont donc des espèces de courage, tandis que la ***modestie***, la ***clémence***, etc. sont des espèces de générosité.

Et par ces considérations, je pense avoir expliqué et montré par leurs causes premières les principaux affects et les hésitations du cœur qui naissent de la combinaison des trois affects primitifs, à savoir désir, joie et tristesse. Dès lors, il est clair que nous sommes agités par les causes extérieures selon bien des modes et que, tout comme les vagues de la mer

agitées par des vents contraires, nous sommes ballottés de-ci, de-là, sans comprendre ni ce qui nous arrive, ni où cela nous mène.

Mais j'ai dit que j'avais montré seulement les principaux conflits du cœur, et non pas tous ceux qui peuvent se produire. En effet, en procédant selon le même mode que ci-dessus, nous pouvons montrer facilement que l'amour s'associe au repentir, au dédain, à la honte, etc. Bien plus, par ce qu'on a dit jusqu'à présent, je crois qu'il est clair pour tout le monde que les affects peuvent composer entre eux sur tellement de modes, et que de là il en naît tant de variantes, qu'ils échappent à tout décompte. Mais il suffit à mon propos d'en avoir énuméré seulement les principaux ; car les autres, ceux que j'ai laissés de côté, seraient plutôt des objets de curiosité que d'utilité.

Pourtant, une remarque encore, à propos de l'amour. Il arrive très souvent qu'au moment de jouir d'une chose à laquelle nous aspirions, le corps acquière par cette jouissance une nouvelle constitution qui le détermine autrement, et que les images d'autres choses soient excitées en lui, et que l'esprit se mette alors à imaginer autre chose et à désirer autre chose. Par exemple, quand nous imaginons une chose qui d'habitude nous fait plaisir par son goût, nous désirons en jouir, en l'occurrence en manger. Or, tandis que nous en jouissons, l'estomac se remplit et le corps se trouve autrement constitué. Si donc, une fois le corps autrement disposé, l'image de cet aliment, du fait qu'il est présent, est entretenue, et aussi en conséquence l'effort autrement dit le désir d'en manger, la nouvelle constitution entrera en conflit avec cet effort ou désir, et par conséquent la présence de l'aliment auquel nous aspirions sera odieuse. Et voilà ce que nous appelons ***dégoût*** et ***lassitude***.

Par ailleurs, les affections externes du corps qu'on observe dans les affects, telles que les frissons, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., je les ai négligées, parce qu'elles se rapportent au corps seul, sans aucune relation à l'esprit [432].

Enfin, il faut faire certaines remarques sur les définitions des affects. Je vais donc les répéter ici dans l'ordre ; ce qu'on doit observer à propos de chacune, je le mettrai dans l'intervalle.

NOTES

426. Du fait de sa modélisation des passions, Spinoza ne peut pas envisager la curiosité comme une passion ; Lodewijk Meyer, tout comme Descartes, considère d'ailleurs qu'elle « n'est rien d'autre que le désir de connaître quelque chose » (*Naauwkeurig onderwijs*, chap. 30, in Bordoli 2001, p. 221). Or, selon Spinoza, le désir de comprendre ne peut pas être passif, puisque comprendre est la définition même de l'esprit.

427. Cette observation vise sans doute en partie Descartes, qui écrit : « il y a aussi une tristesse intellectuelle, qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée », de la même manière que Descartes fait la distinction entre la joie intellectuelle et la passion de joie (PA, art. 92, AT XI 397).

428. L'affect actif nommé *fortitudo* (« force », qui correspond à l'ἀνδρεία grecque, parfois traduite par « courage » par proximité étymologique avec le « cœur ») et toutes les autres vertus classiques dont Spinoza va faire la liste font référence à la tradition aristotélicienne et scolastique issue de l'*Éthique à Nicomaque* (livres II-IV), ainsi qu'à la tradition stoïcienne (en particulier au traité *De officiis* de Cicéron et aux œuvres morales de Sénèque). Chez Spinoza, cependant, le concept de *fortitudo*, qui en vieux français se disait *force de courage* et en vieil italien *forza d'animo* (voir Papi 2012), tout en incorporant la définition aristotélicienne classique, devient ici une vertu globale qui en comprend plusieurs autres (*animositas, generositas, temperantia, sobrietas, modestia, clementia*). Comme le terme *fortitudo* ne se trouve pas chez Descartes, on peut en déduire qu'il est introduit par Spinoza pour s'émanciper de la conception cartésienne du courage et de la générosité, qui les relie toutes deux au libre arbitre. Sur ce point, voir note suivante.

429. Les termes traduits ici par « courage » et « générosité » sont respectivement *animositas* et *generositas*, qui apparaissent tous deux dans la traduction latine des *Passions de l'âme* de Descartes (1650). Descartes définit le courage en référence au « cœur », comme « une certaine chaleur ou agitation qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelque nature qu'elles soient » (PA, art. 171, AT XI 461, Descartes 1650, p. 81). En revanche, ce qu'il nomme (comme tous ses contemporains) « générosité » est assez éloigné du sens actuel en

français, dont Spinoza se rapproche ; pour Descartes, il s'agit d'une juste estime de soi qui consiste à savoir que sa propre valeur dépend entièrement de l'exercice de son libre arbitre et à ressentir « une ferme et constante résolution d'en bien user » (PA, art. 153, AT VII 446, Descartes 1650, p. 72). La manière dont Spinoza définit deux espèces de désir actif, l'*animositas* dirigée vers son propre intérêt, la *generositas* vers celui d'autrui, marque donc une rupture significative avec Descartes. Néanmoins, une partie de la compréhension de ces termes est conservée par Spinoza, dans la mesure où ils impliquent une intensité impérieuse qui renforce le pouvoir d'agir.

430. La définition de la « générosité » (où la notion d'effort, constitutive de l'individu, se tourne vers des liens d'amitié) suggère que l'amitié ne tient pas sa valeur du fait qu'elle remplirait un but théologique, comme on le pense couramment au XVIIe siècle, mais du fait qu'elle correspond à la raison. Dans leurs préfaces aux OP et aux NS, Meyer et Jellesz insistent sur le fait que le message central des Évangiles – qui nous recommandent d'aimer Dieu par-dessus tout et nos voisins comme nous-mêmes – est prescrit par la raison et confirmé par les Écritures. Autrement dit, les deux auteurs soulignent que l'amour du prochain prescrit par le Christ dans les Évangiles, et repris par Paul dans les épîtres, est conforme à la conception par Spinoza de la générosité – une approche rationnelle et délibérée de l'amitié.

431. En parlant d'*animi præsentia*, Spinoza utilise un vocabulaire qui vient de Cicéron, dont l'éloge de son contemporain Milon vante dans ces termes ses manières fermes et pacifiques : « des actes mesurés, du sang-froid, de la constance à se défendre » (*Pro Milone*, 23). La traduction par « présence d'esprit » est un faux-sens, car il ne s'agit pas de faire preuve de sagacité mentale, mais d'avoir le cœur calme et vaillant. Par ailleurs, l'expression « sang-froid » impose de faire une exception à la traduction systématique d'*animus* par « cœur », le champ lexical du corps sensible étant pleinement conservé par cette métaphore d'usage courant.

432. Pour écourter l'analyse des affects, Spinoza emploie un argument de Sénèque : « car si l'on croit que la pâleur, les flots de larmes, l'excitation sexuelle, le souffle lourd, la brillance soudaine des yeux et les choses de ce genre sont preuves de passion et marques de l'esprit, on se trompe et l'on passe à côté du fait qu'il ne s'agit que de réactions physiques » (*De la*

colère, II, 2, 1-2, Sénèque 1993, p. 128). Sénèque exclut ces phénomènes de son étude parce que, selon lui, « les passions ne consistent pas à être ému du fait de l'impression que font les choses, mais à s'y abandonner et à poursuivre ce mouvement fortuit » (*ibid.*). Pour Spinoza, il s'agit surtout d'opérer une stricte répartition des tâches entre médecine et philosophie, deux disciplines dont la séparation apparaît comme fondamentale pour faire progresser les connaissances (voir 5Pref[1], p. 767). De plus, Spinoza s'écarte ici d'une longue tradition de médecine humorale, dans laquelle la composition et l'apparence du corps ont une influence directe sur la pensée et le caractère de chacun (voir note 343). Il évite ce genre d'hypothèses et conçoit de manière plus habile la relation entre les affections observables du corps et les affects particuliers. En effet, dès lors qu'une passion dans l'esprit est une idée confuse d'une affection du corps, il devient absurde de supposer que telle affection physique donnée puisse exprimer nécessairement telle idée : elle signale surtout la confusion de l'esprit. Les larmes ne peuvent donc pas être purement et simplement une manifestation corporelle de la tristesse. Inversement, on doit toujours se souvenir que c'est l'idée confuse d'un corps, et non le corps lui-même, qui détermine la pensée. Spinoza est conscient du fort intérêt pour la physiologie des passions qui avait émergé au XVIIe siècle, dans le sillage des progrès médicaux. L'aspect physique des passions est très étudié notamment par les auteurs français : Nicolas Coeffeteau (*Tableau des passions humaines*, 1620), Jean-François Senault (*De l'usage des passions*, 1641) Marin Cureau de La Chambre (*Les Caractères des passions*, 1640-1642).

Définitions des affects [433]

I

Le **désir** est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle se conçoit déterminée, par une affection quelconque donnée en elle, à faire quelque chose [434].

Explication. Nous avons dit plus haut, dans le scolie de la proposition 9 de cette partie, que le désir est l'aspiration avec conscience d'elle-même, et que l'aspiration, de son côté, est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est déterminée à accomplir les actes qui servent à sa conservation. Mais, dans le même scolie, j'ai également averti qu'en réalité, entre l'aspiration et le désir de l'homme, je n'admets aucune différence. Car, que l'homme soit conscient de son aspiration ou pas, cette aspiration n'en reste pas moins une et la même ; et partant, pour ne pas sembler commettre une tautologie, je n'ai pas voulu expliquer le désir par l'aspiration, mais je me suis appliqué à le définir de façon à y comprendre en même temps tous les efforts de la nature humaine que nous désignons du nom d'aspiration, de volonté, de désir ou d'impulsion.

J'aurais pu dire, en effet, que le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit déterminée à accomplir un acte quelconque ; mais de cette définition, il ne suivrait pas que l'esprit puisse être conscient de son désir, autrement dit de son aspiration (*par la proposition 23, partie 2*). Donc, pour que j'enveloppe la cause de cette conscience, il m'a été nécessaire d'ajouter (*par la même proposition*) : en tant qu'elle est déterminée par une affection quelconque donnée en elle, etc. Car, par affection de l'essence de l'homme, nous entendons n'importe quelle constitution de cette essence, qu'elle soit innée ou acquise [435], qu'on la conçoive par le seul attribut de la pensée ou par le seul attribut de l'étendue, ou enfin qu'on la rapporte en même temps à l'un et à l'autre.

J'entends donc ici par le mot de désir tous les efforts, impulsions, aspirations et volitions de l'homme, lesquels sont aussi variables qu'est variable la constitution d'un même homme [436]. Et partant, il n'est pas rare qu'ils soient tellement opposés les uns aux autres que l'homme, tiraillé entre des sens divers, ne sache pas où se tourner.

II

La **joie** est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection [437].

III

La **tristesse** est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection [438].

Explication. Je dis passage. Car la joie n'est pas la perfection elle-même. En effet, si l'homme naissait avec la perfection à laquelle il passe, il la posséderait sans affect de joie ; ce qui ressort plus clairement par l'affect de tristesse, qui lui est contraire. Car personne ne peut nier que la tristesse consiste dans le passage à une perfection moindre, et non dans cette moindre perfection même, puisque, en tant qu'il participe d'une perfection quelconque, l'homme ne peut pas s'attrister. Et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection, car la privation n'est rien, tandis que l'affect de la tristesse est un acte, qui de ce fait ne peut être aucun autre que l'acte de passer à une moindre perfection, c'est-à-dire l'acte par lequel la puissance d'agir de l'homme est diminuée ou contrariée (*voir le scolie de la proposition 11*).

Au reste, les définitions de l'allégresse, du plaisir, de la mélancolie et de la douleur, je les laisse de côté parce que ces affects se rapportent principalement au corps et qu'ils ne sont que des espèces de joie ou de tristesse [439].

IV

L'**étonnement** est l'imagination d'une chose à laquelle l'esprit reste fixé, parce que cette imagination singulière n'a aucune connexion avec les autres [440]. Voir la proposition 52 avec son scolie.

Explication. Dans le scolie de la proposition 18 de la partie 2, nous avons montré la cause faisant que l'esprit, du fait de la contemplation d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre. La voici : c'est parce que les images de ces choses sont enchaînées les unes aux autres, et qu'elles sont ordonnées de telle sorte que l'une suit l'autre. Ce qui est inconcevable, évidemment, quand l'image d'une chose est nouvelle ; l'esprit sera alors retenu dans la contemplation de cette chose, jusqu'à ce qu'il soit déterminé par d'autres causes à penser à d'autres choses.

C'est pourquoi l'imagination d'une chose nouvelle, considérée en soi, est de même nature que les autres ; telle est la cause qui me pousse à ne pas compter, moi, l'étonnement au nombre des affects, et je ne vois vraiment pas pourquoi je le ferais, dès lors que cette distraction de l'esprit ne naît d'aucune cause positive qui détournerait l'esprit du reste ; elle naît seulement de l'absence de toute cause déterminant l'esprit à passer de la contemplation d'une chose à la pensée d'autres choses [441].

Donc, trois seulement (*comme je l'ai fait observer dans le scolie de la proposition 11*) sont les affects que je reconnais comme primitifs ou primaires, à savoir joie, tristesse et désir. Et je n'ai parlé de l'étonnement que parce qu'on a pris l'habitude de désigner couramment certains affects qui dérivent des trois primitifs par d'autres noms, quand ils se rapportent à des objets dont nous nous étonnons.

Tiens, cette raison me pousse, moi aussi, à ajouter ici également la définition du mépris.

V

Le **mépris** est l'imagination d'une chose qui touche si peu l'esprit, que la présence de cette chose le pousse à imaginer plutôt ce qui n'est pas en elle que ce qui y est [442]. *Voir le scolie de la proposition 52*.

Les définitions de la vénération et du dédain, je les laisse de côté parce qu'il n'y a pas d'affects, à ma connaissance, qui en tirent leur nom [443].

*

433. **Structure.** Presque toutes les définitions de cette section (et plus généralement de la partie 3) recourent aux termes trouvés dans la traduction latine des *Passions de l'âme* de Descartes par Henri Desmarets (*Passiones animæ*, Amsterdam 1650, présente dans la bibliothèque personnelle de Spinoza) qui a clairement influencé les choix terminologiques et la sélection des affects, bien que Spinoza donne aux mêmes mots un sens considérablement différent de Descartes. De plus, il connaissait certainement la traduction du même livre en néerlandais par Jan H. Glazemaker, publiée pour la première fois par Jan Rieuwertsz en 1656, qui permet de comparer la terminologie choisie par Glazemaker avec celle du *Court traité*, où Spinoza propose une première théorie des passions (voir KV II, 3-14, *Œuvres* I, p. 271 et suiv.). Spinoza puise également dans la conception des passions par Hobbes dans le *Léviathan* (chapitre 6). À l'arrière, la systématisation aristotélicienne que Thomas d'Aquin propose dans la *Somme théologique* (Ia-IIae, q. 22-48) constitue, directement ou indirectement, un point de comparaison incontournable, car la dette envers la scolastique est importante aussi bien chez Descartes (Gilson 1979) que chez Spinoza. Sur ces points, voir Wolfson 1934, vol. 2, p. 208-210 ; Voss 1981 ; Mignini 1986, p. 591-648.

434. Cette définition surprend par ce qu'elle ne dit pas. Selon la conception scolastique traditionnelle (que suit notamment Hobbes), le désir (*cupiditas*) s'oppose à l'*aversio* ; mais ce couple n'apparaît pas ici. Spinoza ne tient pas non plus compte du rapport au temps, contrairement à Descartes, pour qui « la passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables » (PA, art. 86, AT XI 393), ou à Meyer, pour qui « le désir concerne le futur » (voir note 354). De plus, le désir selon Spinoza ne se rapporte à aucune fonction particulière opposée à une autre ; cela le rapproche de Descartes, qui considère que « le désir est une passion qui n'a pas de contraire » (PA, art. 80, AT XI 393, Descartes 1650, p. 41) et l'éloigne de Coornhert, lequel écrit : « le désir humain est une fonction intellectuelle du cœur qui cherche à obtenir ce qu'il imagine être bon » (*Éthique*, I 8 1, Coornhert 2015, p. 93). Voir encore 3DA8-9, p. 515.

435. Les mots *sive adventitia* ont été oubliés dans les OP, mais ils ont pu être restitués par Akkerman et Steenbakkers grâce au manuscrit V, où le

latin confirme les mots en néerlandais que l'on trouve dans NS. Spinoza reprend ici une précision que Descartes introduit dans la troisième méditation, où il distingue trois types d'idées : « certaines sont innées, certaines adventices, d'autres enfin forgées par moi-même » (AT VII 37-38). Cependant, chez Descartes, la question de l'inné et de l'acquis n'oppose pas des déterminations contraignantes innées à des qualités librement acquises, mais plutôt des idées vraies imprimées par Dieu dans l'esprit des humains et des idées confuses qui leur viennent du dehors (c'est le sens du mot « adventice ») ou du dedans. En revanche, chez Coornhert, la question de savoir « si les passions de l'homme sont innées ou choisies » occupe tout un chapitre, et son enjeu est bel et bien de rejeter l'idée que le « péché ou les mauvaises inclinations » soient innés chez les humains (*Éthique*, I 4, Coornhert 2015, p. 75-78).

436. Par cette définition, et précisément cette phrase, Spinoza adapte à l'humain l'innovation que Lodewijk Meyer introduit en physique (voir annexe 1, thèse 5, p. 870) : il rapporte directement la variabilité à l'essence définie, de sorte qu'il y introduit une souplesse extraordinaire. Cela détruit les fondements de la morale prescriptive, car il devient rigoureusement impossible de définir un comportement souhaitable, authentique ou cohérent à partir de la nature humaine en tant qu'essence – pas plus qu'il n'est possible de déterminer la direction et la vitesse d'un mouvement à partir de l'essence de l'étendue. En effet, les déterminations sont toujours locales et causées par des affections précises. Pour formuler des conseils prescriptifs, Spinoza proposera plus loin un modèle imaginaire. Voir 4p67 à 4p73, p. 725 et suiv., et note 648.

437 . Comparer avec Hobbes, *Léviathan*, I 6.12 ; et Descartes, PA, art. 61, 91, 93-95. Le terme latin, *lætitia*, est le terme préféré de Desmarets pour traduire « joye », mais il n'est pas exclusif : il est utilisé lorsque la « joye » est comptée parmi les six « passions primitives » dans l'article 69, puis lorsqu'elle est définie dans l'article 91. Voir Voss 1981.

438 . Comparer avec la définition de la tristesse par Descartes (PA, art. 61 et 92-95) et par Hobbes (en anglais *grief*, en latin *dolor*) dans *Léviathan*, I 6 12.

439 . Ce paragraphe répond au passage où Descartes discute de la manière dont certains états du corps peuvent susciter joie ou tristesse sans aucune

opération de l'entendement (PA, art. 94, AT XI 398-399). Selon Descartes, la douleur et le plaisir (*titillatio*, *chatouillement*) sont des sensations provoquées par la stimulation des nerfs (voir aussi sixième méditation, AT VII 76). C'est ainsi que l'on ressent « une allégresse » immédiate en soi quand on est en bonne santé, et une sorte de tristesse lorsque l'on est malade. Bien que le terme mélancolie ne soit pas utilisé dans ce passage (ni d'ailleurs ailleurs dans *Les Passions de l'âme*), il serait naturel d'en déduire que c'est le genre de tristesse dont parle Descartes, semblable à celle de la princesse Élisabeth de Bohême, qui souffrait de tristesse chronique (voir par exemple AT IV 532).

440 . Ici, comme dans 3p52s, p. 467, Spinoza s'écarte nettement de la plupart de ses contemporains. Dans le sillage de Platon et d'Aristote (voir note 397), Francis Bacon considère l'étonnement comme « la graine de la connaissance » (*The Advancement of Learning*, Bacon 1996, p. 125). Pour Descartes, il est crucial dans la mesure où il « fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées », bien qu'il avertisse ses lecteurs que l'étonnement « peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison » (PA, art. 76, AT XI 385). De son côté, Lodewijk Meyer définit l'étonnement comme « un saisissement soudain du cœur par lequel l'âme est amenée à examiner attentivement des questions qui lui semblent étranges ou inhabituelles » ; ce processus, précise-t-il, « peut se produire sans qu'on sache en aucune façon si ce qui nous étonne est bon ou mauvais pour nous, lorsque nous sommes simplement ébranlés, considérant la chose toute seule, sans aucun autre affect ou désir du cœur ». Meyer lui reconnaît une fonction pédagogique, puisque l'étonnement permet « d'apprendre et de retenir ce que nous n'avons pas pu comprendre » ; selon lui, « l'absence de familiarité et l'étrangeté » ont un avantage mnémotechnique, car elles amènent « l'intellect à contempler l'image et les choses imaginées plus précisément, ce qui permet aussi à cette image de rester plus longtemps et plus fermement imprimée dans la mémoire » (*Naauwkeurig onderwijs*…, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 290-291). Par contraste, Spinoza ne compte pas l'étonnement parmi les affects, dans la mesure où il désigne un état de blocage où l'on reste fixé sur une image, ce qui signale une « distraction de l'esprit », obstacle à toute compréhension adéquate. Cela ne signifie pas qu'il ne soit pas utile et efficace pour affermir la foi et encourager l'obéissance (TTP, VI, § 13, *Œuvres* III, p. 261).

441 . Voir Descartes, PA, art. 53, 70-72, 75. On y trouve des germes du rejet de l'étonnement par Spinoza, car Descartes insiste sur le fait qu'il est unique parmi les passions en ce que son objet est représenté comme ni bon ni mauvais pour nous, mais simplement comme « rare et par conséquent digne d'être fort considéré » (PA, art. 70, AT XI 380). Par conséquent, dit-il, l'état physiologique associé à la passion est également unique : il se limite au cerveau, n'ayant aucun « rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps » (PA, art. 71, AT XI 381). De même, Spinoza souligne le fait que la simple « imagination » d'une chose n'est pas une passion, car chaque passion implique un changement du corps pour le meilleur ou pour le pire (voir 3DGA, p. 551-553). Pour Hobbes, en revanche, l'étonnement se définit comme une espèce de joie (*Léviathan*, I 6, Hobbes 1651, p. 38).

442 . Selon Descartes, le mépris est « une inclination qu'a l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui fortifient l'idée de cette petitesse » (AT XI 444). Il s'agit donc d'une espèce d'étonnement spécifique, orientée par les caractéristiques de l'objet lui-même, alors que pour Spinoza, le mépris est le contraire de l'étonnement (voir 3p52s, p. 467) au sens où il concentre l'attention sur les caractères qui manquent à l'objet. Dans la traduction latine de Desmarets, le « mépris » est rendu d'abord par *contemptus* (art. 54) et plus tard par *despectus* (art. 149-150), ce dernier mot étant également utilisé pour traduire le « dédain » (art. 55).

443 . Les définitions ont déjà été données dans 3p52s, p. 469, conformes à celles de Descartes (PA, art. 163-64, voir aussi art. 55).

VI [444]

L'**amour** est la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.

Explication. Cette définition explique assez clairement l'essence de l'amour. Quant aux auteurs qui définissent l'amour comme « la volonté de l'amant de s'unir à la chose aimée [445] », leur définition n'exprime pas l'essence de l'amour, mais une propriété ; et dès lors que l'essence de l'amour, ces auteurs ne l'ont pas complètement, pas suffisamment perçue, ils n'ont donc pu avoir aucune conception claire de sa propriété ; d'où le fait que tout le monde a trouvé leur définition tout à fait obscure.

Mais il faut remarquer que, lorsque je dis que c'est une propriété chez l'amant de s'unir par la volonté à la chose aimée, je n'entends pas par volonté un consentement ou une délibération du cœur, c'est-à-dire une libre décision (car tout cela est fictif, nous l'avons démontré par la proposition 48 de la partie 2), ni même le désir de s'unir à la chose aimée quand elle est absente, ou de persévérer dans sa présence quand elle est présente [446], car il est possible de concevoir l'amour sans l'un ou l'autre de ces désirs. Par volonté, j'entends plutôt l'acquiescement que suscite chez l'amant la présence de la chose aimée, et par laquelle la joie de l'amant est renforcée ou au moins entretenue.

VII

La **haine** est la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure [447].

Explication. Ce qu'il faut remarquer ici se perçoit facilement par ce qui a été dit dans l'explication de la précédente définition. Voir aussi le scolie de la proposition 13.

VIII

L'**attirance** est la joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui est cause de joie par accident [448].

IX

L'**aversion** est la tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui est cause de tristesse par accident. Sur ces affects, voir le scolie de la proposition 15 [449].

444. **Structure**. Malgré l'apparente monotonie des définitions, tous les affects n'ont pas le même statut. Parmi les éléments de la vie affective, Spinoza a défini le désir comme « essence » de l'homme, la joie et la tristesse comme « passages », l'étonnement et le mépris comme « imagination ». Désormais, tous les autres affects seront définis par des formules de type « X est A », où A est joie, tristesse, amour, haine ou désir (ils dérivent de ceux-ci), à l'exclusion de six indispositions qui concernent spécifiquement l'imagination : surestime, mésestime, lâcheté et épouvante, qui témoignent d'indispositions dans l'image que nous nous faisons d'une chose extérieure ; orgueil et rabaissement, qui concernent l'image que chacun a de soi-même. Les définitions VI à XXIV, qu'on peut noter 3DA6 à 3DA24, concernent les affects « associés à l'idée d'une chose extérieure comme cause ». Pour plus de détails, voir Rovere 2010, p. 143-180.

445. Cette conception de l'amour était très courante, mais Spinoza prend d'abord ses distances avec Descartes, qui définit l'amour comme « une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » (PA, art. 79, AT XI 387, Descartes 1650, p. 37), et qui précise que par « volonté », il entend le « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » (PA, art. 80, AT XI 387). Le rejet du libre arbitre par Spinoza exclut cette conception de la volonté – d'où la référence à 2p48 en fin de paragraphe. De plus, dans l'ensemble de cette « explication », Spinoza discute également les thèses de Léon l'Hébreu. Faisant dialoguer Sofia et Philon, Léon écrit : « SOFIA : je vois bien que l'amour et le désir sont un par la substance, et leurs contraires aussi ; mais l'amour de ce qu'on ne possède pas et celui de ce qu'on possède apparaissent, à ce qu'on dit, bien différents. / PHILON : Ils paraissent différents mais ils ne le sont pas, parce que l'amour de la chose possédée n'est pas le plaisir et la joie de la jouissance, comme on dit ; le possesseur de la chose aimée se délecte et se réjouit de la possession, mais le plaisir et la joie ne sont pas l'amour, car l'amour, qui est le mouvement ou le début du mouvement, ne peut être une seule et même chose que la joie ou le plaisir, qui marquent le *repos* et le terme du mouvement. J'insiste, leur marche est d'autant plus contraire, que l'amour va de l'amant vers la chose

aimée, tandis que la joie provient de la chose aimée vers l'amant ; et surtout, la joie concerne ce qu'il possède, alors que l'amour se porte toujours vers ce qui lui manque, et il en est toujours de même du désir. […] Cette passion, qui est la dernière à s'accomplir, c'est-à-dire la joie et le plaisir d'une bonne chose, est d'abord dans l'intention : parce que pour atteindre la joie et le plaisir, on aime et l'on désire, on espère et l'on poursuit ; pourtant, en tant que le cœur *s'apaise* et se repose, et se tient au présent, on aime et désire l'avenir » (*Dialoghi d'amore*, Leone Ebreo 2008, p. 199-200, nous soulignons).

446. Ces considérations sur l'absence et la présence dialoguent avec Hobbes, qui écrit : « On dit aussi aimer au sujet de ce que les humains désirent […] de sorte que désir et amour sont la même chose, à ceci près que par désir nous signifions toujours l'absence de l'objet et, par amour, nous signifions la plupart du temps sa présence » (*Léviathan*, VI 3, Hobbes 1651, p. 23-24).

447. Spinoza rejette clairement la définition de l'amour et de la haine donnée par Descartes dans l'article 79 des *Passions de l'âme* ; pourtant, il se rapproche d'une description qui apparaît dans l'article 56 : « lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour ; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine » (PA, art. 56, AT XI 374).

448. Cette définition est l'une des seules dont le mot qu'elle définit ne se trouve pas chez Descartes. Pourquoi ? D'abord, parce que les termes *aversio* et *propensio* ont seulement pour fonction de remplacer ceux d'antipathie et de sympathie, ridiculisés comme des « qualités occultes » par les philosophes modernes, y compris par Descartes (*Principes*, IV 187, AT VIIIa 314-315). Voir 3p15s, p. 389 et note 350. De plus, Spinoza devait définir le concept majeur d'*aversio* (voir la définition suivante, et note 339), ce qui l'a vraisemblablement amené à introduire *propensio* pour préserver la symétrie entre les espèces de la joie et de la tristesse.

449. Cette définition est très originale, pour un terme qui a une longue histoire (voir note 335). La distinction scolastique généralement reçue, selon laquelle le *désir* est une passion qui pousse à rechercher ce qu'on se représente comme bon, tandis que l'*aversion* porte à éviter le mal, a été

rejetée par Descartes : dans l'article 87 des *Passions de l'âme*, il observe que la recherche du bien et l'évitement du mal sont les deux faces d'une même pièce et découlent donc d'une seule passion (AT XI 393). Hobbes, en revanche, maintient cette division traditionnelle et considère le désir et l'aversion comme aussi primaires l'un que l'autre : « quand l'effort consiste à s'écarter de quelque chose, on l'appelle généralement aversion » (*Léviathan*, I 6, Hobbes 1651, p. 125). Mais, dès lors que Spinoza – d'accord avec Descartes – admet que le désir n'a pas de contraire, le terme *aversio* peut être utilisé tout autrement. Il l'applique donc à un affect qui n'a rien à voir avec l'*aversio* classique, de manière qu'il lui évite de recourir au terme maudit d'« antipathie » (voir note précédente).

X

La **vénération** est l'amour pour celui que nous admirons [450].

Explication. Nous avons montré par la proposition 52 que l'étonnement naît de la nouveauté d'une chose. Si donc il arrive que nous imaginions souvent ce qui nous étonne, nous cesserons de nous en étonner ; et partant, nous voyons que l'affect de vénération dégénère facilement en simple amour.

XI

La **moquerie** est la joie née de ce que nous imaginons qu'il y a quelque chose que nous méprisons dans une chose que nous haïssons [451].

Explication. En tant que nous méprisons une chose que nous haïssons, nous nions d'elle l'existence (*voir le scolie de la proposition 52*), et nous nous réjouissons en proportion (*par la proposition 20*). Mais puisque nous supposons que l'homme n'a pas moins en haine ce dont il se moque, il suit que cette joie n'est pas solide. *Voir le scolie de la proposition 47*.

XII

L'**espoir** est une joie inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'issue nous laisse plus ou moins dans le doute.

XIII

La **crainte** est une tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'issue nous laisse plus ou moins dans le doute [452]. *Sur ces affects, voir le scolie 2 de la proposition 18*.

Explication. Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir [453].

En effet, celui qui est suspendu à l'espoir et doute de l'issue d'une chose, on suppose qu'il imagine quelque chose qui exclut l'existence de la chose future, et partant, en cela il s'attriste (*par la proposition 19*), et par conséquent, tant qu'il est suspendu à l'espoir, il craint qu'il arrive quelque chose.

Au contraire, celui qui craint, c'est-à-dire qui doute de la venue d'une chose qu'il hait, imagine aussi quelque chose qui exclut l'existence de cette

chose ; et partant (*par la proposition 20*) il se réjouit, et par conséquent il a, en cela, l'espoir que la chose n'arrivera pas.

450. Sur la *veneratio*, voir note 399.

451. À comparer avec Descartes : « La dérision ou moquerie est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit mal en une personne qu'on pense en être digne » (PA, art. 178, AT XI 464, Descartes 1650, p. 83).

452. Par différence avec Descartes, qui considère l'espoir comme une combinaison de joie et de désir (PA, art. 58, AT XI 375, et art. 165, AT XI 456), l'espoir pour Spinoza est une espèce de joie. De même, pour Descartes, la crainte est une forme de désir mêlé de tristesse, alors qu'elle est, pour Spinoza, une espèce de tristesse. Cette différence est due au fait que Descartes définit le désir comme une passion relative à l'avenir (PA, art. 57, AT XI 374-375), tandis que Spinoza rejette cette définition (voir 3p18, p. 395).

453. Par contraste, Descartes se montre plus prudent. Il écrit : « bien que ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir, lorsqu'on se représente en même temps diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paraître difficile » (PA, art. 165, AT XI 456, Descartes 1650, p. 78-79). Pour Spinoza, ces deux affects se rapportent à des images du passé ou du futur ; or il considère le temps lui-même comme l'effet de nos incertitudes (voir 2p17s, p. 243) ; donc leur complémentarité constitutive les rend indissociables l'un de l'autre.

XIV

L'**assurance** est la joie née de l'idée d'une chose future ou passée dont toute raison de douter a été supprimée.

XV

Le **désespoir** est la tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée dont toute raison de douter a été supprimée.

Explication. C'est pourquoi l'assurance naît de l'espoir, et le désespoir de la crainte, quand toute raison de douter de l'issue de la chose est supprimée [454] ; ce qui a lieu parce que l'homme imagine que la chose passée ou future est là et qu'il la contemple comme présente, ou bien parce qu'il en imagine d'autres qui excluent l'existence de celles qui le laissaient dans le doute. Car, quoique nous ne puissions jamais être certains de l'issue des choses singulières (*par le corollaire de la proposition 31, partie 2*), il peut tout de même arriver que nous ne doutions pas de leur issue. En effet, nous avons montré que c'est une chose de ne pas douter, c'en est une autre d'avoir une certitude (*voir le scolie de la proposition 49, partie 2*) ; et partant, il peut arriver que, par l'image d'une chose passée ou future, nous soyons affectés du même affect de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente, comme nous l'avons démontré dans la proposition 18, à voir avec son scolie.

XVI

La **réjouissance** est la joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui est advenue au-delà de tout espoir [455].

XVII

Le **remords de conscience** est la tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui est advenue en brisant tous les espoirs qu'on avait [456].

XVIII

La **pitié** est la tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal qui est advenu à un autre, que nous imaginons être semblable à nous [457]. *Voir le scolie de la proposition 22 et le scolie de la proposition 27.*

Explication. Entre la pitié et la charité il n'y a, semble-t-il, aucune différence [458], sinon peut-être que la pitié désigne un affect particulier, et la charité un penchant permanent [459] vers lui [460].

XIX

La **bienveillance** est l'amour pour quelqu'un qui a fait du bien à un autre [461].

454. Spinoza explique la relation entre sécurité et espoir, et entre désespoir et crainte, d'une façon similaire à celle de Descartes, qui écrit : « Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance [*securitas sive fiducia*] […] comme au contraire l'extrême crainte devient désespoir [*desperationem*] » (PA, art. 58 et 166, AT XI 375 et 459).

455. Dans la traduction latine des *Passions de l'âme* de Descartes, Desmarets utilise parfois le terme *gaudium* pour rendre « joye », bien qu'il préfère utiliser *lætitia*. Il est possible que cela ait induit Spinoza en erreur en l'incitant à penser que les deux mots se référaient, même obscurément, à des passions distinctes. Quoi qu'il en soit, Spinoza redéfinit le terme *gaudium* en profondeur, considérant qu'un simple synonyme de *lætitia* n'est pas nécessaire, et il le fait d'une manière originale, car il n'y a aucune suggestion chez Descartes d'une forme de joie qui soit le symétrique du remords de conscience. Voir Voss 1981 p. 175-176. Par ailleurs, cette conception de *gaudium* comme une joie d'après la tristesse est proche des mouvements émotionnels recherchés par le théâtre tel que le conçoit Meyer (voir note 388).

456. Selon la définition de Descartes, « le remords de conscience est une espèce de tristesse qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait ou qu'on a faite n'est pas bonne, et il présuppose nécessairement le doute » (PA, art. 60, AT XI 464). Dans la mesure où la définition de Spinoza se réfère à l'espoir, elle inclut aussi l'élément de doute, mais le doute devient en quelque sorte une condition préalable de l'affect plutôt que, comme pour Descartes, une partie constitutive de celui-ci.

457. Descartes écrit : « La pitié [*commiseratio*] est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes » (PA, art. 62, 185, AT XI 469, Descartes 1650, p 86). La question du mérite est manifestement absente chez Spinoza, ce qui n'est pas surprenant, car le mérite suppose le libre arbitre. Lorsqu'il explique pourquoi nous ressentons cette passion, Spinoza substitue au jugement évaluatif des mérites sa propre théorie de l'imitation des affects (voir 3p27s, p. 413).

458. Cette remarque est provisoire, car la définition de l'envie (3DA23) va permettre la formulation d'une définition plus précise et plus complète de la

charité (3DA24, p. 527). C'est l'indice que Spinoza évolue page à page, et travaille ses concepts à partir de cadres éthiques déjà existants. Au reste, il introduit une différence entre la « pitié » (*commiseratio*) et la « charité » (*misericordia*), sans peut-être savoir que ces deux termes employés par Desmarets traduisent une seule et même passion que Descartes nomme simplement « pitié » (voir Descartes 1650, p. 31, 86-87 ; Voss 1981, p. 176-177). On peut lire l'explication de Spinoza comme une tentative pour rendre compte de la manière dont ils sont employés par H. Desmarets dans *Passiones animæ*.

459. Ces mots introduisent le concept cardinal de la vertu selon Aristote, qui la définit comme une disposition consciente et permanente à agir d'une certaine manière (*Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105b19-1106a13). Les versions latines du texte d'Aristote donnent le mot *habitus*, qui survit comme un reste presque inconscient chez Spinoza.

460. La *commiseratio* de Spinoza a beaucoup de points communs avec la *misericordia* décrite par Sénèque : « La miséricorde est une impression maladive produite par la vue des misères d'autrui ou encore un chagrin causé par les maux d'autrui, que nous trouvons immérités ; or le sage n'est sujet à aucune maladie morale ; son esprit est serein et nul événement au monde n'est capable de l'assombrir » (*De la clémence*, II, 5, 4, in Sénèque 1993, p. 217). Comme Sénèque, Spinoza rejette cette contagion du malheur comme étant mauvaise et inutile en soi (voir 4p50, p. 685, et Proietti 2008). Cela implique que la solidarité soit considérée comme une priorité publique, autrement dit comme une fonction de l'État, et non comme le produit d'un élan affectif privé encouragé et exploité par des institutions religieuses à des fins de contrôle. Pour plus de détails, voir note 683.

461. Le terme traduit ici par « bienveillance » est *favor*. Il comporte une subtilité bien étudiée par Descartes, qui écrit : « La faveur est proprement un désir de voir arriver du bien à quelqu'un pour qui on a de la bonne volonté ; mais je me sers ici de ce mot pour signifier cette volonté en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons. Car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir […] » (PA, art. 192, AT XI 473). En considérant la bienveillance comme une sorte d'amour, la définition de Spinoza ressemble au second

sens du terme fourni par Descartes, d'autant plus facilement qu'ici, Descartes rapporte la volonté à une cause extérieure qui la fait naître.

XX

L'**indignation** est la haine pour quelqu'un qui a fait du mal à un autre [462].

Explication. Je sais que ces noms, dans l'usage commun, ont une autre signification. Cependant, mon propos n'est pas d'expliquer la signification des mots mais la nature des choses, et de désigner ces choses par des termes dont la signification qu'ils tiennent de leur usage ne soit pas totalement incompatible avec le sens auquel je veux les employer ; et cet avertissement suffit une fois pour toutes [463].

Au reste, sur la cause de ces affects, voir dans le corollaire 1 de la proposition 27 et le scolie de la proposition 22 de cette partie.

XXI

La **surestime** consiste à apprécier quelqu'un, par amour, plus qu'il n'est juste [464].

XXII

La **mésestime** consiste à apprécier quelqu'un, par haine, moins qu'il n'est juste [465].

Explication. C'est pourquoi la surestime est un effet ou une propriété de l'amour, et la mésestime, de la haine. Et partant, on peut aussi définir la surestime comme l'amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il apprécie la chose aimée plus qu'il n'est juste, et au contraire la mésestime comme la haine en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il apprécie ce qu'il a en haine moins qu'il n'est juste. Voir là-dessus le scolie de la proposition 26.

XXIII

L'**envie** est la haine en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il s'attriste du bonheur d'autrui, et au contraire qu'il se réjouit du mal d'autrui.

Explication. À l'envie s'oppose communément la charité, qui par là, malgré la signification du mot, peut être définie comme suit :

XXIV

La **charité** est l'amour en tant qu'il affecte l'homme de sorte qu'il se réjouisse du bien d'autrui, et au contraire qu'il s'attriste du mal d'autrui.

Explication. Au reste, sur l'envie, voir le scolie de la proposition 24 et le scolie de la proposition 32.

*

462. Spinoza choisit de suivre la définition de Descartes plutôt que celle de Hobbes. Descartes écrit : « L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelque nature qu'il soit », précisant qu'il pense surtout au mal fait aux autres (PA, art. 195, AT XI 473, Descartes 1650, p. 90) En revanche, selon la définition de Hobbes, l'indignation est une espèce de colère dirigée contre le tort injuste d'un autre (*Léviathan*, I 6). Spinoza, lui, évacue le jugement concernant la justice ou l'injustice.

463. Cette phrase révèle les vifs débats parmi le groupe d'amis de Spinoza sur les termes choisis et les définitions proposées. Lodewijk Meyer considère que les définitions originales des mots déjà en usage, dans le but de promouvoir la connaissance des choses, s'imposent parfois par nécessité philosophique (voir annexe 1, thèse 7, p. 870). De son côté, Pieter Balling écrit : « nous savons à quel point les langues changent continuellement, si bien que les mots peuvent changer au point même de perdre leur signification antérieure. […] Dès lors, si l'on voulait donner à quelqu'un une impression plus nette des choses elles-mêmes par des mots et des raisons, il faudrait trouver de nouveaux mots et par conséquent un tout nouveau langage » (*Het Licht*…, Balling 1662, p. 3). Balling insiste sur le fait que les langues évoluent à travers le temps, que même des contemporains peuvent interpréter les mots de différentes manières, que d'ailleurs les mots sont parfois délibérément déformés, etc. Tout cela est source de confusion et implique que les mots ne puissent jamais saisir tout à fait les « choses elles-mêmes ». Ces observations sur l'incertitude et sur l'ambiguïté du langage déterminent chez lui une posture à la fois sceptique (selon lui, il ne sera jamais possible qu'une personne puisse transmettre complètement et sans ambiguïté ses pensées à une autre) et pragmatique : les mots et les langues restent nos meilleurs moyens de communication, mais nous devons chercher à y mettre en partage nos idées les plus claires. Il devient alors évident qu'il vise les théologiens qui abusent délibérément des ambiguïtés du langage. Pour des cartésiens expérimentés, la réflexion de Balling sur « un tout nouveau langage » peut également sonner comme un encouragement à prolonger les recherches de Descartes et de nombreux algébristes sur la « *mathesis universalis* ».

464. Le terme latin traduit ici par la « surestime », *existimatio*, est celui par lequel Desmarets traduit le mot « estime » ; mais Descartes, par différence avec Spinoza, n'associe à cette passion aucune forme d'erreur ou d'excès (PA, art. 54, 149 et 150, AT XI 373 et 443).

465. Spinoza reprend ici un terme que Desmarets utilise de manière ambiguë : il emploie *despectus* pour traduire ce que Descartes désigne aussi bien comme « dédain » (*contemptus*) que comme « mépris » (*dedignatio*). Cependant, dans les articles 149 et 150, Descartes supprime toute ambiguïté, en présentant *despectus* et *existimatio* comme une paire de concepts symétriques, comme Spinoza le fait ici. Il écrit également : « bien que souvent l'estime soit excitée en nous par l'amour, et le mépris par la haine, cela n'est pas universel » (AT XI 444, Descartes 1640, p. 71). Pour Descartes cependant, les deux passions sont classées comme des espèces d'admiration, et comportent une référence à une norme de justice absente chez Spinoza.

Tels sont les affects de joie et de tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure comme cause, par elle-même ou par accident. De là, je passe aux autres, qu'accompagne l'idée d'une chose intérieure comme cause [466].

XXV

L'**acquiescement à soi** est la joie née de ce que l'homme se considère lui-même et sa puissance d'agir [467].

XXVI

L'**humilité** est la tristesse née de ce que l'homme contemple son impuissance ou sa faiblesse [468].

Explication. L'acquiescement à soi s'oppose à l'humilité, en tant que par cet acquiescement nous entendons la joie qui naît de ce que nous contemplons notre puissance d'agir. Mais en tant que par cet acquiescement, nous entendons aussi la joie qu'accompagne l'idée d'un acte quelconque que nous croyons avoir accompli par libre décision de l'esprit [469], alors il s'oppose au repentir, que nous définissons comme suit :

XXVII

Le **repentir** est la tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte quelconque que nous croyons avoir accompli par libre décision de l'esprit.

Explication. Les causes de ces affects, nous les avons montrées dans le scolie de la proposition 51, dans les propositions 53, 54 et 55, et dans le scolie de celle-ci. D'autre part, sur la libre décision de l'esprit, voir le scolie de la proposition 35 de la partie 2.

Mais ici, encore une remarque. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les actes qu'on appelle d'habitude des « péchés » soient tous, sans réserve, suivis de tristesse, et au contraire, ceux qu'on appelle de « bonnes actions », de joie. Car cela dépend au plus haut point de l'éducation, comme nous le comprenons facilement à partir de ce qu'on a dit ci-dessus. Aucun doute ! Les parents réprouvent les premiers, en font souvent reproche à leurs enfants, et au contraire recommandent les secondes et en font l'éloge, ce qui a pour effet d'associer des émotions de tristesse aux uns, et des émotions de joie aux autres. C'est ce que l'expérience confirme par ailleurs. Car tout le monde n'a pas les mêmes coutumes ni la même religion ; au contraire, ce

qui est sacré chez les uns est profane chez les autres, et ce qui est honnête chez les uns est honteux chez les autres. Donc, pour n'importe quel acte, chacun se repent ou se glorifie selon l'éducation qu'il a reçue [470].

466. **Structure**. Une fois n'est pas coutume, Spinoza a écrit lui-même la note de structure. Nous la détachons ici de 3DA24e, à laquelle les éditions précédentes la rattachent. Conformément à cette annonce, les définitions 3DA25 à 3DA32 concernent les affects liés à l'image que l'on a de soi-même.

467. En plus de la dette de Spinoza envers la traduction latine des *Passions de l'âme* de Descartes (voir n. 372), la définition qu'il donne de l'acquiescement à soi ressemble de façon frappante à la manière dont Hobbes rend compte de la gloire : « la joie qu'une personne éprouve en imaginant sa propre puissance et ses capacités est cette jubilation de l'esprit qui consiste à se glorifier » (*Léviathan*, I 6, Hobbes 1651, p. 26, Hobbes 2000, p. 133). Par ailleurs, Hobbes oppose cette passion à l'humilité (*Elements of Law*, I 9.2). Cependant, chez Hobbes, cette considération par l'individu de ses propres capacités repose sur un élément comparatif : on éprouve de la joie d'avoir plus de pouvoir que d'autres (*ibid*., I 9.1).

468. Descartes distingue deux formes d'humilité, l'une vertueuse (*humilitas*), l'autre vicieuse (*abjectio*, traduit ici par « rabaissement ») : voir note 621. Pourtant, bien que Spinoza utilise les deux termes, il ne reconnaît aucune forme vertueuse d'humilité (voir 4p53, p. 691), et il semble plutôt rendre compte de l'*abjectio* de Descartes que de l'humilité proprement dite. Selon Descartes, l'humilité vertueuse va de pair avec la générosité, car elles procèdent d'une juste estime de soi dont les causes sont « la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop » (PA, art. 160, AT XI 452-453). À l'inverse, « la bassesse ou l'humilité vicieuse consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après ; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui » (PA, art. 159, AT XI 450, Descartes 1650, p. 75). Bien entendu, Spinoza refuse d'interpréter aucune action humaine en termes d'exercice du libre arbitre, de sorte que la distinction entre les deux humilités n'a plus de sens.

469. La conception alternative de l'acquiescement à soi à laquelle Spinoza se réfère ici est celle de Descartes, affirmant que « le repentir est directement contraire à la satisfaction de soi-même, et c'est une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action ; et elle est très amère, parce que sa cause ne vient que de nous » (PA, art. 190-191, AT XI 472, Descartes 1650, p. 88). Tout se passe comme si Spinoza reconnaissait ici que Descartes, précisément parce qu'il accepte la croyance illusoire selon laquelle les humains disposent d'un libre arbitre, diagnostique avec précision le rôle que cette croyance joue dans la génération des affects.

470. Au XVIIe siècle, Amsterdam est la plaque tournante du commerce international, si bien que les récits de voyage, les comptes rendus et les rapports sur toutes les régions du monde atteignent facilement la Hollande. De nouvelles connaissances sur les régions lointaines, la faune et la flore exotiques, ainsi que sur l'apparence, les coutumes et les croyances respectives de leurs habitants, sont rapidement diffusées par des auteurs hollandais tels que Johannes de Laet décrivant les Amériques (1625), Olfert Dapper l'Afrique (1668) ou encore David Pietersz De Vries, toutes les parties du monde (1655). Ces récits de voyage et les descriptions des cultures exotiques, réagissant sur la façon dont les contemporains regardaient leur propre culture, contribuent à répandre une attitude plus sceptique à l'égard des évidences morales traditionnelles. De plus, l'observation de Spinoza, qui inscrit les notions de péché, de vice et de vertu dans le cadre de la relativité des coutumes, le situe dans la lignée des grands éthiciens. Coornhert écrit : « Aussitôt que les péchés sont changés en coutumes, ils sont considérés comme innocents et pas coupables du tout, si affreux soient-ils […]. Nos ancêtres cédaient en masse et incessamment à la prostitution, à l'ivrognerie, à l'avarice et autres péchés – ce qui a pour effet que l'agression d'une jeune fille compte aujourd'hui pour de la courtoisie, qu'une fête sans ivresse est vue comme une honte, et qu'on tient l'avarice pour sage. Les gens s'imitent les uns les autres » (*Onwetend blijven*, cité par Buys, 2015, p. 39).

XXVIII

L'**orgueil** consiste à s'apprécier soi-même, par amour, plus qu'il n'est juste.

Explication. L'orgueil diffère donc de la surestime en ce que celle-ci se rapporte à un objet extérieur, alors que l'orgueil se rapporte à l'homme même qui s'apprécie plus qu'il n'est juste. Au reste, tout comme la surestime est effet ou propriété de l'amour, l'orgueil est effet ou propriété de l'amour-propre, et de ce fait, on peut aussi le définir comme l'amour-propre, autrement dit comme l'acquiescement à soi, en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il s'apprécie lui-même plus qu'il n'est juste (*voir le scolie de la proposition 26*).

À cet affect, il n'y a pas de contraire. Car personne, par haine de soi, ne s'apprécie soi-même moins qu'il n'est juste. Mieux ! Personne ne s'apprécie soi-même moins qu'il n'est juste en tant qu'il imagine ne pas pouvoir ceci ou cela. En effet, tout ce qu'un homme imagine ne pas pouvoir, il l'imagine nécessairement, et il est disposé par cette imagination de telle sorte qu'il ne peut pas faire, réellement, ce qu'il imagine ne pas pouvoir. En effet, aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir ceci ou cela, il n'est pas déterminé à le faire, et par conséquent tant que cela dure, il lui est impossible de le faire.

Mais à vrai dire, si nous portons attention à ce qui dépend uniquement de l'opinion, nous pourrons concevoir comment il peut arriver qu'un homme s'apprécie soi-même moins qu'il n'est juste. En effet, il peut arriver que quelqu'un, pendant qu'il s'attriste à contempler sa propre faiblesse, s'imagine méprisé de tous, et cela au moment où les autres ne pensent pas le moins du monde à le mépriser. De plus, il est possible qu'un homme s'apprécie moins qu'il n'est juste s'il nie de lui-même, au présent, quelque chose qui a trait au temps futur, sur lequel il n'a pas de certitude. Par exemple, s'il s'estime incapable de concevoir rien de certain, incapable de désirer ou de faire autre chose que des actes fautifs ou honteux [471], etc. Ensuite, nous pouvons dire que quelqu'un s'estime moins qu'il n'est juste quand nous le voyons, du fait qu'il craint trop la honte, ne pas avoir les mêmes audaces que d'autres hommes, égaux à lui.

Nous pouvons donc opposer à l'orgueil cet affect que j'appellerai le rabaissement [472]. Car tout comme l'orgueil naît de l'acquiescement à soi, de l'humilité naît le rabaissement, que par suite nous définissons comme suit :

XXIX

Le **rabaissement** consiste à s'apprécier, par tristesse, moins qu'il n'est juste [473].

Explication. C'est pourtant l'humilité que nous avons, pour la plupart, l'habitude d'opposer à l'orgueil, mais nous portons alors plutôt attention à ses effets qu'à sa nature. Car nous avons l'habitude d'appeler orgueilleux celui qui se glorifie trop (*voir le scolie de la proposition 30*), qui ne raconte de lui-même que ses vertus, et des autres que leurs vices, qui veut être préféré à tous, et qui enfin se déplace avec ce cérémonial et cette ostentation qui sont propres à ceux qui sont placés bien au-dessus de lui. Au contraire, nous appelons humble celui qui rougit facilement, qui admet ses vices et qui raconte les vertus des autres, qui s'efface devant tout le monde et qui enfin marche la tête basse et néglige sa toilette [474].

Au reste, ces affects, à savoir l'humilité et le rabaissement, sont très rares. Car la nature humaine, considérée en soi, leur résiste autant qu'elle peut (*voir les propositions 15 et 54*), et ainsi, ceux qu'on croit les plus effacés et les plus humbles sont, pour la plupart, les plus ambitieux et les plus envieux.

XXX

La **gloire** est la joie qu'accompagne l'idée d'une quelconque de nos actions que nous imaginons louée par les autres.

XXXI

La **honte** est la tristesse qu'accompagne l'idée d'une quelconque de nos actions que nous imaginons blâmée par les autres [475].

Explication. Voir là-dessus le scolie de la proposition 30 de cette partie. Mais il faut remarquer ici la différence qu'il y a entre la honte et la retenue. En effet, la honte est la tristesse qui suit un acte dont on a honte. La **retenue**, par ailleurs, est la crainte ou la peur de la honte, par laquelle un homme est retenu de commettre quelque chose de honteux. À la retenue, on a l'habitude d'opposer l'**impudence**, qui en réalité n'est pas un affect, comme je le montrerai en son lieu [476]. Mais les noms des affects (comme j'en ai déjà averti) se rapportent plus à leur usage qu'à leur nature [477].

*

471. Spinoza a l'expérience directe de cette situation, car il écrit à un ami vers juin 1665 : « Sache qu'il y a longtemps que je te soupçonne (j'en ai presque la certitude), d'une certaine manière, de n'avoir pas confiance en tes talents, et beaucoup moins qu'il n'est juste. Tu crains d'avancer une question ou une hypothèse qui ne sente pas son homme instruit » (lettre 28, § 3, *Corr.*, p. 193). Bien que la tradition considère cette lettre comme adressée à J. Bouwmeester, le manuscrit autographe original ne donne aucune indication sur l'identité du destinataire. Or Spinoza exhorte son ami sans ménagement : « mets-toi au travail, avec une vraie conviction, pour quelque chose de sérieux ! Ne méprise pas le fait de consacrer la meilleure partie de la vie à cultiver l'intellect et l'âme. Je te le demande tant qu'il est encore temps, et avant que tu ne te lamentes d'avoir laissé le temps passer, et toi avec » (*ibid.*, § 2). À cette lumière, Hendrick Van Bronckhorst semble un candidat plus probable que Bouwmeester. En effet, les prédicateurs de la congrégation mennonite d'Amsterdam infligent à Van Bronckhorst en 1677 un avertissement lui intimant de vivre plus sobrement (de moins boire, notamment) – provoquant son départ de la communauté. De plus, le fait que Spinoza évoque « notre ami De Vries » confirme cette hypothèse, car une amitié (malheureusement non documentée) entre De Vries et Van Bronckhorst est plus probable qu'avec Bouwmeester, d'autant que Van Bronckhorst était lointainement lié à De Vries. En effet, Ida Block, une cousine de la troisième épouse de Van Bronckhorst, Aafje Agges, était la deuxième épouse de Jacob Linnich Jr, qui avait déjà été marié avec Katrijne Jacobs De Vries, une cousine de Simon Joosten De Vries. L'ami timide de Spinoza pourrait donc être possiblement identifié comme Van Bronckhorst.

472. L'étrange cheminement de cette explication peut être compris comme une trace possible de dialogisme. En effet, le texte soutient d'abord la thèse selon laquelle l'orgueil n'a pas de contraire, puis l'argumente de manière convaincante. Ensuite, il apporte trois objections successives en faveur de la thèse opposée, qui sont rapportées à « l'opinion » (en dépit de leur remarquable subtilité, bien éloignée de préjugés populaires). Enfin, Spinoza se résout à nommer et à définir un affect dont il affirmait, au début, qu'il n'existait pas. On pourrait admettre que ces hésitations puissent être celles d'un auteur isolé, mais la référence à l'« opinion » indique explicitement le contraire.

473. « Rabaissement » traduit le terme latin *abjectio*, par lequel Desmarets rend le mot français « bassesse » employé par Descartes (PA, art. 54, 151-52, et 159-160). Le débat complexe sur les rapports entre l'orgueil et l'humilité, ainsi que la condamnation des excès positifs ou négatifs dans l'image que l'on a de soi, par opposition à une représentation juste et équilibrée, s'éclairent à la lumière des chapitres de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote analyse respectivement les figures de l'arrogant et du pusillanime (IV, 7, 1123a34-1124a20), et celles du vantard et de l'ironique (IV, 13, 1127a13-1127b33). En effet, selon Aristote, les tempéraments ironiques font preuve d'une sorte de vaine retenue, parlant d'eux-mêmes par euphémisme, que l'on peut concevoir comme une fausse humilité : Aristote prend l'exemple des Spartiates qui s'habillent pauvrement dans le but de se faire mieux valoir (IV, 13, 1127b26-30). Ainsi, quand Spinoza déclare dans l'explication qui suit que les humbles et ceux qui se rabaissent cachent souvent un cœur envieux et ambitieux, il propose une variation sur un thème largement exploité par les scolastiques. Voir par exemple sur l'ironie Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 113. Sur l'orgueil et l'humilité, voir aussi IIa-IIae, q. 161-162. Plus généralement, sur le thème de la *dolosa humilitas*, voir Casagrande et Vecchio 2000, p. 18 et suiv. Pour le rejet de ces passions par Spinoza, voir aussi 4p55-57, p. 695 et suiv.

474. Ce passage est un exemple de la versatilité littéraire de Spinoza, qui se livre ici à une étude de caractères, dont le genre a été défini par l'élève d'Aristote, Théophraste (v. 375-v. 288 av. J.-C.) : il s'agit de décrire avec précision des types moraux qui ne sont ni des individus ni des personnages, mais des croquis permettant d'étudier des déterminations psychologiques et comportementales cohérentes. Le début du paragraphe évoque « le poseur » de Théophraste, qu'anime « une soif mesquine de considération » (*Caractères*, XXI, Théophraste 2010, p. 63), auquel Spinoza appose par contraste le caractère inverse, qui évoque plutôt l'ironique d'Aristote (voir note précédente). Plus tard, ce genre littéraire sera poussé par Jean de La Bruyère vers des portraits plus individualisés (*Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, 1688).

475. Descartes présente la gloire et la honte comme des formes opposées de joie et de tristesse, toutes deux fondées sur l'amour de soi. L'une « vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres » pour

une action que nous avons accomplie, tandis que l'autre « vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé » (PA, art. 204-205, AT XI 482, Descartes 1650, p. 94). La distinction entre honte et retenue est absente chez Descartes.

476. Selon Descartes, « l'impudence ou l'effronterie est un mépris de la honte et souvent aussi de la gloire ». Selon lui, il ne s'agit pas d'une passion, car il n'y a pas de mouvement spécifique des esprits animaux qui la produise dans le cerveau, si bien qu'il la qualifie de « vice » (PA, art. 207, AT XI 483, Descartes 1650, p. 95). Spinoza n'admet certainement pas l'explication cartésienne, qui repose sur le rôle joué par les esprits animaux et sur l'interaction corps-esprit, mais malgré la promesse faite ici, il n'explique nulle part pourquoi l'impudence n'est pas un affect, bien qu'il apporte des compléments dans 4p58s, p. 703.

477. Voir 3DA20e, p. 525, et la note 403.

Voilà, ce que je m'étais proposé d'expliquer à propos des affects de joie et de tristesse, j'en suis quitte. C'est pourquoi je poursuis avec ceux que je rapporte au désir [478].

XXXII

Le **manque** est le désir, autrement dit l'aspiration de détenir une chose, qui est entretenu par le souvenir de cette chose, et en même temps contrarié par le souvenir d'autres choses qui excluent l'existence de la chose désirable.

Explication. Nous l'avons déjà souvent dit, lorsque nous nous souvenons d'une chose, nous sommes par là même disposés à la contempler par le même affect que si la chose était ici présente. Mais cette disposition ou effort, quand nous sommes éveillés, est entravée par les images des choses qui excluent l'existence de la chose dont nous nous souvenons. C'est pourquoi, quand nous nous rappelons une chose qui nous affecte d'un genre de joie quelconque, nous nous efforçons par là même de la contempler comme présente par le même affect de joie, et cet effort est aussitôt entravé par le souvenir des choses qui en excluent l'existence. Voilà pourquoi le manque est, en réalité, une tristesse inverse de la joie née de l'absence d'une chose que nous haïssons ; voir là-dessus le scolie de la proposition 47. Mais comme le mot « manque » concerne, semble-t-il, le désir [479], je rapporte donc cet affect aux affects de désir.

XXXIII

L'**émulation** est le désir d'une chose qui est engendré en nous du fait que nous imaginons que d'autres ont le même désir [480].

Explication. Celui qui s'enfuit parce qu'il voit les autres s'enfuir, ou qui a peur parce qu'il voit les autres avoir peur, ou encore celui qui, voyant que quelqu'un s'est brûlé la main, ramène sa propre main vers lui et meut son corps comme si lui-même se brûlait la main, nous dirons qu'ils imitent l'affect d'autrui, bien sûr, mais pas qu'ils en sont les émules. Et cela ne vient pas de ce que nous connaîtrions des causes différentes entre émulation et imitation, mais de ce que l'usage a établi de désigner comme émule seulement celui qui imite ce que nous jugeons être honnête, utile ou agréable. Au reste, sur la cause de l'émulation, voir la proposition 27 avec

son scolie. Par ailleurs, pourquoi l'envie est-elle généralement associée à cet affect ? Voir là-dessus la proposition 32 avec son scolie[481].

NOTES

478. **Structure**. Le fait que Spinoza souligne lui-même l'organisation de sa liste d'affects indique qu'il veut la concevoir comme un catalogue raisonné selon un ordre qui laisse percevoir une logique (comme dans les « histoires naturelles »), et non comme un florilège de cas, comme c'est la coutume parmi les médecins (voir notamment Kerckrinck 1670). Conformément à cette annonce, les définitions 3DA32 à 3DA48 concernent les affects rapportés au désir.

479. Cette observation est évidente en latin, car le mot français « manque » traduit *desiderium*, dont la morphologie laisse voir le lien étymologique avec le verbe « désirer » (*desidero*). Cependant, *desiderium* traduisait, dans l'édition latine des *Passions de l'âme*, le terme « regret » employé par Descartes. Pour plus de détails, voir note 379.

480. Selon Descartes, l'émulation « n'est autre chose qu'une chaleur qui dispose l'âme à entreprendre des choses qu'elle espère lui pouvoir réussir parce qu'elle les voit réussir à d'autres » (PA, art. 172, AT XI 461, Descartes 1650, p. 81). Hobbes, par contraste, rapporte surtout l'origine de l'émulation à certains biens exclusifs, tels que la richesse et les honneurs, dont un concurrent nous prive. En conséquence, il considère que cette passion contient un élément de tristesse ; il écrit : « la douleur éprouvée à l'occasion du succès d'un concurrent en affaires, en honneur ou pour un autre bien, à laquelle s'ajoute l'effort pour augmenter nos propres capacités afin de l'égaler ou de le dépasser, s'appelle émulation » (*Léviathan*, I 6.48, Hobbes 2000, p. 135). La conception de l'émulation de Spinoza est plus large et plus neutre que celle de Hobbes, parce que l'imitation des affects permet de désirer des biens quelle que soit leur nature, exclusive ou non. Par conséquent, l'émulation ne s'accompagne pas nécessairement d'envie, bien que (comme Spinoza le relève justement) ce soit le cas le plus fréquent.

481. Cette question et sa réponse sont de probables indices de dialogisme.

XXXIV

La **reconnaissance** ou **gratitude** est le désir ou élan d'amour par lequel nous nous efforçons de faire du bien à celui qui nous a fait du bien, par un affect d'amour similaire pour nous. Voir la proposition 39 avec le scolie de la proposition 41 [482].

XXXV

La **bienfaisance** est le désir de faire du bien à celui dont nous avons pitié. Voir le scolie de la proposition 27.

XXXVI

La **colère** est le désir qui nous incite, par haine, à faire du mal à celui que nous haïssons. Voir la proposition 39.

XXXVII

La **vengeance** est le désir qui nous incite, par haine réciproque, à faire du mal à celui qui, en vertu d'un affect similaire, nous a fait souffrir. Voir le corollaire 2 de la proposition 40 avec son scolie.

XXXVIII

La **cruauté** ou **barbarie** est le désir qui incite quelqu'un à faire du mal à celui que nous aimons ou dont nous avons pitié [483].

Explication. À la cruauté s'oppose la clémence, qui n'est pas une passion, mais une puissance du cœur par laquelle l'homme modère la colère et la vengeance [484].

XXXIX

La **peur** est le désir d'éviter un grand mal, que nous craignons, par un moindre mal [485]. Voir le scolie de la proposition 39.

XL

L'**audace** est le désir qui incite quelqu'un à faire quelque chose en courant un danger auquel ses égaux craignent de s'exposer [486].

XLI

On parle de **lâcheté** à propos de celui dont le désir est contrarié par la peur d'un danger auquel ses égaux osent s'exposer [487].

Explication. La lâcheté n'est donc rien d'autre que la crainte d'un mal que la plupart n'ont pas l'habitude de craindre. Voilà pourquoi je ne la rapporte pas aux affects de désir. J'ai pourtant voulu l'expliquer ici, parce qu'elle s'oppose bel et bien, en tant que nous portons attention au désir, à l'affect d'audace [488].

NOTES

482. Pour l'affect de « gratitude », Descartes préfère parler de « reconnaissance » (*gratus animus* ou *gratitudo* dans la traduction latine) qu'il définit comme « une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention » (PA, art. 193, AT XI 473-474, Descartes 1650, p. 89). Selon lui, elle s'apparente à la faveur (ici, « bienveillance ») mais se révèle plus intense, dans la mesure où « elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous revancher » (*ibid.*). Spinoza agrandit la distance entre les deux affects en classant la bienveillance comme une forme d'amour et la gratitude comme une forme de désir. Cela signifie, en d'autres termes, que seule la gratitude implique le désir de faire du bien à autrui.

483. Proietti 2008 a démontré que l'association entre *crudelitas* et *sævitia* vient de Sénèque, qui écrit : « c'est être plus que cruel, c'est être féroce (*sævus*) que de prendre plaisir à faire du mal » (*De la clémence*, II, 4, 1, Sénèque 1993, p. 216). De plus, Sénèque et Spinoza considèrent tous deux que la vertu qui modère la cruauté est précisément la clémence. Sénèque écrit : « Quel est donc l'opposé de la clémence ? La cruauté, qui n'est autre chose qu'une dureté de cœur excessive (*atrocitas animi*) dans l'application de la peine » (*ibid.*). Enfin, à la lumière de ce rapprochement, la présente définition de la cruauté dans 3AD38 complète tout naturellement celle de 3p41cs, p. 447, selon laquelle le cruel fait du mal à qui l'aime. Par ailleurs, la représentation de la barbarie est l'une des questions qui divisent le plus les dramaturges entre les partisans de spectacles sanglants et spectaculaires, destinés à susciter l'horreur du vice (Jan Vos, préambule à *Médée*, 1667 : voir ill. 18, p. 586), et ceux qui, comme Antonius Van Koppenol (1645-1677), membre de Nil Volentibus Arduum, estiment que le fait de montrer les actes « de brûler ou de pendre des gens, de couper les mains, de décapiter les têtes, de commettre matricide ou patricide » endurcit nos cœurs et provoque « une certaine cruauté et barbarie en nous » (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989).

484. Ni la cruauté ni la clémence n'apparaissent dans la taxinomie des passions de Descartes, bien qu'il se réfère à la cruauté comme à un vice qui s'oppose à la pitié (voir 3DA18e, p. 521-523, ainsi que PA, art. 207, AT XI 483). Hobbes, au contraire, inclut la cruauté et la définit comme « le mépris

du malheur des autres ou le faible intérêt qu'on y porte », ce qui vient, selon lui, du sentiment de sécurité de sa propre fortune (*Léviathan*, I 6.46 ; Hobbes 1651, p. 27 ; Hobbes 2000, p. 135). Pour Spinoza, en revanche, la cruauté n'est pas une simple insensibilité, mais un réel désir de nuire. Par ailleurs, cette conception de la clémence a plusieurs traits en commun avec la *generositas*, que Descartes conçoit comme la qualité d'une âme bien née (PA, art. 161, AT XI 453-454) et avec la *magnanimitas* de la tradition aristotélicienne et thomiste ; mais les réflexions de Sénèque dans *La clémence* sont les plus décisives (voir note précédente).

485. Dans la traduction de Desmarets, le terme *timor* qui traduit « crainte » n'apparaît dans aucun titre d'article et n'est pas formellement défini comme une passion. Il est parfois utilisé à la place de *metus* (PA, art. 58 et 162, AT XI 375 et 454, Descartes 1650, p. 30 et 77). Certains commentateurs ont suggéré que le concept de « crainte » (*timor*) chez Spinoza correspondait plutôt au terme « peur » chez Descartes (Voss 1981, p. 178 ; Curley 1985-2018, vol. II, p. 637). Cette hypothèse se heurte au fait que Descartes considère la peur comme un synonyme d'épouvante, et, dans les passages clés où cette passion est définie et sa fonction décrite, Desmarets utilise uniquement le terme *consternatio* (PA, art. 174 et 176, AT XI 462-463, Descartes 1651, p. 82-83), auquel Spinoza donne une définition précise (voir 3DA42, p. 545). En définitive, il est indéniable que Spinoza distingue trois affects différents (*metus*, *timor* et *consternatio*) là où Descartes n'en voyait que deux (la « crainte » et la « peur ou épouvante »).

486. L'« audace » de Spinoza (*audacitas*) traduit ce que Descartes nomme « hardiesse ». Descartes définit cette passion par sa façon de disposer l'âme à « l'exécution des choses qui sont les plus dangereuses » (PA, art. 171, AT XI 460, Descartes 1650, p. 81). Pour Spinoza, cependant, « audace » et « courage » (*audacitas* et *animositas*, initialement « hardiesse » et « courage » dans l'original des PA) sont entièrement distincts, alors que Descartes fait de l'une un cas particulier de l'autre. Chez Spinoza, les deux sont des formes de désir, mais seule l'« audace » (*audacitas*) est une passion ; le « courage » (*animositas*) est une action qui s'appuie, par définition, sur la compréhension des choses et la connaissance de soi (voir 3p59s p. 499).

487. Hobbes définit la lâcheté comme « le désir de choses qui ne nous conduisent que très peu à nos fins, et la peur de choses qui ne sont que de

faibles obstacles » (*Léviathan*, I 6.25 ; Hobbes 1651, p. 26). Par contraste, Spinoza se concentre exclusivement sur la peur. L'étude de cette passion remonte à Aristote, qui considère la lâcheté (μικροψυχία en grec, littéralement petitesse d'âme, en latin *pusillanimitas*) comme un vice par manque ou défaut, dont la juste mesure est la magnanimité (μεγαλοψυχία, littéralement grandeur d'âme, en latin *magnanimitas*) : voir *Éthique à Nicomaque*, IV, 7, 1123a-1125a. Dans la tradition aristotélicienne-scolastique, le pusillanime est celui qui s'estime moins qu'il ne le mérite, ce qui ressemble, dans les termes de Spinoza, au rabaissement (voir 3DA29, p. 535 et 4p55 à 4p57, p. 695). Dans la réflexion médiévale – par exemple dans le *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque* de Thomas d'Aquin et dans le *Convivium* de Dante – la pusillanimité est assimilée à la lâcheté, et les hommes pusillanimes aux hommes vils, lâches et fuyants, en un sens semblable aux *ignavi* (indolents) de *La Divine Comédie* (voir *Enciclopedia Dantesca*, art. *pusillanimi*).

488. Pour Descartes, « la lâcheté est directement opposée au courage » (PA, art. 174, AT XI 462, Descartes 1650, p. 82), dont l'audace (*audacitas*) est une espèce (voir note 469). Cette définition relativiste fait contraste avec celle de Lodewijk Meyer : « De la difficulté d'exécution naissent le courage et l'audace […]. Le courage est le désir ou l'instinct de mener énergiquement à son terme ce que l'on s'est proposé » (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989, in Bordoli 2001, p. 223).

XLII

On parle d'**épouvante** à propos de celui dont le désir d'éviter un mal est contrarié par l'étonnement d'un mal dont il a peur.

Explication. C'est pourquoi l'épouvante est une espèce de lâcheté. Mais comme l'épouvante naît d'une double peur, on peut donc la définir plus commodément comme la crainte qui retient un homme stupéfait ou hésitant de telle sorte qu'il ne peut éloigner un mal. Je dis « stupéfait », en tant que nous entendons que son désir d'éloigner le mal est contrarié par l'étonnement. Je dis aussi « hésitant », en tant que nous concevons ce désir contrarié par la peur d'un autre mal qui le tourmente à égalité, ce qui fait qu'il ne sait pas lequel des deux éloigner [489]. Voir là-dessus le scolie de la proposition 39 et le scolie de la proposition 52. D'ailleurs, sur la lâcheté et l'audace, voir le scolie de la proposition 51.

XLIII

La **courtoisie** ou **modestie** est le désir de faire ce qui plaît aux hommes, et de s'abstenir de ce qui leur déplaît [490].

XLIV

L'**ambition** est le désir immodéré de gloire.

Explication. L'ambition est le désir par lequel tous les affects (*par les propositions 27 et 31*) sont entretenus et renforcés ; de ce fait, cet affect peut à peine être surmonté. Car dès qu'un homme est pris d'un désir quelconque, il est en même temps nécessairement pris d'ambition. « Le meilleur des hommes, dit Cicéron, est au plus haut point conduit par la gloire. Même les philosophes, sur les livres qu'ils écrivent au mépris de la gloire, inscrivent leur nom, etc [491]. »

XLV

La **gourmandise** est le désir immodéré, voire l'amour de festoyer.

XLVI

L'**ivrognerie** est le désir immodéré et l'amour de boire.

XLVII

L'**avarice** est le désir immodéré et l'amour des richesses.

489. Cette définition de l'épouvante (*consternatio*) comporte des éléments que l'on trouve dans l'explication qu'en propose Descartes, mais réunis de manière plus systématique. Comme le dit la traduction latine, « la *consternatio* n'est pas une passion spécifique, mais simplement un excès de timidité, de stupeur et d'angoisse (*pusillanimitatis, stuporis et metus*) » (PA, art. 175, AT XI 463, Descartes 1650, p. 83).

490. Ni la courtoisie ni la modestie ne sont définies comme des passions par Descartes, bien que ces termes apparaissent sous forme d'adjectifs, qui qualifient la personne généreuse, dans *Les Passions de l'âme* (art. 156 et 159, AT XI 447 et 450). En revanche, la modestie apparaît dans *Du citoyen* de Hobbes comme l'une des vertus nécessaires pour vivre en société. Néanmoins, Hobbes rapporte la modestie à la volonté d'accorder à autrui les mêmes droits que l'on revendique pour soi-même (voir *Du citoyen*, I 14, 31). Cela est éloigné de la conception de Spinoza.

491. Cicéron exprime plusieurs fois cette idée : « Et nos philosophes ! N'inscrivent-ils pas leurs noms en tête des livres mêmes qu'ils écrivent sur le mépris de la gloire ? » (*Tusculanes*, I, 15). Spinoza adapte visiblement le passage suivant : « plus grande est la valeur d'un homme, plus l'ambition le mène [...]. Vraiment, même sur les livres où ils écrivent combien la gloire est méprisable, les philosophes écrivent leurs noms ! À l'endroit même où ils décrient la publicité et la célébrité, ils veulent que leur nom soit public et célèbre » (*Pro Archia*, 11, trad. MR). Spinoza, ses amis et ses éditeurs posthumes prennent cette question très au sérieux. Jarig Jellesz et Lodewijk Meyer, dans leurs préfaces respectives aux NS et aux OP, indiquent que Spinoza leur en a exprimé le souhait. « Si le nom de l'auteur n'est indiqué, sur la couverture et ailleurs dans le livre, que par ses initiales, c'est pour l'unique raison qu'il avait expressément demandé, peu avant de mourir, qu'on ne fît pas figurer son nom sur l'*Éthique*, dont il prévoyait l'impression. Pourquoi donc avait-il interdit cette inscription ? À notre avis, parce qu'il ne voulait pas « qu'une discipline porte son nom ». D'ailleurs, il dit même dans l'appendice à la quatrième partie de l'*Éthique*, chapitre XXV, que « ceux qui désirent aider les autres par leurs avis et par leurs actes, afin de jouir ensemble du souverain bien, ne se soucient guère de faire qu'une discipline soit nommée d'après eux » ; et encore dans la troisième partie de l'*Éthique*, dans la définition des affects n. 44, là où il

explique ce qu'est l'ambition, il accuse sans équivoque ceux qui s'y prennent ainsi d'être des chercheurs de gloire » (*Spinoza par ses amis*, Jellesz et Meyer 2017, p. 33).

XLVIII

La **lubricité** est aussi le désir et l'amour du mélange des corps.

Explication. Que ce désir de s'accoupler soit modéré ou non, on a l'habitude de l'appeler lubricité.

De plus, ces cinq derniers affects (*comme je l'ai fait observer dans le scolie de la proposition 56*) n'ont pas de contraires [492]. Car la modestie est une espèce d'ambition, voir à son propos le scolie de la proposition 29. Ensuite, la tempérance, la sobriété et la chasteté indiquent, je l'ai déjà observé aussi, une puissance de l'esprit, et non une passion. Et même s'il peut arriver qu'un homme avare, ou ambitieux, ou pris par sa retenue, s'abstienne de manger, de boire ou de s'accoupler à l'excès, l'avarice, l'ambition et la peur ne sont pas contraires pour autant à la gourmandise, à l'ivrognerie ou à la lubricité. Car le plus souvent, un avare désire se gaver des plats et des boissons d'autrui [493]. Un ambitieux, lui, dès qu'il espère le secret, ne fera preuve d'aucune tempérance, et s'il vit parmi des ivrognes et des lubriques, précisément parce qu'il est ambitieux, il sera plus enclin aux mêmes vices. Enfin, celui que la retenue tient prisonnier, ce qu'il ne veut pas, il le fait. En effet, bien qu'il jette des richesses à la mer pour éviter la mort, il n'en reste pas moins avare [494] ; et si le lubrique est triste de ne pas pouvoir s'adonner à ses pratiques, il ne cesse pas pour autant d'être lubrique. Et ces affects, absolument, ne concernent pas tant les actes mêmes de manger, de boire, etc., que l'aspiration même et l'amour. Rien, donc, ne peut être opposé à ces affects, à part la générosité et le courage, dont il sera question par la suite.

Les définitions de la jalousie et des autres hésitations du cœur [495], je les passe sous silence, aussi bien parce que ces affects naissent d'une combinaison de ceux que nous avons déjà définis, que parce que la plupart n'ont pas de noms ; ce qui montre que, pour l'usage de la vie, il suffit de les connaître seulement en général [496]. Au reste, à partir des définitions des affects que nous avons expliqués, il coule de source qu'ils naissent tous du désir, de la joie ou de la tristesse, ou plutôt qu'ils ne sont rien à part ces trois-là, qu'on a l'habitude d'appeler chacun de noms variables, à cause de leurs variables relations et dénominations extrinsèques [497].

À présent, si nous voulons porter attention aux affects primitifs et à ce que nous avons dit plus haut de la nature de l'esprit, nous pourrons, en tant

qu'on les rapporte à l'esprit seul, définir les affects comme suit.

NOTES

492. Cette liste est inspirée par Descartes, qui écrit : « encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles, toutefois, en ce qu'elles participent de l'amour, elles sont semblables » (PA, art. 82, AT XI 388-389, Descartes 1650, p. 38). Il précise que « les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes, pour lesquels ils ont seulement du désir » (*ibid.*). Précisément, Spinoza considère plutôt ces passions comme des espèces de désir, où le désir de l'objet est excessif. Le seul terme qui apparaît ici sans se trouver chez Descartes est la « gourmandise ». Or la gourmandise constitue un thème pictural parmi les plus populaires aux Pays-Bas, qu'illustrent par exemple les tableaux de Jan Steen (1626-1679), bruyantes scènes de tavernes ou de fêtes familiales.

493. Spinoza semble ici en désaccord avec Théophraste, qui écrit à propos de l'avare : « dans les banquets, il compte le nombre de coupes que chacun a vidées et, de tous les convives, c'est lui qui fait la plus petite libation à Artémis » (*Caractères*, X, 3, Théophraste 2010, p. 39).

494. Cet exemple est déroutant à première vue : pourquoi la retenue (et non une simple peur) pousserait-elle l'avare à jeter ses richesses à la mer pour éviter la mort ? Parce que la mort qui menace un navire concerne tout le monde à bord ; et l'avare n'ose pas conserver ses richesses contre l'avis des autres, par peur d'avoir honte (selon la définition de la retenue dans 3p49s et 3DA31e, p. 441 et 537), et non parce qu'il craint de sombrer. Ce dilemme se posait au XVIIe siècle à de nombreux marins et commerçants en détresse. Les archives néerlandaises contiennent plusieurs dépositions dans des actes notariés où les marins racontent avoir été contraints de jeter par-dessus bord une cargaison de valeur, afin de sauver un navire et son équipage. Ces témoignages étaient nécessaires pour convaincre les propriétaires des biens et leurs assureurs que des actions aussi radicales s'étaient révélées indispensables pour éviter des catastrophes plus graves. Spinoza, par son expérience dans le commerce d'importation, était conscient de ces

dilemmes. Dans un pays qui excellait dans le commerce et la navigation, il pouvait aussi attendre de ses lecteurs qu'ils fussent familiers de la situation.

495. Sur l'hésitation du cœur, voir note 353, et sur la jalousie, note 376.

496. Dans sa propre étude des passions, Lodewijk Meyer fait lui aussi l'étude d'une passion « qui n'a pas de nom spécifique » (*Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 30, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 241) : elle consiste à identifier chez un autre un bien ou un mal considéré comme justifié, au sens où nous jugeons que la personne en question « le mérite » ; cette observation nous cause une sorte de plaisir modéré, au sens où nous sentons que « les choses se passent comme elles le doivent » (*dat het gaat zo't behoordt*, *ibid*.). Ici, Spinoza admet pour sa part qu'il existe de nombreux affects et autres « hésitations du cœur » qu'il ne traite pas explicitement dans la section précédente. Cela n'est pas nécessaire, car l'essentiel dans une compréhension « générale » des affects est d'en saisir la genèse, c'est-à-dire de comprendre comment tous les affects, si complexes soient-ils, se rapportent aux trois « affects primitifs », désir, joie ou tristesse. Sur ces bases, n'importe qui se trouve en mesure de comprendre comment tel ou tel affect se rapporte à un autre, et c'est tout ce qu'il faut « pour l'usage de la vie ». Par là, Spinoza montre comment on peut remplacer des listes plus familières d'affects, de passions et de vertus, par un compte rendu combinatoire et extensif.

497. Pour l'expression « dénomination extrinsèque », voir note 153.

Définition générale des affects

Un affect qu'on appelle « *pathema animi*[498] » est une idée confuse, par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une quelconque de ses parties, plus grande ou moindre qu'auparavant, et telle qu'en sa présence, l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre[499].

Explication

Je dis d'abord qu'un affect ou passion du cœur est une « idée confuse ». Car si l'esprit pâtit c'est seulement, nous l'avons montré (*voir la proposition 3*), en tant qu'il a des idées inadéquates ou confuses.

Je dis ensuite « par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une quelconque de ses parties, plus grande ou moindre qu'auparavant ». En effet, toutes les idées que nous avons des corps indiquent plutôt la constitution actuelle de notre corps que la nature du corps extérieur (*par le corollaire 2 de la proposition 16, partie 2*) ; et celle qui constitue la forme d'un affect doit indiquer ou exprimer la constitution du corps ou d'une quelconque de ses parties, laquelle est celle du corps ou de l'une quelconque de ses parties du fait que sa puissance d'agir, autrement dit d'exister, est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée. Mais il faut remarquer que lorsque je dis : « une force d'exister plus grande ou plus petite qu'auparavant », je n'entends pas que l'esprit compare la présente constitution du corps avec une constitution passée, mais que l'idée qui constitue la forme de l'affect affirme quelque chose du corps qui enveloppe, réellement, plus ou moins de réalité qu'auparavant. Et comme l'essence de l'esprit consiste en ce qu'il affirme l'existence actuelle de son corps (*par les propositions 11 et 13, partie 2*), et que par perfection nous entendons l'essence même d'une chose, il suit donc que l'esprit passe à une plus grande ou à une moindre perfection, quand il lui arrive d'affirmer de son corps ou d'une quelconque de ses parties quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant. Donc, lorsque j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'esprit est augmentée ou diminuée, je n'ai voulu entendre rien d'autre, sinon que l'esprit s'est formé une idée de son corps, ou d'une quelconque de ses parties, qui exprime plus ou moins de réalité

qu'il n'en avait affirmé de son corps. Car on apprécie l'excellence des idées, et la puissance actuelle de penser, à l'excellence de leurs objets.

Enfin, j'ai ajouté « et telle qu'en sa présence, l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre » pour exprimer, en plus de la nature de la joie et de la tristesse qu'explique la première partie de la définition, la nature aussi du désir.

FIN DE LA TROISIÈME PARTIE

498. L'expression *pathema animi*, qui signifie littéralement « souffrance » ou « maladie » du « cœur », est un attelage d'un mot grec (παθήμα) et d'un mot latin (*animus*) qui donne à cette définition un aspect médical, en quelque sorte matérialiste. L'expression παθήματα τῆς ψυχῆς se trouve d'abord chez Aristote pour désigner toute « affection de l'esprit » (*De l'interprétation*, 16a 5-7), le terme παθήματα seul pouvant suffire à exprimer les « troubles de l'âme », par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque* (1108a 31) ou dans une définition fameuse de la tragédie (*Poétique*, VI, 1449b24-28) : voir Bonitz 1867. Cependant, au XVIIe siècle, presque toutes les occurrences de ces termes proviennent de traités médicaux ou anatomiques, comme celui du médecin anglais William Harvey (1578-1657), découvreur de la circulation du sang. Harvey écrit : « toute *animi pathema* s'accompagne d'amaigrissement et de décomposition, ou de fluides désordonnés et d'indigestion, qui engendrent toutes sortes de maladies et dévorent le corps de l'homme » (*De motu cordis*, XV, cité par Van Reijen 2011, p. 283-284). Son surgissement ici ainsi que l'explication qu'en donne Spinoza en termes d'idée confuse indiquent qu'il a probablement écrit ces lignes après avoir lu le passage où Descartes décrit, justement, comment les mouvements du sang et des nerfs font percevoir à l'esprit de la joie, de la tristesse ou « d'autres affects (*affectus*), comme l'amour, la crainte, la colère, etc., en tant qu'ils sont seulement des affects, autrement dit des *animi pathemata*, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit de certaines pensées confuses, que l'esprit ne tient pas de lui-même mais du fait que le corps auquel il est étroitement lié lui fait subir quelque chose » (*Principes*, IV 190, AT VIII-1 317). Descartes tente de distinguer ces affects d'autres types de pensées confuses ou de « sensations internes », telles que les perceptions sensorielles, la faim et la soif, etc., supposant qu'elles sont causées par le mouvement des nerfs reliés au cœur plutôt qu'à d'autres organes. Par contraste, Spinoza propose une explication différente, puisqu'il rejette l'union causale de l'esprit et du corps (voir note suivante). Par ailleurs, l'usage par les médecins du terme *pathema* conduit à une interférence avec le grec néo-testamentaire, où il est utilisé pour désigner les souffrances de Jésus (1 Corinthiens 1, 15, Pierre 1, 11 ; 4, 13, etc.) – ce qui a donné l'expression « Passion du Christ », bien que les apôtres désignent aussi par là les souffrances des pécheurs et celles qu'ils

endurent eux-mêmes (Romains 7, 5 ; 8, 18 ; 2 Corinthiens 1, 6, etc.). Sous la plume des médecins modernes, dont certains utilisent leur discipline pour l'édification morale, on peut en déduire que l'expression « *pathema animi* » suggère : 1. Une condition de l'être humain entendu comme être de chair. 2. Qui consiste à vivre exposé à des événements subis (principalement des souffrances). 3. Et que ces souffrances constituent pour lui une épreuve. Cela explique pourquoi Spinoza utilise également cette expression dans le TTP pour souligner que Dieu en est exempt (TTP, VII, *Œuvres* III, p. 286). Néanmoins, il est clair que Descartes et Spinoza ici l'emploient plutôt comme un gage de sérieux médical, sans égard à ses résonances théologiques. Par ailleurs, l'expression *patema d'animo* existe toujours dans l'italien contemporain, au sens d'« anxiété », mais avec une nuance démodée ou ironique, comme on parle en français d'« états d'âme ».

499. Cette définition des affects adopte une perspective à la fois *mentale* (il s'agit d'une affirmation de l'esprit), *subjective* (car c'est cette affirmation et non un état objectif des forces qui explique et engendre la variation) et *intensive* (la variation s'effectue en plus ou en moins). Comme Spinoza l'explique plus loin, cette perspective n'étant pas celle du médecin, le corps y tient seulement un rôle d'objet ou d'image, sauf en tant que sa force accompagne la force de l'esprit (naturellement, c'est la même) qui consiste à comprendre. Cette définition fonctionne donc comme une conclusion qui permet de clore l'étude génétique des affects, en explicitant la perspective *sans causalité corporelle* choisie par Spinoza. Cela va permettre de décrire les forces des affects non pas d'une manière neutre et objective, mais d'une manière réflexive et transformatrice : c'est le propos de la partie 4.

QUATRIÈME PARTIE

LA SERVITUDE HUMAINE, *OU* LES FORCES DES AFFECTS

Préface

[1] L'impuissance humaine à modérer et à contrarier les affects, je l'appelle servitude. En effet, l'homme exposé aux affects ne vit pas sous ses propres lois [500], mais sous celles de la fortune, et elle le tient si bien en son pouvoir qu'il est souvent contraint, tout en voyant ce qui vaut le mieux pour lui, de se laisser aller au pire [501]. Quelle en est la cause ? Voilà ce que je me suis proposé de démontrer dans cette partie, avec ce que les affects ont de bon ou de mauvais [502]. Mais avant de commencer, je voudrais faire quelques considérations préliminaires sur la perfection et l'imperfection, le bien et le mal.

[2] Celui qui s'était proposé de faire une chose, et qui l'a accomplie, dira que cette chose est parfaite. Et non seulement il le dira, lui, mais tout le monde en conviendra, à condition d'avoir pris l'exacte connaissance de ce que l'auteur de cette œuvre avait à l'esprit, et quel était son but, ou bien à condition que l'on croie le connaître. Par exemple, si quelqu'un voit un ouvrage quelconque (que je suppose encore non achevé) et sait que le but que vise l'auteur de cet ouvrage est de construire une maison [503], il dira que la maison est imparfaite. À l'inverse, il dira qu'elle est parfaite dès qu'il verra l'ouvrage parvenu à la fin que son auteur s'était proposé de lui donner. Mais si quelqu'un voit un ouvrage dont il n'avait jamais vu le semblable, et qu'il ne connaît pas l'intention de celui qui le fait, eh bien, il n'aura aucun moyen de savoir si cet ouvrage est parfait ou imparfait [504]. Voilà, semble-t-il, quelle a été la première signification de ces termes.

[3] Mais une fois que les hommes se furent mis à former des idées universelles, à inventer des modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., et à préférer certains modèles de choses à d'autres, il advint que chacun nomma parfait ce qui convenait, à ses yeux, avec l'idée universelle qu'il avait formée d'une chose de même aspect, et imparfait, au contraire, ce qui convenait moins, à ses yeux, avec le modèle qu'il avait conçu [505]. Peu importait si, de l'avis de celui qui le faisait, c'était tout à fait achevé ! Voilà, semble-t-il, la seule et unique raison pour laquelle le commun des hommes appelle également les choses naturelles, qui ne sont pas, bien sûr, faites de main d'homme, parfaites ou imparfaites [506]. Car les hommes ont l'habitude

de former des idées universelles aussi bien des choses naturelles que des choses artificielles, qu'ils tiennent pour les modèles des choses ; et ils croient que la nature (qu'ils estiment n'agir en rien sinon à cause d'une fin) les garde sous les yeux et se les propose comme modèles[507]. C'est pourquoi, lorsqu'ils voient se produire quelque chose dans la nature qui convient moins avec le modèle qu'ils ont conçu d'une chose de même aspect, ils croient que la nature elle-même l'a mal faite, ou qu'elle a péché, et qu'elle a laissé cette chose imparfaite. C'est pourquoi nous voyons que les hommes ont pris l'habitude d'appeler les choses naturelles parfaites ou imparfaites plutôt du fait d'un préjugé que d'une vraie connaissance de ces choses.

[4] En effet, nous avons montré, dans l'appendice de la première partie, que la nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet être éternel et infini que nous appelons Dieu, c'est-à-dire la nature[508], agit avec la même nécessité qu'il existe. En effet, nous avons montré que c'est par la même nécessité de nature qu'il existe et qu'il agit (*proposition 16, partie 1*). Donc, c'est une seule et même raison ou cause qui fait que Dieu, c'est-à-dire la nature agit, et qui fait qu'il existe. Donc, de même qu'il n'existe en vue d'aucune fin, il n'agit pas non plus en vue d'aucune fin ; et de même qu'il n'y a ni principe ni fin à son existence, de même il n'y a ni principe ni fin à son action[509].

[5] Par ailleurs, la cause que l'on appelle finale n'est rien d'autre que l'aspiration humaine, en tant qu'on la considère comme principe ou cause primaire d'une chose[510]. Par exemple, lorsque nous disons que le fait d'y habiter a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors rien d'autre, à coup sûr, sinon qu'un homme, du fait qu'il a imaginé les avantages de la vie domestique, a aspiré à construire une maison. Voilà pourquoi le fait d'y habiter, en tant qu'on le considère comme cause finale, n'est rien à part cette aspiration singulière, qui en réalité est une cause efficiente, laquelle est considérée comme une cause première par les hommes parce qu'ils ignorent communément les causes de leurs aspirations. Car ils sont, je le répète régulièrement, conscients de leurs actions et de leurs aspirations, bien sûr, mais ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés à aspirer à ceci ou à cela[511]. De plus, quand ils disent couramment que la nature fait parfois mal les choses, ou qu'elle pèche et produit des choses imparfaites, je mets cela au nombre des fictions dont j'ai traité dans l'appendice de la première partie.

[6] La perfection et l'imperfection ne sont donc en réalité que des modes de penser, à savoir des notions que nous avons l'habitude de nous figurer du fait que nous comparons entre eux des individus de même espèce ou de même genre ; et voilà la cause qui m'a fait dire plus haut (*définition 6, partie 2*) que, par réalité et perfection, j'entends la même chose [512]. En effet, nous avons l'habitude de ramener tous les individus de la nature à un genre unique, qu'on dit le plus général, à savoir à la notion d'être, qui appartient à absolument tous les individus de la nature. C'est pourquoi, en tant que nous ramenons les individus de la nature à ce genre, que nous les comparons entre eux et que nous découvrons que les uns ont plus d'être ou de réalité que les 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, comme un terme, une fin, une impuissance, etc., nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas autant notre esprit que ceux que nous appelons parfaits, et pas du tout parce qu'il leur manquerait quelque chose qui leur appartiendrait, ou parce que la nature aurait péché [513]. Rien, en effet, n'appartient à la nature d'une chose que ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente se produit nécessairement.

[7] Le bien et le mal, quant à eux, n'indiquent pas non plus quoi que ce soit de positif dans les choses, du moins considérées en elles-mêmes ; ils ne sont autre chose que des modes de penser ou des notions que nous formons du fait que nous comparons les choses entre elles. Car une seule et même chose peut en même temps être bonne et mauvaise, et même indifférente. La musique, par exemple, est bonne pour un mélancolique, mauvaise quand on pleure, et pour un sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise [514]. Pourtant, même si les choses sont ainsi faites, il nous faut conserver ces termes. Car, comme nous désirons former une idée de l'homme que nous puissions garder sous les yeux en guise de modèle de la nature humaine [515], il nous sera utile de conserver ces mêmes termes dans le sens que j'ai dit. C'est pourquoi par **bon**, j'entendrai dans la suite ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous approcher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons ; par **mauvais**, au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de nous rapporter à ce modèle.

[8] Ensuite, nous dirons que les hommes sont plus parfaits ou plus imparfaits, selon qu'ils s'approchent plus ou moins de ce même modèle.

Car il faut surtout remarquer que, lorsque je dis que quelqu'un passe d'une moindre à une plus grande perfection, et inversement, je n'entends pas qu'il change d'essence ou de forme pour en prendre une autre. Car un cheval, par exemple, est tout autant détruit s'il se change en un homme que s'il se change en insecte ; mais c'est sa puissance d'agir, en tant qu'elle est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons augmentée ou diminuée [516]. Enfin, par perfection en général, j'entendrai, comme je l'ai dit, réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et accomplit ses opérations selon un mode précis, abstraction faite de sa durée. Car aucune chose singulière ne peut être dite plus parfaite du fait qu'elle aurait persévéré plus de temps dans l'existence, dès lors que la durée des choses ne peut pas être déterminée par leur essence, l'essence des choses n'enveloppant aucun temps d'existence précis et déterminé. Au contraire, une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra toujours persévérer à exister avec la même force par laquelle elle commence d'exister, si bien qu'en cela, elles sont toutes égales.

NOTES

500. Bien que Spinoza ait renoncé à voir l'homme comme un État dans l'État (voir 3Pref[1], p. 337 avec la note 301), le propos de l'*Éthique* est de l'aider à vivre *sui juris*, c'est-à-dire à déterminer les lois qui suivent de sa propre nature. Or cette nature a été définie comme disponible à toutes sortes de déterminations affectives (3DA1, p. 505). Donc cette nouvelle juridiction ne peut pas être imposée contre ou malgré les affects, encore moins indépendamment d'eux. Elle ne se déduit pas de la *nature humaine* en général, mais de la nature précise de chaque affect tel qu'il vient à toucher tel individu. Par conséquent, il faut concevoir une manière originale d'articuler les émotions au bien pour penser la vie bonne : tel est l'objet de cette partie. Dans les traités d'éthique classique, il est courant, après l'analyse des passions, d'étudier les vices et les vertus (Coornhert 2015). C'est ce que va faire Spinoza en transformant le sens de ces notions.

501. Sur ce vers d'Ovide et les questions qu'il alimente, voir note 323.

502. Cette entrée en matière s'éloigne de Descartes, pour qui les passions de l'âme « sont toutes bonnes de leur nature, et [...] nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès » (PA, art. 211, AT XI 485-486).

503. L'exemple de l'architecture pour illustrer la théorie de la causalité est très courant et remonte à Aristote (*Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1097a18-20, et *Métaphysique* IX, 8, 1050a23-34). Chez Aristote, cependant, c'est la maison elle-même qui est la cause finale de l'opération de construire. Le résultat de l'action explique en un certain sens l'action elle-même, malgré le fait qu'il n'apparaît pleinement accompli qu'une fois l'action terminée. Spinoza tente d'éliminer ce qui lui apparaît comme une causalité à rebours (voir 1App[9], p. 163) en proposant d'identifier la cause finale avec l'aspiration de l'agent pour le produit final. Avec cette formulation, il devient clair que l'aspiration ou désir précède et motive l'action. Au reste, l'exemple de la maison est souvent employé pour illustrer une causalité transitive (« la cause transitive est celle qui produit son effet hors d'elle ; c'est ainsi que l'architecte est cause de la maison », écrit Heereboord, *Hermenia logica*, I, 17, Heereboord 1682, p. 103) parce que, ajoute Descartes à propos du même exemple, « l'ouvrage étant une fois achevé, il

peut subsister et demeurer sans cette cause » (Réponses aux cinquièmes Objections, AT VII 369).

504. Ici, l'exemple de l'architecture change de sens, et illustre les incertitudes sur le critère de la perfection. En ceci, Spinoza peut se souvenir d'une maquette réalisée vers 1650 par Jacob Jehuda Leon comme étant celle du Temple de Salomon à Jérusalem (détruit en 72 apr. J.-C. par Titus). Comme les plans de ce temple étaient réputés avoir été révélés par Dieu, donc suprêmement parfaits, la maquette fit sensation à Amsterdam, et Spinoza a pu admirer sa beauté (lettre 9, § 2, *Corr*., p. 85) – mais d'après le raisonnement tenu ici, rester dubitatif sur sa véracité théologique ou historique. Voir Leonitius 1650.

505. Ce raisonnement sur la perfection reprend et renverse un passage de Cicéron : « de même que, dans une vigne ou dans une bête, nous voyons la nature arriver au but par une voie qui lui est propre, et de même que la peinture, l'architecture et les autres arts comportent l'accomplissement d'une œuvre achevée, de même et bien plus encore, dans la nature en général, il doit y avoir un terme entier et parfait » (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 13, § 35, in Bréhier 1962, p. 421). Spinoza admet que la perfection est achèvement, mais il conteste la légitimité humaine lorsqu'il s'agit d'évaluer les œuvres de la nature. En cela, il se rapproche d'Épictète, qui écrit : « Un but n'est pas posé pour qu'on le manque ; de même, il n'y a pas de mal naturel dans le monde » (*Manuel*, 17).

506. L'idée de créatures imparfaites, au sens de laissées inachevées, renvoie à une théorie des fossiles, considérés par une partie des savants comme des esquisses abandonnées par Dieu (notamment par Athanasius Kircher dans *Mundus Subterraneus*…, 1665), avant que Sténon ne rende compte de l'incrustation des fossiles par une théorie de la formation des roches, donnant naissance, avec le concours d'autres savants, à une science appelée géologie (Voir Steno 2012).

507. La distinction entre l'artificiel et le naturel tient une place essentielle dans la philosophie d'Aristote (*Physique*, II, 1, 193a30). Par contraste, Spinoza considère l'homme comme une partie de la nature, que la nature ne cesse d'engendrer. Cela implique que les créations artificielles sont aussi naturelles que n'importe quelle autre chose, engendrées par d'autres modes de la nature. Cette remarque est importante en ceci que Spinoza ne légitime

pas plus le jugement de valeur sur les choses fabriquées par les hommes que sur les autres. Il s'appuie plutôt sur la souveraineté de la nature pour saper les fondements de toute évaluation des choses extérieures à soi, mais aussi de soi-même, en termes de perfection et d'imperfection.

508. Ici apparaît, pour la première fois, la célèbre phrase *Deus seu natura* dont on a fait le slogan de la pensée de Spinoza. Il la répète quelques lignes plus loin, puis dans 4p4d sous la forme *Deus sive natura*. Les deux conjonctions *sive* et *seu* sont synonymes et doivent être comprises au sens d'une explicitation : « Dieu, c'est-à-dire la Nature ». L'identité de Dieu et de la nature était un lieu commun du stoïcisme, qu'on trouve aussi chez Pline le Jeune : « On affirme par là sans doute possible que la force de la nature est la même chose qu'on appelle dieu » (*Histoire naturelle*, II, 5, 27) : voir Proietti 2006. Spinoza peut également avoir lu cette idée chez Joseph del Medigo, qui écrit : « pour cette raison, certains philosophes ont pensé que la nature est Dieu lui-même » (*Abscondita sapientiæ*, 1629, t. II, f. 95r° ; voir Barzilay 1974, p. 204-205 et 276-277). Au reste, cette expression a été reçue comme un slogan militant, antireligieux et (si l'on peut dire) hostile à l'existence de Dieu, mais elle a pour fonction de souligner l'*indifférence* aux mots employés. Sénèque est très clair à propos de Jupiter : « Tous les noms lui conviennent. Voulez-vous l'appeler le destin ? Le nom sera bien choisi : c'est de lui que tout dépend, il renferme en lui toutes les causes des causes. Voulez-vous le nommer la providence ? Vous aurez encore raison ; c'est lui dont la sagesse pourvoit à tous les besoins du monde, en règle l'ordre, en dirige les mouvements. Aimez-vous mieux l'appeler la nature ? Vous ne vous tromperez pas ; car c'est lui qui a donné naissance à tout, et c'est son souffle qui nous anime » (*Questions naturelles*, II, 45). Cet ancrage antique de l'équivalence Dieu/Nature, exagérément considérée comme spécifique à Spinoza, se retrouve encore dans les traités d'éthique néerlandais à travers tout le Moyen Âge (voir Buys 2015). Pour ses enjeux spécifiquement modernes, voir note 530.

509. L'affirmation selon laquelle Dieu n'existe pas en vue d'une fin était largement acceptée au Moyen Âge et souvent considérée comme une conséquence du fait qu'il n'a pas de cause extérieure. Par exemple, Maïmonide écrit : « comme il n'a pas été fait, on ne saurait en chercher le but final » (*Guide*, III, 13). L'argument de Spinoza ici (qu'il n'a pas mobilisé, curieusement, dans 1App) vise donc à emprisonner les tenants du

finalisme dans une contradiction, puisqu'ils affirment simultanément que Dieu n'a pas de but mais qu'il fait tout en vue d'un but. Les philosophes médiévaux contournaient cette difficulté en distinguant entre l'existence de Dieu et la volonté par laquelle il agit. En s'appuyant sur 1p16 (voir p. 99), Spinoza exclut cette solution.

510. Les conceptions de Spinoza sur la perfection et la privation ont clairement un aspect antiscolastique (voir Carriero 2005), et son mépris des causes finales est partagé par de nombreux autres penseurs modernes, opposés à la philosophie scolastique de la nature. En particulier, la réduction des causes finales à un genre de cause efficiente est très semblable à Hobbes, qui écrit : « Une cause finale n'a de sens que pour des choses pourvues de sensibilité et de volonté ; et cela aussi, je prouverai bientôt qu'il s'agit d'une cause efficiente » (*De corpore*, II, 10, 7, Hobbes 1839-1845, vol. 1, p. 117).

511. La réduction psychologique de la cause finale en cause efficiente ressemble à un passage du *Grand commentaire* d'Averroès au livre XII de la *Métaphysique*, qui prend l'exemple du bain de vapeur : « C'est en nous seulement que s'établit une distinction entre ce qui nous meut localement à titre d'agent et ce qui nous meut en tant que fin […]. Prenons un exemple : le ḥammām a deux formes, l'une qui est dans l'âme, l'autre qui est en dehors de l'âme. Que la forme qui est dans l'âme vienne à surgir en nous, aussitôt nous ressentons le désir du ḥammām : <sa forme> nous met en mouvement vers la forme qui existe en dehors de l'âme, autrement dit nous pousse à entrer au ḥammām. Dès lors, la forme du ḥammām est agente du désir et du mouvement en tant qu'elle est dans l'âme, mais elle est fin du mouvement (et non agente) en tant qu'elle est en dehors de l'âme » (comm. 36, en relation avec *Métaphysique*, 1072a26-29, Averroès 1984, p. 217-218 ; la version latine se trouve dans Averroès 1562, vol. 8, f. 318v°).

512. Voir 2def, p. 182, avec la note 155.

513. Dans la tradition scolastique, la norme transcendante qui permet de juger les choses naturelles imparfaites ou défectueuses est précisément la cause finale de l'action qui les a produites. Comme l'écrit Thomas d'Aquin : « Nous ne trouvons le péché [*peccatum*] que dans les choses qui sont en vue d'une fin. La raison en est que le péché n'est pas attribué à quelqu'un lorsqu'il manque un but qui n'est pas le sien. Car on impute un

péché au médecin s'il ne vous guérit pas, mais pas au maçon ou au grammairien. En revanche, nous trouvons le péché dans les choses faites selon l'art, comme lorsqu'un grammairien ne parle pas correctement, et dans les choses faites selon la nature, comme cela est clair pour les naissances monstrueuses [*in partibus monstruosis*]. Par conséquent, il est tout aussi vrai de quelque chose agissant selon la nature que de quelqu'un agissant selon l'art que l'action est en vue d'une fin » (*Summa contra Gentiles*, III, 2 ; Thomas Aquinas 1888-1930, vol. 14 (1926), p. 6). Le rejet par Spinoza de l'idée que la nature puisse « pécher » (lettre 21, *Corr.*, p. 161-162) est en accord celui avec des causes finales de la nature. Voir Carriero 2005.

514. Platon et Aristote observent que la musique peut changer le « caractère » ou la « disposition » de l'auditeur, puisque le son et l'émotion sont l'un et l'autre des mouvements. Cela implique que tous les types de musique ne conviennent pas à tous les types de situations, mais peuvent rétablir l'harmonie perdue (*République*, livre III, 242c, 398b, livre VII, 530d, livre X, 616). Dans le TTP, Spinoza tire de la Bible l'exemple de Saül, qui demande à écouter de la harpe pour soigner sa mélancolie (voir TTP, I, 24, *Œuvres* III, p. 101). Ce type de raisonnement était populaire au XVIIe siècle : Robert Burton, dans son *Anatomy of Melancholy* (1621), consacre une section entière à « la musique comme remède », mais il affirme aussi que dans certains cas, la musique peut « rendre folles les personnes mélancoliques » (en particulier celles qu'un morceau obsède), quoique la plupart fassent l'expérience d'une « mélancolie agréable » (Burton 2000, partie II, sect. II, memb. VI, sous-sect. III). Le problème du présent exemple est que Spinoza ne distingue pas entre différents types de musique, qui pourraient correspondre, dans une certaine mesure, à des affects différents. On sait qu'un morceau dans une tonalité mineure et d'un tempo lent est perçu comme triste ou mélancolique, et un morceau rapide dans une tonalité majeure, comme joyeux ou entraînant. Dans les quelques lignes qu'il consacre à la musique, Lodewijk Meyer propose qu'on y recoure au théâtre entre les actes d'une pièce afin de divertir le public, en particulier lorsque les spectateurs sont encore troublés d'avoir vu une scène triste ; alors, la musique peut les apaiser tout en les faisant patienter pour la scène suivante, le temps nécessaire pour préparer la scène, changer le décor, etc. (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 204). Au reste, rien n'indique que Spinoza pense exclusivement à une posture

d'auditeur, car presque toutes les personnes instruites de cette période savent jouer d'un instrument de musique (voir ill. 16, p. 448). Bouwmeester jouait probablement du violon, et plusieurs de ses proches étaient fabricants d'instruments. Van den Enden possédait des clavecins et la musique faisait probablement partie de l'enseignement qu'il proposait. Lodewijk Meyer lui-même semble avoir été flûtiste ; il était si proche du grand compositeur Jacob Van Eyck (1590-1657) que l'on pense que la pièce *Der Fluyten Lust-hof* a été écrite pour lui ; il a écrit un poème sur la mort de Van Eyck (Van Baak Griffioen, 1991). De plus, le compositeur allemand Pieter Meyer a dédié trois duos de flûte à Lodewijk Meyer (sans qu'ils aient de lien de parenté connu).

515. Malgré la ressemblance des mots, cette phrase ne comporte aucune allusion, comme on l'a parfois proposé, à la fausse autobiographie d'Uriel Da Costa connue sous le titre *Exemplar humanæ vitæ* (titre qui fait écho à Horace, *Art poétique*, v. 317-318), dont les travaux de Proietti (Da Costa 2017, p. 247-252) ont démontré l'inauthenticité. Spinoza ici pense plutôt à l'image stoïcienne du sage, sur laquelle il va proposer des variations.

516. Cette phrase témoigne d'un spectaculaire changement dans la manière dont Spinoza lit les récits de métamorphoses (voir 1p8s2 et note 27, p. 60-61). À l'évidence, ses nombreux amis poètes et dramaturges (Bouwmeester, Van Bronckhorst, De Vallan, Meyer, Van den Enden) lui ont fait admettre que personne n'était assez naïf pour adhérer littéralement aux exemples cités dans 1p8s2, encore moins par l'intellect. Ici, les natures sont clairement incompatibles entre elles : homme, cheval, insecte, ne peuvent pas s'engendrer les uns les autres, d'autant que l'idée de « génération spontanée » – selon laquelle les insectes naîtraient directement à partir du crottin ou de toute autre matière en putréfaction – a été démontrée comme fausse par les entomologistes Jan Swammerdam et Marcello Malpighi. Or, malgré cette incompatibilité, Spinoza admet que le récit du passage de l'une à l'autre peut exprimer une puissance que l'on « conçoit » augmentée ou diminuée – ce qui montre que l'intellect est capable de *comprendre* la pertinence même des récits fantaisistes ou des associations poétiques. Cela est d'autant plus clair que les entomologistes ont démontré que des transformations spectaculaires réelles dans la nature pouvaient correspondre à l'évolution d'un seul et même vivant passant d'une forme à l'autre (voir ill. 16, p. 448).

Définitions

1. Par **bon**, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile[517].

2. Par **mauvais** au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de détenir un bien quelconque[518].

À ce propos, voir la fin de la précédente préface.

3. Les choses singulières, je les appelle **contingentes** en tant que, portant attention à leur seule essence, nous n'y trouvons rien qui pose nécessairement leur existence, ni qui l'exclue nécessairement.

4. Ces mêmes choses singulières, je les appelle **possibles** en tant que, portant attention aux causes qui les produisent, nous ne savons pas si elles sont déterminées à les produire[519].

Explication[520]. Dans le scolie 1 de la proposition 33 de la première partie, je n'ai fait aucune différence entre possible et contingent parce que, là, il n'était pas besoin de les distinguer précisément.

5. Par affects **contraires**, j'entendrai dans la suite ceux qui entraînent l'homme dans des directions différentes, même s'ils sont du même genre, comme la gourmandise et l'avarice qui sont des espèces d'amour, mais sont contraires par accident.

6. Ce que j'entends par **affect envers une chose future**, **présente** et **passée**, je l'ai expliqué dans les scolies 1 et 2 de la proposition 18 de la troisième partie, qu'on ira voir.

Explication[521]. C'est ici surtout qu'il faut remarquer que nous pouvons imaginer distinctement une distance de temps, tout comme de lieu, seulement jusqu'à une certaine limite ; c'est-à-dire que nous avons l'habitude d'imaginer tous les objets qui sont distants de nous de plus de 200 pieds, ou dont la distance avec le lieu où nous sommes dépasse celle que nous imaginons distinctement, à égale distance de nous et comme s'ils étaient tous sur le même plan. C'est la même chose pour les objets dont nous imaginons le temps d'existence éloigné du présent par un intervalle plus long que celui que nous avons l'habitude d'imaginer distinctement : nous les imaginons tous à égale distance du présent, et nous les rapportons tous, en quelque sorte, à un même moment du temps[522].

7. Par **fin** à cause de quoi nous faisons quelque chose, j'entends une aspiration [523].

8. Par **vertu** et **puissance**, j'entends la même chose, c'est-à-dire (*par la proposition 7, partie 3*) que la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature.

Axiome

Il n'y a aucune chose singulière dans la nature des choses sans qu'il y en ait une autre, plus puissante et plus forte. Et étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante et plus forte par laquelle elle peut être détruite [524].

*

517. Ayant indiqué que bon et mauvais sont des qualités extrinsèques (1App[15], p. 169) qui expriment principalement la disposition de notre corps (2p16, p. 239), et ayant fourni une définition du corps distincte de l'image que nous en avons par les sens, Spinoza peut introduire ici un nouveau sens de ce qu'est « être bon » ; grâce aux éléments qui précèdent, cette définition peut faire l'impasse sur ce que les uns et les autres considèrent comme « bon », et proposer une définition marquée par la « certitude » (*certo*) de ce qui nous est « utile ». Cette définition du « bon » en termes d'utilité révèle, selon certains commentateurs, l'influence de Maïmonide, rompant avec la définition traditionnelle du bien par Aristote comme « ce vers quoi tend le choix » (*Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a3). Maïmonide propose de définir le terme « bon » [*tob*] en référence à « ce qui est conforme à notre but », (*Guide*, III, 30 ; voir aussi *Guide*, II, 30) : voir Harvey 1981, p. 158. Cette thèse s'inscrit néanmoins dans un cadre général téléologique que Spinoza rejette. Par ailleurs, Pieter De la Court (1618-1685), important théoricien de la République néerlandaise et du libre-échange, a placé la notion d'« intérêt », entendu comme poursuite individuelle du bien-être, au cœur d'une théorie républicaine libérale extrêmement influente (*Interest van Holland*, 1662). selon lui, qui cite explicitement Hobbes (*Du citoyen*), les humains sont principalement animés par le besoin de se préserver, ce qui implique, selon ses propres termes, que « l'amour de soi est la véritable source de toutes les actions humaines, bonnes ou mauvaises » de sorte qu'ils jugent les choses « à leur propre avantage et sécurité » (*Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal*, De la Court 1661, p. 14 et 16). Koerbagh, lui, écrit qu'« un acte est plus ou moins bon, c'est-à-dire, pour parler proprement, plus ou moins utile qu'un autre » (*Een Ligt…*, Koerbagh 2011, p. 208-209).

518. Dans l'esthétique théâtrale de Lodewijk Meyer, le bien et le mal ne sont que des espèces « d'avantages et de désavantages », car « il n'y a pas d'autre bien que l'avantage, et il n'y a pas d'autre mal que le désavantage, et en vérité rien ne doit être pris [pour bon ou mauvais], que cela soit honnête ou malhonnête, agréable ou désagréable, car la vraie vertu n'est rien d'autre qu'une volonté assidue de rechercher constamment son véritable avantage ». Le bien et le mal sont donc des concepts psychologiques et relatifs. « En parlant ainsi du bien et du mal, dit Meyer,

nous n'entendons pas qu'une chose doive réellement être bonne ou mauvaise pour susciter tel ou tel affect, nous voulons dire qu'il suffit qu'elle apparaisse comme telle ; ainsi, [ce qui engendre l'affect n'est] pas la vérité de la cause, mais la notion du bien et du mal d'un mouvement inhabituel [...]. Et il n'importe pas que cette notion soit vraie, mais seulement qu'elle soit apparente. Et nous avons dit qu'il s'agit d'un concept de bien et de mal, qui sont deux aspects différents, opposés l'un à l'autre, et par conséquent produisent également deux types d'affects différents : le bien donne de la joie, le mal, de la tristesse » (*Naauwkeurig onderwijs*..., Nil Volentibus Arduum 1989, p. 234-235). Ce relativisme permet aux membres de NVA de développer une évaluation dynamique de l'art et de ses usages. Leurs approches diffèrent souvent de celle de Spinoza, mais aussi entre elles. Sur Meyer et les affects, voir encore Steenbakkers, 1994, p. 103-128.

519. Chez Hobbes, qui défend un déterminisme strict, le terme « contingent » concerne exclusivement les événements futurs, et le terme « possible » les événements passés. En travaillant le verbe latin *contingere* (advenir), il écrit : « Nous disons, par conséquent, que toutes les choses qui adviennent [*contingunt*], adviennent par des causes nécessaires [...], mais elles sont appelées « contingentes » en relation avec d'autres événements dont elles ne dépendent pas. Par exemple, la pluie qui existera demain sera nécessairement produite (par des causes nécessaires, donc) ; mais nous pensons et disons que cela arrive par hasard [*contingere... fortuito*], parce que nous ne voyons pas encore ces causes, qui existent dès maintenant. Car les hommes disent communément que quelque chose est « fortuit » ou « contingent » quand ils n'en voient pas la cause nécessaire ; et ils ont l'habitude de parler des choses du passé de la même manière, quand ils disent qu'il est possible que quelque chose se soit produit, s'ils ne savent pas si cela s'est produit » (*De corpore*, I, 10, 5 ; Hobbes 1839-1845, vol. 1, p. 115-116).

520. Cette indication de structure manque dans le manuscrit V, les OP et les NS. Nous l'ajoutons afin qu'on puisse se référer à ce paragraphe sous l'indication 4d4e.

521. Voir note précédente.

522. Spinoza applique ici à n'importe quel objet de l'espace ses observations sur la distance imaginaire du soleil (voir 2p35s, p. 277, et la

note 236), et les applique également au temps. Il reprend encore l'exemple dans 4p1s, p. 576. Comme sa bibliothèque et ses lettres en témoignent, Spinoza s'intéressait activement à l'optique et à l'astronomie ; il aurait même écrit un livret sur l'arc-en-ciel (Préfaces aux OP et NS, § 9, Jellesz et Meyer 2017, p. 33). Ses recherches en optique – utiles aussi bien pour les microscopes que pour les télescopes – l'ont donc sensibilisé aux effets de seuils, très évidents lorsqu'on manipule des lentilles. Selon l'angle de vue et la position du point de fuite, les choses se brouillent ou se précisent.

523. Cette définition est l'aboutissement du raisonnement causal de la préface : les buts que nous nous proposons d'atteindre dans l'avenir (ce que la tradition aristotélicienne appelle les causes finales) sont les projections imaginaires de désirs actuels présents. En mobilisant le concept d'aspiration plutôt que celui de désir, Spinoza suggère que cette projection n'est pas nécessairement consciente, encore moins contrôlée.

524. Cet axiome est une récriture, en termes métaphysiques, d'une propriété des corps selon la physique mécanique. En 1663, Spinoza écrivait : « nous ne pouvons jamais concevoir un mouvement si rapide que nous n'en concevions en même temps un plus rapide » (PPC, 2p6s, *Œuvres* I-2, p. 292). Ainsi, l'opposition des choses n'est plus conçue sur le modèle de la négation logique (comme souvent dans les parties 2 et 3), mais dans les termes d'un rapport de forces, à partir d'un modèle cinématique, qui n'exclut pas l'harmonisation progressive des contraires.

Proposition 1 [525]

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 dans la seule privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates (*par la proposition 35, partie 2*), lesquelles n'ont rien de positif par quoi on les dit fausses (*par la proposition 33, partie 2*). Au contraire, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (*par la proposition 32, partie 2*). Donc, si ce qu'une idée fausse a de positif était supprimé par la présence du vrai, en tant que vrai, une idée vraie serait alors supprimée par elle-même, ce qui est absurde (*par la proposition 4, partie 3*). Donc, rien de ce qu'une idée, etc. C. Q. F. D.

Scolie

On comprend plus clairement cette proposition à partir du corollaire 2 de la proposition 16 de la partie 2. Car une imagination est une idée qui indique la constitution présente du corps humain plutôt que la nature d'un corps extérieur, bien sûr pas distinctement, mais confusément. De là vient qu'on dit que l'esprit se trompe. Par exemple, lorsque nous fixons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ 200 pieds, en quoi nous nous trompons aussi longtemps que nous ignorons sa vraie distance [526]. Mais une fois qu'on la connaît, l'erreur est supprimée, bien sûr, mais pas l'imagination, c'est-à-dire l'idée du soleil qui explique sa nature seulement en tant que le corps en est affecté ; et partant de là, même si nous connaissons sa vraie distance, nous n'imaginerons pas moins qu'il est tout près de nous. Car, comme nous l'avons dit dans le scolie de la proposition 35 de la partie 2, si nous n'imaginons pas le soleil si proche, ce n'est pas que nous ignorons sa vraie distance, mais parce que l'esprit conçoit la grandeur du soleil en tant que le corps en est affecté. De même, lorsque les rayons du soleil tombent sur la surface de l'eau et sont réfléchis vers nos yeux, nous l'imaginons comme s'il était dans l'eau, même si nous connaissons son véritable emplacement [527]. Et c'est la même chose

pour toutes les autres imaginations par lesquelles l'esprit se trompe. Soit qu'elles indiquent la constitution naturelle du corps, soit qu'elles montrent que sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, elles ne sont pas contraires au vrai ; et elles ne s'évanouissent pas du fait de sa présence. Bien sûr, lorsque nous avons peur de quelque mal à tort, il arrive que la peur s'évanouisse au moment où l'on vient nous annoncer la vérité ; mais il arrive aussi, à l'inverse, lorsque nous avons peur d'un mal qui doit arriver en toute certitude, que la peur s'évanouisse aussi bien à l'audition d'une nouvelle fausse [528]. Et partant, ce n'est pas la présence du vrai, en tant que vrai, qui fait s'évanouir les imaginations ; mais c'est parce qu'il en arrive d'autres, plus fortes que les premières, qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginons, comme nous l'avons montré dans la proposition 17 de la partie 2.

525. **Structure.** Dans les propositions 4p1 à 4p8, le texte présente une série de conversions conceptuelles qui font basculer l'éthique vers une théorie générale des rapports de forces. Les oppositions entre le vrai et le faux (4p1 et 4p8), l'action et la passion (4p2), le propre et l'extérieur (4p3), l'essence et le changement (4p4), sont traduites et réinterprétées en termes de conflit entre des forces opposées, parfois même complémentaires et inversement proportionnelles les unes aux autres. Cela permet de mettre en place les règles d'un conflit universel entre des forces, dont la raison permet de découvrir la logique.

526. Spinoza a déjà employé cet exemple (voir note 236). Cet intérêt spécifique pour le soleil s'explique peut-être par un ouvrage présent dans sa bibliothèque, parmi de nombreux livres d'astronomie et d'optique (Longomontanus, Keppler, Gregorius, Sacro Bosco, Metius, Lansberg…) : *Refractiones cœlestes sive solis elliptici phænomenon illustratum* (Ingolstadt, 1617) du jésuite Christoph Scheiner (1575-1650). En 1611, Scheiner avait pu observer des taches sur le soleil ; il avait publié cette découverte sous le titre *Les Lettres d'Apelle*, dont les trois premières furent publiées à Augsburg le 5 janvier 1612 grâce au soutien du banquier Mark Welser (1558-1614). On y trouvait les éléments d'une controverse qui allait opposer Scheiner et Galileo Galilei. Celui-ci répondit aux *Lettres d'Apelle* par des *Lettres sur les taches solaires* (1613), publiées à Rome par l'Accademia dei Lincei sous le titre *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (Galileo et Scheiner 2010 ; Shea 1970). Dans cet ouvrage, Galilée donne les premières versions du principe d'inertie et de la distinction entre qualités primaires et secondaires (voir Buyse 2015). Spinoza a donc pu suivre les débats autour des observations du soleil à travers les travaux de Scheiner et de Galilée, dont les remarques inspirent son épistémologie.

527. Cet exemple d'illusion semble plus trivial que le précédent, mais il est couramment utilisé en un sens métaphorique. Léon l'Hébreu écrit : « ceci est comme voir le corps lumineux du soleil en l'eau […] du fait que la faible vue ne soutient pas de le voir et regarder directement » (*Dialogues d'amour*, III, 193, Léon l'Hébreu 2006, p. 360). De plus, les artistes néerlandais contemporains de Spinoza, comme Pieter Claesz ou Willem Claesz Heda, célèbres pour leurs *banketjes* (peintures de table), aiment

montrer leur virtuosité par des jeux de reflets où la lumière se reflète dans l'eau – sans parler des nombreux effets d'optique et de trompe-l'œil dans les peintures de Rembrandt ou les natures mortes de Samuel Van Hoogstraten ou de Cornelis Norbertus Gysbrechts.

528. Ce que Spinoza décrit ici devait être un sentiment très courant chez de nombreux marchands dépendant de la navigation. Pour minimiser les risques auxquels ils étaient exposés (voir notes 390, 391 et 728), il existait trois stratégies. 1. La plupart évitaient d'investir trop d'argent dans un navire et travaillaient en groupe. Ils s'engageaient dans des entreprises temporaires de sorte qu'un navire (ou son fret) appartenait à dix ou vingt marchands. De cette façon, lorsqu'un navire était perdu, chaque associé ne perdait que sa part et, la plupart du temps, pouvait rétablir ses comptes avec celles qu'il avait dans d'autres navires. 2. Un système d'« options », de « réclamations » et de « titres de propriété » permettait de vendre une partie des marchandises avant leur arrivée. Dans ce cas, le risque était pris en charge par le propriétaire des « options ». 3. Il existait des assureurs, mais comme les risques étaient très importants, ces assurances étaient très coûteuses. En 1629, il fallait payer 10 % de la valeur du fret pour les transports vers Marseille, Livourne ou Gênes, 13 % pour Venise et 16 % pour le Levant (voir Van Dillen 1970, p. 84). En raison de ces taux élevés, de nombreux commerçants n'assuraient pas leur fret et ne pouvaient qu'espérer que tout irait au mieux. Seuls les marchands les plus riches pouvaient facilement répartir les risques en investissant dans de nombreux navires et en faisant d'autres opérations commerciales. Les plus modestes (comme l'était le père du philosophe, Michael de Spinoza) étaient extrêmement exposés aux hésitations décrites ici. Voir aussi ill. 26, p. 792.

Proposition 2

Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut pas se concevoir par soi sans les autres.

Démonstration

On dit que nous pâtissons lorsque naît en nous quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle (*par la définition 2, partie 3*), c'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être déduit des seules lois de notre nature (*par la définition 1, partie 3*). Donc, nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut pas se concevoir par soi sans les autres. C. Q. F. D.

Proposition 3

La force par laquelle l'homme persévère à exister est limitée, et elle est surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures.

DÉMONSTRATION

Cela est évident à partir de l'axiome ci-dessus. Car, étant donné un homme, il y a quelque chose d'autre, disons A, de plus puissant que lui, et étant donné A, il y a ensuite quelque chose de plus puissant que A, disons B, et ainsi à l'infini. Et par suite, la puissance de l'homme est limitée par la puissance d'une autre chose, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment[529]. C. Q. F. D.

NOTES

529. Cette proposition et sa démonstration mettent en place un rapport de force entre l'effort de chacun et les causes extérieures, ce qui va permettre de redéfinir la différence entre action et passion. Mais elles impliquent aussi qu'aucune chose n'est finie par elle-même (comme cela est clair depuis 1def2), donc qu'on ne peut pas déterminer de limite *a priori* à la force d'exister ni à la puissance de penser d'un être humain. Ce point est un élément important pour comprendre le principe d'intelligibilité des affects et de tous les phénomènes de la nature qui sous-tend le rationalisme de Spinoza (dont on trouve des variantes chez de nombreux philosophes modernes). À Henry Oldenburg insistant sur « les limites d'une intelligence finie et contrainte dans des bornes précises » (lettre 74, § 2, *Corr.*, p. 364), Spinoza répond en affirmant l'impossibilité de déterminer ces limites et donc celles de l'intelligibilité de la nature : « Je reconnais comme vous la faiblesse humaine. Mais permettez-moi de vous répondre par une question : Est-ce que nous autres, petits hommes, avons une telle connaissance de la nature que nous puissions déterminer jusqu'où s'étend sa force et sa puissance, et quelles sont les choses qui surpassent sa force ? Personne ne peut présumer de cela sans arrogance ! » (lettre 75, § 7, *Corr.*, p. 368). Cette indétermination des limites de la puissance de l'esprit en détermine l'extensibilité théorique à perte de vue.

Proposition 4

Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la nature, ni qu'il puisse éviter de pâtir d'autres changements que ceux que l'on peut comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.

DÉMONSTRATION

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[530] (*par le corollaire de la proposition 24, partie 1*), non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'on peut l'expliquer par l'essence humaine actuelle (*par la proposition 7, partie 3*). C'est pourquoi la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu, c'est-à-dire de la nature, autrement dit de son essence (*par la proposition 34, partie 1*). Ce qui était le premier point.

Ensuite, s'il pouvait se faire que l'homme puisse ne pas pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme lui-même, il s'ensuivrait qu'il ne pourrait pas mourir ; au contraire, il existerait toujours nécessairement (*par les propositions 4 et 6, partie 3*). Et cela devrait suivre d'une cause dont la puissance est finie ou infinie, à savoir soit de la seule puissance de l'homme, qui vraiment, aurait le pouvoir d'éloigner de lui tous les autres changements qui pourraient naître de causes extérieures, soit de la puissance infinie de la nature, par laquelle toutes les choses singulières seraient dirigées de sorte que l'homme puisse ne pas pâtir d'autres changements que ceux qui servent à sa conservation. Or la première hypothèse est absurde (*par la proposition précédente, dont la démonstration est universelle et peut s'appliquer à toutes les choses singulières*). Donc, s'il pouvait se faire que l'homme puisse ne pas pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme lui-même, et par conséquent (*comme nous venons de le montrer*) s'il existait nécessairement toujours, cela devrait suivre de la puissance infinie de Dieu. Par conséquent, on devrait déduire de la nécessité de la nature divine, en tant qu'on la considère comme affectée de l'idée d'un homme, l'ordre de la nature

entière, en tant qu'on la conçoit sous les attributs de l'étendue et de la pensée (*par la proposition 16, partie 1*) ; et par conséquent, il suivrait que l'homme serait infini (*par la proposition 21, partie 1*), ce qui est absurde (*par la première partie de cette démonstration*). C'est pourquoi il ne peut pas se faire que l'homme puisse éviter de pâtir d'autres changements que ceux dont il est la cause adéquate. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'homme est nécessairement toujours exposé aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la nature et y obéit, et qu'il s'y accommode[531] autant que l'exige la nature des choses.

530. L'expression « Dieu ou la nature » (voir note 508) a des connotations antiquisantes qui semblent au XVIIe siècle plutôt rétrogrades qu'innovantes. Elle s'oppose au mécanisme qui avait fait écrire à Descartes : « par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais [...] je me sers de ce mot pour signifier la matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée » (*Le Monde*, AT XI 37). Dans un vocabulaire plus radical encore, Regius intitule « De la machine, ou structure du monde visible » le livre II de sa *Philosophie naturelle* (en latin, 1661). Spinoza se démarque de ces conceptions mécanistes de la nature, mais le présent passage ne doit pas pour autant être compris comme une identification littérale entre la puissance divine de se maintenir dans l'existence et la nature entendue comme somme des choses existantes (voir note 44). Voilà pourquoi Spinoza est toujours scandalisé lorsqu'on veut l'embrigader dans la « déplorable cause des déistes » (lettre 43, § 2, *Corr.*, p. 257), car la réduction du concept « Dieu » à la « machine » du monde témoigne d'une mauvaise compréhension de l'existence seulement *modale* de l'univers. Il écrit sans ambiguïté le 1er décembre 1675 : « ceux qui pensent <toujours> que le TTP s'appuie sur l'unité de Dieu et de la nature (par où ils entendent une certaine masse, autrement dit de la matière corporelle) se trompent totalement » (lettre 73, § 2, *Corr.*, p. 361). De la même manière, Adriaan Koerbagh n'hésite pas à identifier « la nature » avec « le tout du tout » (*natuur, dat is het geheel al*), ce qu'il rend ensuite équivalent à Dieu. Il écrit : « Car il n'y a qu'un seul Être, tout compris, essence ou nature, de sorte que toute compréhension et toute sagesse est amplement comprise dans la science naturelle, et que toutes les autres sciences ne sont que des catégories de la science de la nature » (*Een Ligt*..., Koerbagh 2011, p. 474-475, note d). Néanmoins, même chez Koerbagh, cette équivalence est orientée par un enjeu épistémologique : il s'agit d'affirmer que les sciences naturelles sont une forme de théologie, et que l'étude des textes sacrés et des traditions religieuses est seulement littéraire. En somme, l'équivalence de Dieu et de la nature n'a jamais un sens purement métaphysique ; ici, l'enjeu est explicitement moral, il s'agit d'inciter chaque individu à reconnaître sa

place non tant face à (un) « Dieu », que dans un ensemble articulé et déterminé (« nature »).

531. Le verbe *accommodare* fait son apparition ici pour la première fois. Il doit peut-être quelque chose à l'expérience de la synchronisation des pendules de Huygens (voir note 353).

Proposition 5

La force et la croissance d'une passion quelconque et sa persévérance à exister ne sont pas définies par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer à exister, mais par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre.

DÉMONSTRATION

L'essence d'une passion ne peut pas s'expliquer par notre seule essence (*par les définitions 1 et 2, partie 3*), c'est-à-dire que la puissance d'une passion ne peut pas se définir par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans notre être (*par la proposition 7, partie 3*), mais doit nécessairement se définir par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre (*comme il a été montré par la proposition 16, partie 2*). C. Q. F. D.

Proposition 6

La force d'une passion ou affect quelconque peut surpasser les autres actions de l'homme, ou sa puissance, de sorte que l'affect adhère à l'homme obstinément.



Illustration 18 : Dominicus van der Stichel, *Aran en Titus*, Amsterdam, Aeltje Verwou, 1641.

Saluée par Van Baerle et par Huygens, la représentation d'*Aran en Titus* de Jan Vos en 1641 joue sur les sensations et les effets spéciaux : têtes décapitées au premier plan, incendie, actes de violence sur scène – pas moins de onze morts en tout. Meyer, Spinoza et leurs amis de Nil Volentibus Arduum

s'opposent ardemment à cette esthétique et lui opposent une représentation plus intellectuelle des passions. Voir surtout les notes 292, 409, 414, 483 et 552.

Démonstration

La force et la croissance d'une passion quelconque et sa persévérance à exister se définissent par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre (*par la proposition précédente*) ; et partant de là (*par la proposition 3*), elles peuvent surpasser la puissance de l'homme, etc. C. Q. F. D.

Proposition 7

Un affect ne peut être ni contrarié, ni supprimé, sinon par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier [532].

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'avant (*par la définition générale des affects qu'on trouve à la fin de la troisième partie*). Donc, lorsque l'esprit est aux prises avec un affect quelconque, le corps est en même temps affecté d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée. De plus, c'est de sa cause que cette affection du corps reçoit la force de persévérer dans son être (*par la proposition 5*), et par suite, elle ne peut être contrariée ni supprimée que par une cause corporelle (*par la proposition 6, partie 2*) qui affecte le corps d'une affection contraire à elle (*par la proposition 5, partie 3*) et plus forte qu'elle (*par l'axiome ci-dessus*). Et partant, l'esprit sera affecté de l'idée d'une affection plus forte et contraire à la première (*par la proposition 12, partie 2*), c'est-à-dire que l'esprit sera affecté d'un affect plus fort et contraire au premier (*par la définition générale des affects*), lequel, bien sûr, exclura ou supprimera l'existence du premier. Et par suite, un affect ne peut être ni supprimé, ni contrarié, sinon 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 contrarié, ni supprimé, sinon par l'idée d'une affection du corps contraire à l'affection dont nous pâtissons, et plus forte qu'elle. Car un affect dont nous pâtissons ne peut être contrarié ni supprimé, sinon par un affect plus fort que lui et contraire à lui (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire (*par la définition générale des affects*) par l'idée d'une affection du corps plus forte, et contraire à l'affection dont nous pâtissons.

532. L'idée que les passions humaines ne sont bornées que par d'autres passions contribue, selon Hobbes, à expliquer comment se noue le contrat social. En effet, Hobbes considère que c'est principalement la peur (du châtiment) qui bride les désirs d'un individu et le contraint à tenir ses engagements. « La force des paroles [...]étant trop faible pour contraindre les humains à exécuter leurs conventions, il n'existe dans la nature humaine que deux secours imaginables pour la renforcer. Ce sont, ou bien la peur des conséquences du fait de n'avoir pas tenu parole, ou bien une gloire ou fierté (*Glory or Pride*) de montrer qu'on n'a pas besoin de ne pas la tenir. Cette dernière est une forme de générosité, c'est-à-dire de noblesse (en latin *generositas*) que l'on trouve trop rarement pour pouvoir compter dessus [...] [de sorte que] la passion sur laquelle on peut compter est la peur » (*Léviathan*, XIV 31, Hobbes 1651, p. 70 ; Hobbes 2000, p. 245). Voir aussi *Du citoyen*, V. 4. La formulation de ce principe par Spinoza permet d'établir comment une passion peut être contrariée non seulement par une autre passion, mais surtout par des affects actifs, à savoir par le courage (*animositas*), la générosité et leurs sous-espèces (voir IIIp59s et IIIDA48e, p. 499 et 549).

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 bon ou mauvais ce qui profite ou fait obstacle à la conservation de notre être (*par les définitions 1 et 2*), c'est-à-dire ce qui augmente ou diminue, aide ou contrarie notre puissance d'agir (*par la proposition 7, partie 3*). C'est pourquoi, en tant que nous percevons qu'une chose nous affecte de joie ou de tristesse, nous l'appelons bonne ou mauvaise (*par les définitions de la joie et de la tristesse, à voir dans le scolie de la proposition 11, partie 3*). Et partant, la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'idée de joie ou de tristesse qui suit nécessairement de cet affect de joie ou de tristesse [533] (*par la proposition 22, partie 2*). Or, cette idée est unie à l'affect selon le même mode que l'esprit est uni au corps (*par la proposition 21, partie 2*) ; c'est-à-dire (*comme il a été montré dans le scolie de la même proposition*) que cette idée ne se distingue en réalité de l'affect lui-même, autrement dit (*par la définition générale des affects*) de l'idée de l'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 conscients. C. Q. F. D.

*

533. Adriaan Koerbagh développe une idée similaire qui le mène à mettre en valeur un aspect différent. En effet, ayant établi qu'une chose ne peut pas être appelée mauvaise du seul fait qu'on peut en abuser, il conclut : « La raison pour laquelle une telle déduction n'est pas valide, c'est qu'une chose dont on peut abuser peut aussi être utilisée avec un peu ou beaucoup de jugement, en tirant de petits ou de grands avantages, par lesquels nous trouvons plus ou moins de vertu dans l'acte » (*Een Ligt*…, Koerbagh 2011, p. 214-215). L'argument repose sur l'idée que la « vertu dans l'acte » est un effet de la quantité de jugement présente dans sa cause. Dans la section suivante, il développe cette idée en affirmant qu'une pensée ne peut causer aucun mal par elle-même, sauf à la personne qui l'a ; ainsi, quand on pense à quelqu'un en bien ou en mal, cela n'affecte pas directement la personne, mais les pensées inspirées par la haine, la cupidité, la luxure, etc., font du mal à l'individu lui-même, car cela signifie que « l'on torture constamment son propre cœur » qui reste par conséquent dans un état d'« agitation » (*ibid*., p. 216-217). Fait intéressant, Koerbagh termine ce passage en remarquant qu'il faudrait un livre entier pour discuter du bien et du mal dans les actions humaines. De fait, alors que Spinoza distingue le mal dans les idées et dans les actes, Koerbagh distingue trois niveaux auxquels on peut parler du bien et du mal : les pensées, les mots et les actes.

Proposition 9[534]

Un affect, dont nous imaginons que la cause est ici en notre présence, est plus fort que si nous imaginions que cette cause n'est pas présente.

Démonstration

Une imagination est une idée par laquelle l'esprit contemple une chose comme présente (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 17, partie 2*), et qui pourtant indique la constitution du corps humain plus que la nature de la chose extérieure (*par le corollaire 2 de la proposition 16, partie 2*). Un affect (*par la définition générale des affects*) est donc une imagination, en tant qu'il indique la constitution du corps. Or une imagination est plus intense, aussi longtemps que nous n'imaginons rien qui exclut l'existence présente de la chose extérieure (*par la proposition 17, partie 2)*. Donc un affect aussi, dont nous imaginons que la cause nous est ici présente, est plus intense ou plus fort que si nous imaginions que cette cause n'est pas présente. C. Q. F. D.

Scolie

Lorsque j'ai dit plus haut, dans la proposition 18 de la troisième partie, que, par l'image d'une chose future ou passée, nous sommes affectés du même affect que si la chose que nous imaginons était présente, j'ai averti explicitement que cela est vrai en tant que nous portons attention seulement à l'image de cette chose. En effet, sa nature est la même, que nous l'ayons imaginée ou pas ; mais je n'ai pas nié qu'elle ne devienne plus faible, quand nous contemplons d'autres choses comme présentes qui excluent l'existence présente de la chose future : et je n'ai pas voulu le faire observer, parce que c'est dans cette partie-ci que j'avais résolu de traiter des forces des affects[535].

Corollaire

L'image d'une chose future ou passée, c'est-à-dire d'une chose que nous contemplons en relation à un temps futur ou passé, à l'exclusion du présent, est plus faible, toutes choses égales par ailleurs, que l'image d'une chose

présente ; et par conséquent, un affect pour une chose future ou passée, toutes choses égales par ailleurs, sera plus atténué [536] qu'un affect pour une chose présente.

NOTES

534. **Structure.** Les propositions 4p9 à 4p13 mettent en place les principes qui rendent un affect plus fort qu'un autre : la présence (4p9), l'imminence (4p10), la nécessité (4p11), l'absence de démenti (4p12-13). Il s'agit de propriétés déduites de la nature des affects, qui permettent de comprendre pourquoi nous sommes régulièrement submergés par nos émotions, et comment apprendre à les faire jouer les unes contre les autres.

535. L'affirmation selon laquelle le même affect peut être ressenti aussi bien envers un objet passé ou futur qu'avec un objet présent est l'un des aspects les plus novateurs de la théorie des affects proposée par Spinoza. Descartes et Hobbes, fidèles à une longue tradition, considèrent que seul le désir est tourné vers les objets futurs, tandis que les passions (joie ou tristesse, amour ou haine) concernent des objets présents ou passés (PA, art. 57, 61 ; *Léviathan*, VI 3). Le point de vue de Spinoza, qui exige que la raison conçoive les choses sans tenir compte du temps, lui permet de traiter nos affects envers le passé, le présent et le futur comme différents seulement en degré (autrement dit, en force) plutôt qu'en nature.

536. Les termes comparatifs « plus intense » ou « plus atténué » (*intensior* et *debilior*) fonctionnent comme une paire conceptuelle qui permet de décrire les forces relatives des affects. Par là, Spinoza substitue à la notion trop uniforme de « puissance », que l'esprit « imagine » et « affirme » varier en plus ou en moins (voir 3DGA), des forces plurielles (en latin, *vires*, selon le titre de cette partie) qui se définissent exclusivement les unes par rapport aux autres. Dans ce contexte, l'intensité pourrait se définir comme la manière dont l'esprit imagine la force d'un affect. Il s'agit d'une innovation que l'on ne trouve ni chez Descartes, ni chez Hobbes ; néanmoins, s'il n'utilise pas le terme, Hobbes compare la sensation à la lumière, et observe que « l'imagination du passé s'obscurcit et devient faible, comme la voix humaine est affaiblie au milieu des bruits de la journée » (*Léviathan*, I 2, Hobbes 2000, p. 77).

Proposition 10

Envers une chose future que nous imaginons comme imminente, nous sommes plus intensément affectés que si nous imaginions son temps d'existence plus éloigné du présent ; et par le souvenir d'une chose que nous imaginons s'être passée récemment, nous sommes aussi affectés plus intensément que si nous l'imaginions passée depuis longtemps.

Démonstration

En effet, en tant que nous imaginons qu'une chose est imminente, ou qu'elle s'est passée récemment, nous imaginons par là même quelque chose qui exclut moins la présence de la chose que si nous imaginions le temps de son existence future plus éloigné du présent, ou que si elle s'était passée il y a longtemps (*comme cela va de soi*) ; et partant de là (*par la proposition précédente*) nous serons d'autant plus intensément affectés envers elle. C. Q. F. D.

Scolie

De la remarque que nous avons faite à propos de la définition 6, il suit que, envers des objets éloignés du présent par un plus long intervalle de temps que celui que nous pouvons déterminer par l'imagination, et même si nous comprenons qu'ils sont éloignés les uns des autres par un long intervalle de temps, nos affects sont néanmoins tous également atténués[537].

537. Spinoza importe ici dans sa théorie des affects ce qu'il a d'abord observé à propos de la vision du soleil et des objets éloignés, puis étendu à notre représentation du temps (voir 4d6e, p. 573, et les notes 236 et 526). Il espère ainsi formuler une propriété issue de la nature du corps humain, dont les limites semblent principalement se définir par des effets de seuils. Par ailleurs, cette extension des lois naturelles, transversales à leurs domaines d'application, est l'un des traits les plus saillants de son rationalisme. Celui-ci repose sur la conviction de l'univocité des règles de la raison, identifiées aux lois de la nature : elles doivent s'appliquer partout, à toutes les échelles, en tout temps et à l'identique, selon un raisonnement de tradition épicurienne largement partagé parmi les philosophes modernes. Cette posture s'oppose à la division, proposée par Aristote, entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, dont ni les composants ni les lois qui les régissent ne sont identiques (*Du ciel*, II, 8).

Proposition 11

Un affect pour une chose que nous imaginons comme nécessaire est plus intense, toutes choses égales par ailleurs, que pour une chose possible ou contingente, autrement dit non nécessaire.



Illustration 19 : Pieter Nolpe, *Trap des Levens*, 1642-1665.

Dans cet « escalier de la vie », chaque marche correspond à une tranche d'âge. Sous l'image, un poème de jeunesse de Van den Enden, probablement des années 1640, propose de penser souvent à la mort afin de vivre dans la vertu. Par contraste, le refus de Spinoza d'accorder aucune place à la pensée de la mort est l'un de ses traits les plus fortement épicuriens. Voir note 650.

Démonstration

En tant que nous imaginons qu'une chose est nécessaire, nous en affirmons l'existence ; et, à l'inverse, nous nions l'existence d'une chose en tant que nous imaginons qu'elle n'est pas nécessaire (*par le scolie 1 de la proposition 33, partie 1*) ; et par suite (*par la proposition 9*), un affect pour une chose nécessaire est plus intense, toutes choses égales par ailleurs, que pour une chose non nécessaire. C. Q. F. D.

Proposition 12

Un affect pour une chose que nous savons ne pas exister au présent et que nous imaginons comme possible est plus intense, toutes choses égales par ailleurs, que pour une chose contingente.

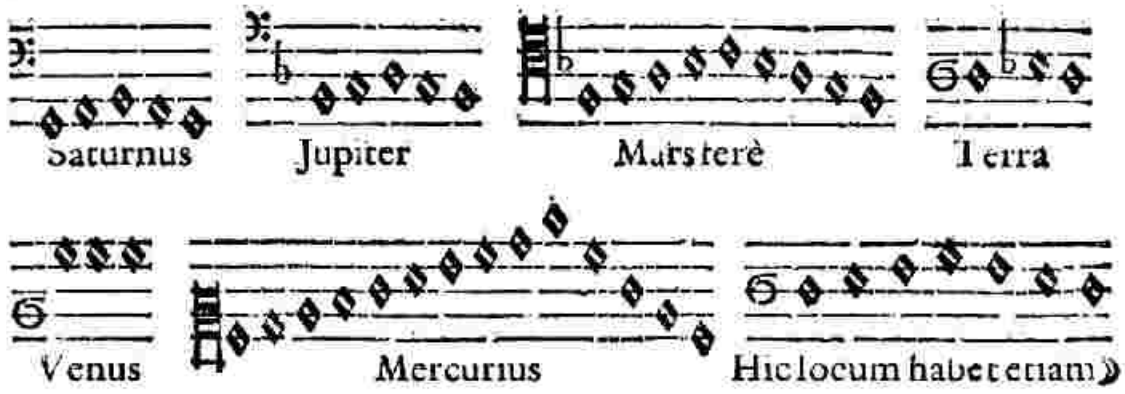
Démonstration

En tant que nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés de l'image d'aucune autre chose qui en pose l'existence (*par la définition 3*) ; mais, au contraire (*par hypothèse*), nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Or, en tant que nous imaginons qu'une chose est possible dans le futur, nous imaginons certaines choses qui en posent l'existence (*par la définition 4*), c'est-à-dire qui entretiennent l'espoir ou la crainte (*par la proposition 18, partie 3*) ; et par conséquent, un affect pour une chose possible est plus vif. C. Q. F. D.

Corollaire

Un affect pour une chose que nous savons ne pas exister au présent, et que nous imaginons comme contingente, est beaucoup plus atténué que si nous imaginions la chose ici en notre présence.

mnia (infinita in potentiâ) permeantes actu : id quod aliter à me non potuit exprimi, quam per continuam seriem Notarum intermedia- CAP. V



rum. Venus ferè manet in unisono non æquans tensionis amplitudine vel minimum ex concinnis intervallis.

Illustration 20 : Johannes Kepler, *Harmonices Mundi*, Linz, Johann Planck, 1619, p. 207.

L'idée que l'univers compose une harmonie paraît absurde à Spinoza comme à Maïmonide (voir 1App[17] et note 139). Pourtant, en étudiant les lois mathématiques régissant les corps célestes, l'astronome Johannes Kepler transcrit les mouvements des planètes sur le modèle d'une partition musicale. Dans la troisième loi harmonique (livre V, chap. III, sect. 8), les rapports géométriques entre les solides sont interprétés comme des proportions que peuvent décrire les intervalles musicaux. Spinoza utilise le même concept, la proportion, pour articuler les modes de l'esprit et les modes du corps. Voir 2p14 et note 178.

DÉMONSTRATION

Un affect pour une chose que nous imaginons exister au présent est plus intense que si nous imaginions la même chose comme future (*par le corollaire de la proposition 9*), et il est beaucoup plus vif que si nous imaginions ce temps futur très éloigné du présent (*par la proposition 10*). C'est pourquoi un affect pour une chose dont nous imaginons que le temps d'existence est très éloigné du présent est beaucoup plus atténué que si nous imaginions la même chose comme présente ; pour autant, il est plus intense que si nous imaginions cette chose comme contingente (*par la proposition précédente*). Et partant, un affect pour une chose contingente sera beaucoup plus atténué que si nous imaginions que la chose est actuellement en notre présence. C. Q. F. D.

Proposition 13

Un affect pour une chose contingente que nous savons ne pas exister au présent est plus atténué, toutes choses égales par ailleurs, qu'un affect pour une chose passée.

DÉMONSTRATION

En tant que nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés de l'image d'aucune autre chose qui en pose l'existence (*par la définition 3*) ; mais, au contraire (*par hypothèse*), nous imaginons certaines choses qui en excluent l'existence présente. Par ailleurs, en tant que nous imaginons cette chose en relation au temps passé, on suppose que nous imaginons quelque chose qui la fait revenir en mémoire, autrement dit qui en excite l'image (*voir la proposition 18, partie 2, avec son scolie*), et par suite, cela fait que nous la contemplons comme si elle était présente (*par le corollaire de la proposition 17, partie 2*). Et partant (*par la proposition 9*), un affect pour une chose contingente que nous savons ne pas exister au présent, sera plus atténué, toutes choses égales par ailleurs, qu'un affect pour une chose passée. C. Q. F. D.

*

Proposition 14[538]

La connaissance vraie du bien et du mal ne peut, en tant que vraie, contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect[539].

Démonstration

Un affect est une idée par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps plus grande ou moindre qu'auparavant (*par la définition générale des affects*) ; et partant, il n'a rien de positif qui puisse être supprimé par la présence du vrai (*par la proposition 1*) ; et par conséquent, la vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect. Mais en tant qu'elle est un affect (*voir la proposition 8*), si elle est plus forte que l'affect à contrarier, c'est en cela seulement qu'elle pourra le contrarier (*par la proposition 7*). C. Q. F. D.

538. **Structure.** Dans les propositions 4p14 à 4p18, le texte étudie spécifiquement la raison et sa faiblesse relative face aux affects. Cela achève le premier moment, très descriptif, qui donne sens au titre de cette partie : Spinoza a montré en quoi le jeu de forces des affects permet de rendre compte de la servitude humaine.

539. On trouve une idée similaire chez Jarig Jellesz, qui soutient que les gens choisissent ce qu'ils désirent et non ce qu'ils savent être le meilleur, ce qui invalide l'idée du libre arbitre. Il donne l'exemple de quelqu'un devant choisir entre une pièce d'or et un morceau de plomb, ou bien entre un diamant et un morceau de verre : dans les deux cas, la personne choisira l'objet le plus précieux. Mais si l'on ajoute que l'objet précieux donnera la mort et que l'objet moins coûteux apportera la vie, elle changera immédiatement d'avis. De cet exemple, Jellesz conclut que les gens sont attirés par ce qu'ils pensent être le meilleur et qu'ils fuient ce qu'ils pensent être le pire, de sorte que c'est l'action de leur propre désir que la plupart confondent avec le libre arbitre (*Belydenisse*, Jellesz 1684). Par ailleurs, Coornhert donne l'exemple similaire de quelqu'un qui doit choisir entre deux coupes d'argent : il les pèsera pour retenir celle qui a le plus de poids, c'est-à-dire le plus de valeur. Mais, observe Coornhert, pour faire cette comparaison correctement, il faut une balance qui pèse correctement, tout comme on doit, si l'on veut juger entre deux choses, le faire sans préjugés ni fausses croyances (*Éthique*, II, 3, § 8-11, Coornhert 2015, p. 164). Hélas, la plupart ne disposent pas de cette balance, « et ainsi, comme les enfants, la plupart préfèrent ce qui est mauvais pour eux et rejettent ce qui est bon » (*ibid*., II, 4, § 17, Coornhert 2015, p. 170).

Proposition 15

Le désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal peut être éteint ou contrarié par beaucoup d'autres désirs qui naissent des affects avec lesquels nous sommes aux prises.



Illustration 21 : Thomas Hobbes, Frontispice du *Léviathan*, Londres, Andrew Crooke, 1651.

L'union des hommes entre eux permet d'engendrer « ce grand Léviathan appelé République ou État (*civitas* en latin) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu » (Introduction, Hobbes 2000). Voir surtout 4p18s[4] et [5], p. 607-609.

DÉMONSTRATION

De la vraie connaissance du bien et du mal en tant qu'elle est un affect (*par la proposition 8*) naît nécessairement un désir (*par la définition 1 des affects*) qui est plus grand à proportion que l'affect d'où il naît est plus grand (*par la proposition 37, partie 3*). Mais comme ce désir (*par hypothèse*) naît de ce que nous comprenons quelque chose en vérité, il suit donc en nous en tant que nous agissons (*par la proposition 1, partie 3*), et partant, on doit le comprendre par notre essence seule (*par la définition 2, partie 3*), et par conséquent (*par la proposition 7, partie 3*) sa force et sa croissance doivent être définies par la seule puissance humaine.

De plus, les désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes aux prises sont également plus grands à proportion que ces affects seront plus vifs ; et par conséquent, leur force et leur croissance doivent être définies par la puissance de causes extérieures (*par la proposition 5*) qui, comparée à la nôtre, surpasse notre puissance indéfiniment (*par la proposition 3*). Et partant, les désirs qui naissent de semblables affects peuvent être plus vifs que celui qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal, et par suite (*par la proposition 7*) pourront le contrarier ou l'épuiser. C. Q. F. D.

Proposition 16

Le désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance concerne l'avenir, peut être très facilement contrarié ou éteint par le désir de choses agréables au présent.

Démonstration

Un affect pour une chose que nous imaginons future est plus atténué que pour une chose présente (*par le corollaire de la proposition 9*). Or le désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, bien que cette connaissance ait pour objet des choses qui sont bonnes au présent, peut être éteint ou contrarié par n'importe quel désir passager (*par la proposition précédente, dont la démonstration est universelle*). Donc le désir qui naît de cette connaissance, en tant qu'elle concerne l'avenir, pourra plus aisément être contrarié ou éteint. C. Q. F. D.

Proposition 17

Le désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal, en tant qu'elle concerne des choses contingentes, peut encore beaucoup plus facilement être contrarié par le désir de choses qui sont présentes.

Démonstration

Cette proposition se démontre selon le même mode que la proposition précédente, à partir du corollaire de la proposition 12.

Scolie

Par là, je crois avoir montré la cause qui fait que les hommes sont plus émus par l'opinion que par la vraie raison, et pourquoi la vraie connaissance du bien et du mal excite des émotions dans le cœur, et pourquoi elle cède bien souvent aux désirs lubriques en tous genres. D'où est né le mot du poète : « Je vois le meilleur, je l'approuve, et je me laisse aller au pire[540]. » Ce que l'Ecclésiaste paraît également avoir eu à l'esprit, lorsqu'il a dit : « Qui augmente sa science, augmente sa douleur[541]. » Et si je dis cela, ce n'est pas pour en conclure qu'il vaut mieux ignorer que savoir, ni qu'entre un sot et un homme éclairé, il n'y a aucune différence[542] quand il s'agit de modérer les affects, mais parce qu'il est nécessaire de connaître à quoi tiennent aussi bien la puissance que l'impuissance de notre nature, afin que nous puissions déterminer ce que peut la raison et ce qu'elle ne peut pas, quand il s'agit de modérer les affects. Or, dans cette partie, je traiterai, je l'ai dit, seulement de l'impuissance humaine, car j'ai résolu de traiter à part de la puissance de la raison sur les affects.

NOTES

540. Sur cette citation d'Ovide (*Métamorphoses*, VII, 20), voir note 323.

541. Ecclésiaste I, 18. En le citant ici, Spinoza propose une lecture assez originale de ce passage, puisqu'il suggère que ce n'est pas la science comme telle qui est douloureuse – comme si la vérité faisait mal, alors que la philosophie démontre le contraire (voir surtout 3p59, 5p32 et 5p38) –, mais l'expérience des conflits dans lesquels la raison est sans cesse engagée. En d'autres termes, ce qui fait souffrir n'est pas le fait de comprendre, mais l'articulation conflictuelle entre l'esprit et les choses, autrement dit entre des affects dont les uns sont éclairés par l'intellect, les autres non, sans que leur différence détermine toujours la victoire des uns sur les autres.

542. Spinoza est ici en dialogue avec Térence : « entre un sot et un homme éclairé, quelle différence ! » (*L'Eunuque*, v. 232-233). Ces catégories théâtrales, en partie liées aux méthodes d'apprentissage des langues (tirades apprises par cœur, incrustées dans le latin de Spinoza), ont l'inconvénient d'introduire ici un discours moralisateur, non dénué d'arrogance. D'où la précision répétée de la fin de la phrase : la différence entre un sot et un homme éclairé ne distingue pas des capacités mentales, mais une force plus ou moins grande de modérer les affects, qui se rapporte toujours à une seule et même raison. Ainsi, comme Hobbes (*Léviathan*, 13 et 15, Hobbes 2000 p. 221 et 261-262), comme Descartes (*Discours de la méthode*, I 1, AT VI 1-2), Spinoza rejette l'idée qu'il existe des humains plus intelligents que d'autres. Selon les philosophes modernes, il n'existe que des esprits plus ou moins entravés par les préjugés ; mais la raison est une.

Proposition 18

Le désir qui naît de la joie est plus fort, toutes choses égales par ailleurs, que le désir qui naît de la tristesse.

Démonstration

Le désir est l'essence même de l'homme (*par la définition 1 des affects*), c'est-à-dire l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être (*par la proposition 7, partie 3*). C'est pourquoi le désir qui naît de la joie est aidé ou augmenté par cet affect même de joie (*par la définition de la joie, à voir dans le scolie de la proposition 11, partie 3*) ; et, au contraire, celui qui naît de la tristesse est diminué ou contrarié par cet affect même de tristesse (*par le même scolie*). Et partant, la force du désir qui naît de la joie doit être définie à la fois par la puissance humaine et par la puissance d'une cause extérieure, alors que celle du désir qui naît de la tristesse doit l'être par la seule puissance humaine ; et par suite, le premier est plus fort que le second. C. Q. F. D.

Scolie

[1] J'ai expliqué, par ces quelques considérations, les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaines, qui font aussi que les hommes n'observent pas les préceptes de la raison. À présent, il me reste à montrer ce que la raison nous prescrit et quels affects conviennent avec les règles de la raison humaine, et lesquels à l'inverse leur sont contraires. Mais avant de commencer à le démontrer avec la prolixité de notre ordre géométrique [543], je souhaite d'abord montrer en bref ici ce que nous dicte la raison [544], afin que chacun perçoive plus facilement ce qu'il m'en semble.

[2] Dès lors que la raison n'exige rien contre la nature, elle exige donc que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche ce qui lui est utile, ce qui lui est réellement utile, qu'il aspire à tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection, et absolument parlant, que chacun s'efforce, abstraction faite du reste, de conserver son être ; aucun doute, cela est vrai aussi nécessairement que le tout est plus grand que sa partie [545] (*voir la proposition 4, partie 3*).

[3] Ensuite, puisque la vertu n'est rien d'autre qu'agir du fait des lois de sa propre nature (*par la définition 8*), et que personne ne s'efforce de conserver son être sinon du fait des lois de sa propre nature (*par la proposition 7, partie 3*), il suit de là que :

Premièrement, le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son propre être, et que le bonheur consiste en ce que l'homme peut conserver son être [546].

Deuxièmement, il suit qu'on doit aspirer à la vertu pour elle-même, et qu'il n'y a rien qui nous soit plus précieux ou plus utile, qui nous ferait y aspirer.

Troisièmement enfin, il suit que ceux qui se donnent la mort ont le cœur impuissant, entièrement vaincu par des causes extérieures en conflit avec leur propre nature.

[4] Il suit encore, à partir du postulat 4 de la partie 2, que nous ne pouvons jamais faire en sorte de n'avoir besoin d'aucune chose extérieure à nous pour conserver notre être, ni vivre de façon à n'avoir aucun commerce avec les choses qui sont hors de nous. Et si, de surcroît, nous regardons vers notre esprit, à coup sûr, notre intellect serait plus imparfait si l'esprit était seul et s'il ne comprenait rien d'autre que lui-même. Nombreuses, donc, sont les choses qui nous sont utiles hors de nous et qui, de ce fait, sont désirables.

[5] Parmi elles, impossible d'en rêver de plus précieuses que celles qui conviennent entièrement avec notre nature. En effet, si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chaque singulier. Donc rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. J'insiste, il n'y a rien que les hommes puissent souhaiter de plus précieux pour conserver leur être que de convenir tous en toutes choses, de telle sorte que leurs esprits et leurs corps composent tous pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, et qu'ils s'efforcent tous en même temps, autant qu'ils peuvent, de conserver leur être, et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous en commun [547]. De là, il suit que les hommes qui se gouvernent par la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utilité sous la conduite de la raison, n'aspirent à rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes ; et partant, ils sont justes, fiables et honnêtes.

[6] Voilà ce que dicte la raison, comme je m'étais proposé de le montrer ici en quelques mots, avant de commencer à le démontrer selon un ordre

plus prolixe. La cause en est que je voulais me concilier, si possible, l'attention de ceux qui croient que le principe selon lequel chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile est le fondement de l'impiété, et non celui de la vertu et de la piété[548]. Donc, après avoir brièvement montré que c'est tout le contraire, je poursuis ma démonstration, suivant la même voie que nous avons suivie jusqu'ici.

*

543. La prolixité et l'ennui sont des préoccupations récurrentes des philosophes modernes, surtout dans leurs correspondances. Henry Oldenburg avoue à Spinoza sa « peur de [l']ennuyer » (lettre 16, § 16, *Corr.*, p. 122) ; Willem Van Blyenbergh lui fait carrément ses excuses : « Je crains d'avoir été trop prolixe, quoique je me sois efforcé d'être aussi bref que je le pouvais. Si malgré tout j'ai été ennuyeux, excusez-moi, je vous en prie » (lettre 13, § 15, *Corr.*, p. 113). L'inquiétude de Spinoza rappelle qu'au moins dans les premiers temps, les pages qu'il écrit sont transmises au fil de l'eau à ses amis qui les commentent et les font modifier. Il écrit : « de cette manière, je vous parle de loin, à vous qui êtes tous loin » (lettre 9, § 1, *Corr.*, p. 84). Cette méthode de travail se poursuit de longues années et dure encore en 1665. Spinoza écrit à un ami (possiblement identifié par Frank Mertens comme Van Bronckhorst, voir note 471) : « pour ce qui touche à la troisième partie de notre philosophie, j'en enverrai un bref quelque chose soit à toi, si tu veux en être le traducteur, soit à l'ami De Vries » (lettre 28, § 5, *Corr.*, p. 194).

544. Le concept antique de « dictée de la raison » (*dictamen rationis*) se trouve chez Thomas d'Aquin, où celui-ci l'applique à la conscience (*Somme théologique*, Ia-IIae, q. 19, art. 5). À l'époque moderne, on le trouve surtout chez les théoriciens de la loi naturelle tels que Hugo De Groot, dit Grotius (1583-1645), et Samuel von Pufendorf (1632-1694), qui désignent par là les principes de la loi naturelle qui, en conseillant ce qui doit être fait ou pas, guident les actions humaines. Spinoza semble particulièrement proche de l'interprétation de cette notion par Hobbes. Celui-ci définit une « loi de la nature » comme une « dictée (*dictate, dictamen*) de la juste raison, concernant les choses qui doivent être faites ou omises pour la préservation constante de la vie et de [l'intégrité de] nos membres, abstraction faite du reste » (*Du citoyen*, II, 1, Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 169-170 ; voir aussi *Léviathan*, XIV 3 et XV 41). Dans son sillage, Spinoza semble considérer que l'effort pour persévérer dans son être, qu'il emprunte précisément à Hobbes (*conatus*, *endeavour*) engendre certaines normes pour l'action – une thèse ardemment discutée : voir Rutherford 2008.

545. L'idée selon laquelle chacun est enclin, par nature, à chercher son propre avantage ou à rechercher ce qui est utile afin de continuer à exister est sans doute largement répandue : elle est commune notamment à Hobbes

et à De la Court (voir note 518). Pourtant, chez Hobbes et De la Court, cela a une implication largement négative. Même s'ils ne considèrent pas la mécanique de l'auto-préservation et la recherche de l'utilité comme mauvaises par elles-mêmes, elles font pour Hobbes de l'état de nature une « guerre de tous contre tous » et elles constituent pour De la Court l'un des principaux obstacles à prendre en compte dans la formation d'un État. Enfin, pour les moralistes plus traditionnels comme Geulincx ou Coornhert, le désir qu'ont les individus de rechercher leur propre intérêt est une attitude humaine purement négative. Spinoza revalorise la notion d'intérêt en montrant que, même si l'on considère uniquement ce qui est utile à soi-même, cela implique de rechercher un équilibre entre ses désirs immédiats et autocentrés, et des satisfactions plus vastes et collectives.

546. En considérant le bonheur humain dans les termes d'une conservation de soi réussie, Spinoza se rapproche à nouveau de Hobbes, qui rejette notoirement que la « félicité » puisse être un état perpétuel de « tranquillité d'esprit » ; il soutient qu'elle consiste plutôt en « un succès constant dans l'obtention de ces choses que de temps en temps, l'on désire, autrement dit en une constante prospérité » (*Léviathan*, VI 58 ; voir aussi XI 1-2 ; Hobbes 2000, p. 140 et 186). Cependant, Spinoza a une conception plus intellectuelle de notre recherche d'auto-préservation : ce que notre propre pouvoir nous incite à chercher n'est rien d'autre que comprendre (4p26, p. 629). Cette perspective lui permet de restaurer pour les sages l'idée d'une tranquillité d'esprit perpétuelle (5p42s, p. 847).

547. L'union des corps humains pour former un grand corps unique, dont l'image figure au frontispice du *Léviathan* de Hobbes, n'intéresse pas seulement les penseurs politiques, occupés de « l'art qui crée ce grand Léviathan appelé République ou État (*civitas* en latin) qui n'est autre chose qu'un homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu » (*Léviathan*, introduction, Hobbes 2000, p. 63-64 ; voir aussi ill. 21, p. 600). En effet, ce concept est souvent entendu par les médecins, par exemple par Theodoor Kerckrinck, en un sens littéral : « car, écrit Kerckrinck, le Fondement est le même, la Raison est la même, l'Amitié est la même, qui donnent le Salut » (Notes au *Triomphant Charriot de l'Antimoine*, dernière ligne).

548. Cette phrase est un trait adressé tout particulièrement à Arnout Geulincx, qui distingue trois formes d'amour : « affectif », « effectif » et « concupiscent », rejetant le dernier qu'il nomme aussi « amour-propre ou *philautia* ». Geulincx écrit : « Ce genre d'amour est très éloigné de la nature de la vertu ; car il est l'amorce du péché, ou plutôt le péché lui-même [...]. En réalité, celui qui élève son regard vers la raison doit se détourner de son propre intérêt autant que possible » (*Éthique*, I, 1, [7], Geulincx 2006, p. 14).

Proposition 19[549]

Chacun, du fait des lois de sa nature, aspire ou répugne nécessairement à ce qu'il juge être bon ou mauvais.

Démonstration

La connaissance du bien et du mal est l'affect même de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients (*par la proposition 8*). Et par suite, chacun aspire nécessairement à ce qu'il juge être bon, et au contraire répugne à ce qu'il juge être mauvais (*par la proposition 28, partie 3*). Mais cette aspiration n'est rien d'autre que l'essence même ou la nature de l'homme (*par la définition de l'aspiration à voir dans le scolie de la proposition 9, partie 3, et dans la définition 1 des affects*). Donc chacun, du fait des seules lois de sa nature, nécessairement aspire ou répugne à etc. C. Q. F. D.

549. **Structure.** Ayant précédemment fait s'effondrer les prétentions moralisantes de la raison (4p1-4p18), le texte recompose à présent sur de nouvelles bases le concept de vertu (4p19 à 4p25), qui atteint son point culminant dans la recherche du souverain bien (4p26 à 4p28). On peut donc lire ce mouvement comme la formulation des concepts fondamentaux de l'éthique : la *vertu* est interprétée comme une *façon de vivre* « sous la conduite de la raison » ; cette vie étant décrite en termes d'*intellection* ; si bien que la vertu elle-même équivaut à la *connaissance de Dieu* (4p28). Tout l'art de Spinoza est d'arriver à cette conclusion, très intellectualiste mais aussi très consensuelle, à travers un parcours polémique, d'ailleurs largement stoïcien, où il définit le bien par l'utile, la charité par le soin de soi, et la vie heureuse par l'intellection pure.

Proposition 20

Plus chacun s'efforce de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, et peut le faire, plus il est doué de vertu[550] *; et au contraire, en tant que chacun néglige ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, en cela il est impuissant.*

Démonstration

La vertu est la puissance même de l'homme[551], et elle se définit par la seule essence de l'homme (*par la définition 8*), c'est-à-dire qu'elle se définit seulement par l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être (*par la proposition 7, partie 3*). Donc, plus chacun s'efforce de conserver son être et peut le faire, plus il est doué de vertu, et par conséquent (*par les propositions 4 et 6, partie 3*) en tant que quelqu'un néglige de conserver son être, en cela il est impuissant. C. Q. F. D.

Scolie

Personne donc, à moins d'être vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature, ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit à conserver son être. J'insiste, personne ne répugne à s'alimenter ou ne se donne la mort par une nécessité de sa nature ; mais c'est contraint par des causes extérieures, et cela peut se faire selon bien des modes. Oui ! L'un se tue parce qu'un autre l'y force en lui tordant la main, qui avait attrapé une épée par hasard, en le contraignant à retourner la lame contre son cœur ; ou bien, comme Sénèque, c'est sur l'ordre d'un tyran qu'on est contraint à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'on désire éviter un mal plus grand par un moindre ; ou bien enfin, ce sont des causes extérieures cachées qui disposent l'imagination et affectent le corps, de telle sorte qu'on se dote d'une autre nature, contraire à la première, et dont l'idée ne peut pas se trouver dans l'esprit[552] (*par la proposition 10, partie 3*). Mais que l'homme, par la nécessité de sa nature, s'efforce de ne pas exister ou de changer de forme, cela est aussi impossible que de faire quelque chose à partir de rien, comme chacun peut le voir en réfléchissant un peu[553].

550. Cette phrase reformule, en termes d'intensité, deux paradoxes de Lodewijk Meyer : « 9. Le premier principe de l'éthique est que chacun recherche ce qui lui est utile en propre. 10. La vertu est volonté constante du cœur de rechercher du fait d'une intellection vraie ce qui lui est utile » (voir annexe 1, p. 883).

551. Comme les autres philosophes modernes, Spinoza rejette les explications naturelles fondées sur les « vertus » des choses en un sens physique, et préfère parler de « puissance ». Mais si le mot vertu ne signifie rien d'autre que puissance (et même, puissance actuelle), alors réciproquement, toute puissance est vertu – et cette proposition, réciproque de la première, prend désormais un sens moral. Sur ce travail approfondi de la notion de vertu, voir notes 47, 159 et 406.

552. Cette casuistique du suicide est rendue nécessaire du fait que cet acte semble contredire l'effort de chacun pour persévérer dans son être (voir 3p4 et 3p6, p. 365 et 369). Pour en rendre compte, les trois exemples illustrent un accident, un cas de force majeure, un changement de nature. Le premier, celui d'un homme pris dans une lutte violente avec un adversaire et qui est contraint par la force de se poignarder, correspond à une scène courante dans les tragédies de vengeance naturaliste très populaires de cette période – en particulier des pièces comme *Aran en Titus* de Jan Vos (1641 ; voir ill. 18, p. 586) et *De Veinzende Torquatus* de Geeraardt Brandt (1645), tragédies frénétiques souvent jouées au Schouwburg d'Amsterdam tout au long des décennies 1640, 1650 et 1660. Ces scénarios, inappropriés ou indécents selon les normes néoclassiques, furent critiqués par les membres de Nil Volentibus Arduum, et en particulier par Meyer, qui préfèrent les pièces favorisant l'intrigue et la vraisemblance – les tragédies de Joost Van den Vondel, par exemple, en particulier ses dernières œuvres, rarement jouées. Le deuxième cas présente un scénario qui figure en bonne place dans la tragédie latine *Octavia*, qui raconte le conflit entre le philosophe Sénèque et l'empereur tyrannique Néron, son ancien élève. L'historien Tacite (v. 56-117), dont Spinoza possédait les *Œuvres* dans sa bibliothèque (Aler 1965, p. 30-31), raconte dans le détail comment Sénèque, condamné à mort par Néron, mit lui-même fin à sa vie. Selon son récit, le philosophe se coupa les veines ; mais il tarda à mourir. Il demanda alors du poison, mais les effets du poison aussi se firent attendre. Alors on le porta au bain dont

les vapeurs, selon Tacite, finirent par l'emporter (*Annales*, XV, 62-64). Cette procédure était courante à Rome, où les condamnés à mort étaient laissés libres d'accomplir la peine eux-mêmes (sauf circonstances aggravantes) ; de nombreux philosophes stoïciens, hommes et femmes, eurent le même courage que Sénèque (Thraséa, Helvidius…, et pour les femmes, Arria, Antistia Pollitta…). Pompeia Paulina, épouse de Sénèque, fut empêchée de mourir, par ordre de Néron. Enfin, le troisième et dernier cas semble plus proche de ce que nous entendons aujourd'hui par « suicide », où il est difficile d'indiquer une cause spécifique ou unique. Dans ce cas, Spinoza considère que les causes externes inaperçues sont si nombreuses qu'elles transforment le corps en un autre corps, défini par un autre rapport de mouvement et de repos. L'idée de ce nouveau corps ronge l'esprit, et comme deux choses contradictoires ne peuvent exister dans un même sujet, elle finit par le détruire. En soulignant que ces causes sont « cachées », Spinoza ne pense probablement à rien d'autre qu'aux affections très complexes de l'imagination. Mais en parlant d'une « autre nature, contraire à la première », il montre que l'imagination finit par produire un corps intermédiaire, incompatible avec le sujet et irréductible aux causes extérieures, bref une image de soi capable de s'en prendre au corps lui-même. En définitive, aucun parmi tous les cas de suicide, même d'apparence « volontaire », ne se ramène donc à l'autodestruction, bien que tous témoignent d'une certaine perméabilité de l'individu à ce qui n'est pas lui. Les auteurs de l'index aux OP (probablement Meyer et Van Gent) résument ce point par une éloquente définition : « Impuissance de l'âme : elle revient à se tuer soi-même » (Index, in *Spinoza par ses amis*, Jellesz et Meyer 2017, p. 159).

553. Cette conclusion s'oppose frontalement à la doctrine stoïcienne selon laquelle « c'est parfois une fonction propre du sage de quitter la vie, même s'il est heureux, et pour un insensé de demeurer en vie, même s'il est misérable » (Cicéron, *De finibus*, III, 60-61).

Proposition 21

Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte.

Démonstration

La démonstration de cette proposition, ou plutôt la chose même, sont évidentes par elles-mêmes, et aussi à partir de la définition du désir. En effet, le désir de vivre, d'agir, etc., heureux, c'est-à-dire bien, est l'essence même de l'homme (*par la définition 1 des affects*), c'est-à-dire l'effort par lequel chacun s'efforce de conserver son être (*par la proposition 7, partie 3*). Donc personne ne peut désirer, etc. C. Q. F. D.

Proposition 22

On ne peut concevoir aucune vertu antérieure à celle-ci (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 proposition 7, partie 3*). Donc, si l'on pouvait concevoir une vertu antérieure à celle-ci, c'est-à-dire à cet effort, on concevrait donc l'essence même d'une chose comme antérieure à elle-même (*par la définition 8*), ce qui (*comme cela va de soi*) est absurde. Donc on ne peut concevoir aucune vertu, etc. C. Q. F. D.



Illustration 22 : Jan Luyken, « Moine prêchant d'une chaire face à une auberge » (*Monnik predikend vanaf een preekstoel tegenover een herberg*), Amsterdam, Jan Claesz ten Hoorn, 1696.

Les sermons que les pasteurs et autres prédicants délivrent au peuple ne sont pas cantonnés aux églises. Ils se produisent régulièrement en plein air. Voir notamment note 604.

COROLLAIRE

L'effort pour se conserver est le premier et unique fondement de la vertu. Car on ne peut concevoir aucun autre principe comme antérieur à celui-ci (*par la proposition précédente*), et sans lui (*par la proposition 21*), on ne peut concevoir aucune vertu.

Proposition 23

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

DÉMONSTRATION

En tant que l'homme est déterminé à agir du fait qu'il a des idées inadéquates, il pâtit (*par la proposition 1, partie 3*), c'est-à-dire qu'il fait quelque chose qu'on ne peut pas percevoir par sa seule essence (*par les définitions 1 et 2, partie 3*), c'est-à-dire que cela ne suit pas de sa propre vertu (*par la définition 8*). En revanche, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose du fait qu'il comprend, il agit (*par la même proposition 1, partie 3*) c'est-à-dire qu'il fait quelque chose que l'on perçoit par sa seule essence (*par la définition 2, partie 3*), autrement dit (*par la définition 8*) qui suit adéquatement de sa propre vertu. C. Q. F. D.

Proposition 24

Agir absolument par vertu n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre, conserver son être (ces trois mots signifient la même chose) sous la conduite de la raison, suivant le fondement qui dicte à chacun de chercher ce qui lui est utile.

DÉMONSTRATION

Agir absolument par vertu n'est rien d'autre qu'agir selon les lois de sa propre nature (*par la définition 8*). Or nous agissons seulement en tant que nous comprenons (*par la proposition 3, partie 3*). Donc agir par vertu n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre, conserver son être sous la conduite de la raison, et cela (*par le corollaire de la proposition 22*) suivant le fondement qui dicte que chacun cherche ce qui lui est utile [554]. C. Q. F. D.

554. La subtilité de cette démonstration tient au fait qu'elle ne transforme pas les propriétés d'une éventuelle « nature humaine » en prescriptions de comportement ; au contraire, elle ramène cette « nature » au seul fait de comprendre, ce qui permet d'articuler habilement la raison universelle et les situations particulières de chacun. Car ce n'est pas à sa nature singulière que chacun doit être fidèle (laquelle se définit seulement par les affects), mais aux rapports rationnels purs définis par chaque situation singulière.

Proposition 25

Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'autre chose.

DÉMONSTRATION

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être se définit par la seule essence de cette chose (*par la proposition 7, partie 3*). Étant donnée cette seule essence, et non celle d'une autre chose, il suit nécessairement (*par la proposition 6, partie 3*) que chacun s'efforce de conserver son être.

Cette proposition est encore évidente à partir du corollaire de la proposition 22. Car si l'homme s'efforçait de conserver son être à cause d'autre chose, cette chose serait alors le premier fondement de la vertu (*comme cela va de soi*), ce qui (*par le corollaire cité*) est absurde. Donc personne, etc. C. Q. F. D.

Proposition 26

Tout ce à quoi nous nous efforçons par raison, ce n'est rien d'autre que comprendre ; et l'esprit, en tant qu'il recourt à la raison, ne juge lui être utile que ce qui l'amène à comprendre [555].

Démonstration

L'effort pour se conserver n'est rien à part l'essence même de la chose (*par la proposition 7, partie 3*), laquelle se conçoit, en tant qu'elle existe telle qu'elle est, comme ayant la force de persévérer à exister (*par la proposition 6, partie 3*) et de faire ce qui suit nécessairement de sa nature donnée (*voir la définition de l'aspiration dans le scolie de la proposition 9, partie 3*). Or l'essence de la raison n'est rien d'autre que notre esprit en tant qu'il comprend clairement et distinctement (*voir sa définition dans le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*). Donc, tout ce à quoi nous nous efforçons par raison (*par la proposition 40, partie 2*), ce n'est rien d'autre que comprendre.

Ensuite, puisque cet effort de l'esprit, par lequel l'esprit, en tant qu'il raisonne, s'efforce de conserver son être, n'est rien d'autre que comprendre (*par la première partie de cette démonstration*), cet effort pour comprendre est donc le premier et unique fondement de la vertu [556] (*par le corollaire de la proposition 22*). Et nous n'avons pas d'autre but à cause de quoi nous nous efforcerions de comprendre les choses (*par la proposition 25*) ; au contraire, l'esprit, en tant qu'il raisonne, ne pourra concevoir rien de bon pour lui que ce qui l'amène à comprendre (*par la définition 1*). C. Q. F. D.

NOTES

555. Cette proposition peut être interprétée de deux manières. Dans une lecture intellectualiste, on peut considérer que Spinoza réalise ici la jonction entre deux concepts, à savoir l'utilité comme fondement de tout critère éthique et l'intellection comme fondement de la nature humaine. Si l'on admet leur recoupement, alors rechercher son utile et chercher à comprendre deviennent synonymes, au point que l'un ne peut pas être *dérivé* de l'autre. L'intérêt de cette lecture est de mettre en valeur le fait que l'intellection n'est pas une connaissance théorique préalable des lois de la nature, mais l'immédiate mise en œuvre du désir dans le dédale de ces lois présentes dans les choses. Néanmoins, dans une autre lecture, le concept clé est celui de vertu, qui apparaît dans la fin de la démonstration. Voir note suivante.

556. Bien qu'elle n'apparaisse pas dans l'énoncé de la proposition, la « vertu » est précisément ce qui est défini ici. Spinoza montre que, dans la mesure où ce qui est utile augmente le pouvoir d'agir, l'utilité est le chemin de la vertu. Pourtant, il n'est pas nécessaire de « comprendre » pourquoi une chose est utile pour qu'elle le soit. Spinoza écrit : « je dis avec Descartes que si nous ne pouvions étendre notre volonté hors des limites de notre intellect très limité, nous serions très misérables. Il ne serait pas même en notre pouvoir de manger une miette de pain, ni de faire un pas, ni de rester immobiles. Car tout est incertain et plein de périls ! » (lettre 22, § 15, *Corr.*, p. 166). En ce sens, utilité et intellection ne sont pas synonymes, et il faut admettre au contraire une conception plus large de la « compréhension ». En effet, il est incontestable que certains hommes recherchent des expressions utiles par les moyens de l'imagination, par exemple dans toutes les formes poétiques au théâtre ou ailleurs, mais aussi dans les cultes religieux, dans la mesure où ils se destinent à encourager l'amour du prochain. Ces pratiques n'impliquent pas une intellection claire et distincte, bien qu'elles favorisent une compréhension adéquate. La présente démonstration, où Spinoza fait de la quête de l'utile la principale vertu, est donc cruciale, car elle élargit la notion de « compréhension » jusqu'à la définir comme l'effort de l'esprit, « dans la mesure où il raisonne », de persévérer dans son être. Par rebond, elle précise le concept d'« utilité », car il ne s'agit pas de déterminer des choses utiles « en vue d'une fin » ; cette notion réduite de l'utilité se distingue clairement des

autres occurrences, où ce qui est utile n'est pas évalué comme tel à l'aune de la raison. En somme, on peut chercher l'utilité sans nécessairement chercher l'intellection pure, mais on ne peut pas s'efforcer de comprendre sans aussi rechercher l'utilité.

Proposition 27

Nous ne savons avec certitude être bien ou mal que ce qui réellement nous permet ou nous empêche de comprendre.

DÉMONSTRATION

L'esprit, en tant qu'il raisonne, n'aspire à rien d'autre qu'à comprendre, et ne juge aucune chose utile, sinon celles qui l'amènent à comprendre (*par la proposition précédente*). Or l'esprit n'a aucune certitude des choses, sinon en tant qu'il a des idées adéquates (*par les propositions 41 et 43, partie 2, dont on verra aussi le scolie de la seconde*), autrement dit (*ce qui par le scolie de la proposition 40, partie 2, est la même chose*) en tant qu'il raisonne. Donc nous ne savons avec certitude être bon que ce qui nous amène réellement à comprendre, et au contraire, être mauvais que 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[557].

Démonstration

Ce que l'esprit peut comprendre de plus élevé, c'est Dieu, c'est-à-dire l'être absolument infini (*par la définition 6, partie 1*), sans lequel rien ne peut ni être ni se concevoir (*par la proposition 15, partie 1*). Et partant de là, ce qui est utile par-dessus tout à l'esprit (*par les propositions 26 et 27*), autrement dit son bien suprême (*par la définition 1*), c'est la connaissance de Dieu.

De plus, l'esprit agit seulement en tant qu'il comprend (*par les propositions 1 et 3, partie 3*), et c'est seulement en cela qu'il peut être dit agir absolument par vertu (*par la proposition 23*). Donc, la vertu absolue de l'esprit, c'est de comprendre. Or ce que l'esprit peut comprendre de plus élevé, c'est Dieu (*comme nous venons de le démontrer*). Donc la suprême vertu de l'esprit, c'est de comprendre ou de connaître Dieu. C. Q. F. D.

*

NOTES

557. Cette formule est d'autant plus consensuelle qu'on la trouve chez Thomas d'Aquin : « cette béatitude et cette félicité ultimes de toute substance intellectuelle consistent à connaître Dieu » (*Summa contra Gentiles*, III, 25, n. 14). Spinoza va explorer et reformuler abondamment cette conception dans la partie 5, où il montrera que la connaissance adéquate de Dieu va de pair avec l'affect le plus puissant, « l'amour intellectuel de Dieu », où se trouve le plus grand bonheur humain (5p32c, p. 835). Sur le concept de *summum bonum*, communément appelé « souverain bien », Spinoza a développé des réflexions préliminaires dans TIE, § 1-17 et TTP, IV. Au reste, la supériorité des vertus dianoétiques (ou intellectuelles) sur les vertus éthiques (tournées vers la pratique) est une thèse aristotélicienne que l'on trouve chez Maïmonide, qui considère également la connaissance de Dieu comme le point le plus élevé de la perfection humaine (*Guide*, III, 51-54). Il écrit en particulier : « La seule perfection qui puisse être l'objet de notre orgueil et de nos désirs, c'est la connaissance de Dieu, laquelle est la vraie science » (*ibid.*, III, 54).

Proposition 29[558]

Une chose singulière quelconque, dont la nature est entièrement différente de la nôtre, ne peut ni aider ni contrarier notre puissance d'agir, et, absolument, aucune chose ne peut être bonne ou mauvaise pour nous, à moins qu'elle n'ait quelque chose de commun avec nous.

Démonstration

La puissance d'une chose singulière quelconque, et par conséquent la puissance de l'homme, par laquelle il existe et accomplit ses opérations (*par le corollaire de la proposition 10, partie 2*), n'est jamais déterminée que par une autre chose singulière (*par la proposition 28, partie 1*), dont la nature doit se comprendre par le même attribut par lequel on conçoit la nature humaine (*par la proposition 6, partie 2*). Donc, de quelque mode que l'on conçoive notre puissance d'agir, elle peut être déterminée, et par conséquent aidée ou contrariée, par la puissance d'une autre chose singulière qui a quelque chose de commun avec nous, et non par la puissance d'une chose dont la nature est entièrement différente de la nôtre ; et puisque nous appelons bien ou mal ce qui est cause de joie ou de tristesse (*par la proposition 8*), c'est-à-dire ce qui augmente ou diminue, aide ou contrarie notre puissance d'agir (*par le scolie de la proposition 11, partie 3*), alors une chose dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut être, pour nous, ni bonne ni mauvaise. C. Q. F. D.

NOTES

558. **Structure.** Dans les propositions 4p29 à 4p37, l'éthique laisse apparaître sa dimension collective, en commençant par éradiquer toute notion d'altérité (4p29). Sur ce fondement, ce qui est commun entre les hommes est repensé en termes de convenance locale et non d'une « nature » prédéfinie. La vie en communauté et les problèmes qu'elle pose sont donc formulés en termes de mouvements (convenance/contrariété, concorde/discorde) et aboutissent à une théorie humaniste de la religion (4p37s1) et à une théorie conventionnaliste de l'État (4p37s2). Au passage, la continuité est si forte entre l'éthique, le politique et le spirituel que ces plans s'unissent sous l'égide d'un « souverain bien », à la fois individuel et partagé.

Proposition 30

Aucune chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature, mais en tant qu'elle est mauvaise pour nous, en cela elle nous est contraire.

Démonstration

Nous appelons mauvais ce qui est cause de tristesse (*par la proposition 8*), c'est-à-dire ce qui diminue ou contrarie notre puissance d'agir (*par la définition de la tristesse à voir dans le scolie de la proposition 11, partie 3*). Si donc une chose, par ce qu'elle a de commun avec nous, était mauvaise pour nous, cette chose pourrait ainsi diminuer ou contrarier précisément ce qu'elle a de commun avec nous, ce qui est absurde[559] (*par la proposition 4, partie 3*). Donc, aucune chose, par ce qu'elle a de commun avec nous, ne peut être mauvaise pour nous ; et au contraire, en tant qu'elle est mauvaise, c'est-à-dire (*comme nous venons de le montrer*) en tant qu'elle peut diminuer ou contrarier notre puissance d'agir, elle nous est contraire (*par la proposition 5, partie 3*). C. Q. F. D.

NOTES

559. Cette phrase, en apparence facile à admettre, peut soulever l'objection suivante, qui s'appuie sur la réciproque : une chose qui n'aurait rien de commun avec notre nature ne pourrait causer sur nous aucun effet (1p3), et devrait donc nous être absolument indifférente, puisqu'elle ne causerait ni affection ni affect. Pourquoi Spinoza affirme-t-il donc que ce qui ne convient pas avec nous est nécessairement mauvais ? C'est que son propos ici n'est pas de déterminer le statut des choses qui ne conviennent pas (ou peu) avec nous, mais de définir d'où viennent nos souffrances. La démonstration établit que, dans une chose qui nous touche, ce par quoi elle convient avec nous ne peut pas nous faire de mal. Spinoza s'appuie sur un cas précis qu'il a laissé en partie implicite : lorsque, par hypothèse, une chose nous affecte, alors ce qu'elle a de mauvais ne peut pas être commun avec notre nature. Ce point va avoir d'immenses conséquences, notamment politiques, puisqu'il va permettre de réconcilier les hommes sans en passer nécessairement par des forces extérieures, comme chez Hobbes.

Proposition 31

En tant qu'une chose convient avec notre nature, elle est nécessairement bonne.

DÉMONSTRATION

En effet, en tant qu'une chose convient avec notre nature, elle ne peut pas être mauvaise (*par la proposition précédente*). Elle sera donc nécessairement soit bonne, soit indifférente. Dans le dernier cas, celui où elle n'est ni bonne ni mauvaise, rien donc ne suivra de sa nature qui serve à la conservation de notre nature (*par l'axiome 3, partie 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 proposition 6, partie 3*). Elle sera donc, en tant qu'elle convient avec notre nature, nécessairement bonne. C. Q. F. D.

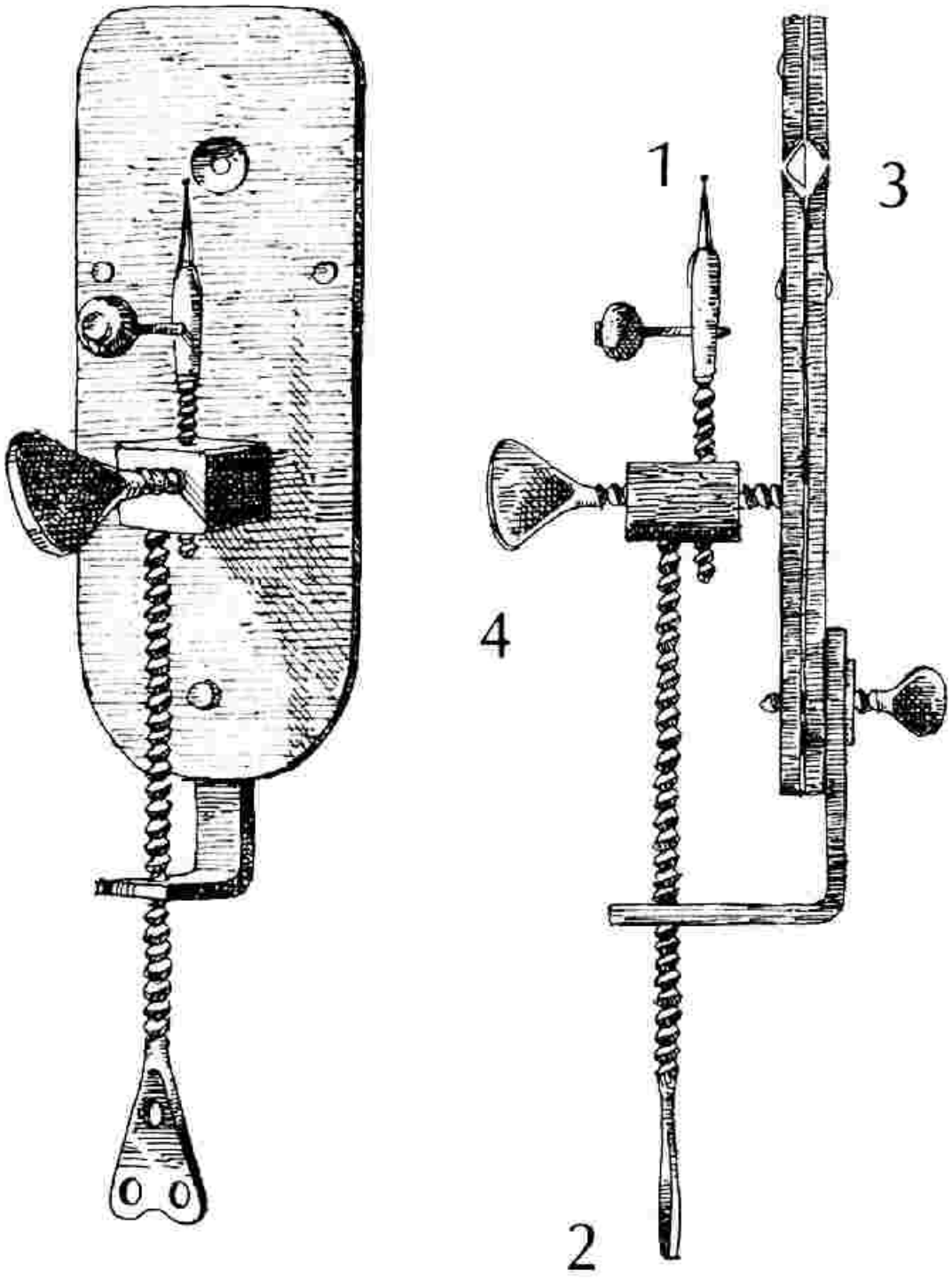


Illustration 23 : Antoni van Leeuwenhoek, *Opera omnia sive Arcana Naturae*, La Haye, J. A. Langerak, 1722.

Ce modèle de microscope à lentille unique, qui peut grossir jusqu'à 300 fois, est celui qu'utilisaient les grands savants des Pays-Bas : J. Swammerdam, A. van Leeuwenhoek, etc. Après avoir placé en 1 l'objet à observer, on ajuste avec les clés 2 et 4 l'élévation et la focale, afin de regarder à travers

la lentille (3). Contrairement à la légende, Spinoza ne fut jamais un tailleur de lentilles. Voir notes 189, 209, 318.

Corollaire

De là, il suit que plus une chose convient avec notre nature, plus elle nous est utile, autrement dit meilleure elle est ; et inversement, plus une chose nous est utile, plus elle convient avec notre nature. Car, en tant qu'elle ne convient pas avec notre nature, elle sera nécessairement différente de notre nature ou lui sera contraire. Si elle est différente, alors elle ne pourra être ni bonne ni mauvaise (*par la proposition 29*) ; si elle est contraire, elle sera donc contraire aussi à la nature qui convient avec la nôtre, c'est-à-dire à ce qui est bon, ce qui revient à dire mauvaise (*par la proposition précédente*). Donc, rien ne peut être bon qu'en tant que cela convient avec notre nature, et partant, plus une chose convient avec notre nature, plus elle est utile, et inversement. C. Q. F. D.

Proposition 32

En tant que les hommes sont exposés aux passions, on ne peut pas dire qu'ils conviennent par nature.

Démonstration

Quand on dit que les choses conviennent par nature, on entend qu'elles conviennent par la puissance, et non par l'impuissance ou par la négation (*par la proposition 7, partie 3*), et par conséquent, pas non plus par la passion (*voir le scolie de la proposition 3, partie 3*). Voilà pourquoi, en tant que les hommes sont exposés aux passions, on ne peut pas dire qu'ils conviennent par nature. C. Q. F. D.

Scolie

La chose est aussi évidente par elle-même. En effet, qui affirme que le blanc et le noir conviennent seulement en ceci que ni l'un ni l'autre ne sont rouges, dit que le blanc et le noir, absolument, ne conviennent en aucune chose. De la même façon, si quelqu'un dit que la pierre et l'homme conviennent seulement en ce que l'une et l'autre sont finis, impuissants, ou parce qu'ils n'existent pas par la nécessité de leur nature, ou enfin parce qu'ils sont indéfiniment surpassés par la puissance des causes extérieures, il affirme sans réserve que la pierre et l'homme ne conviennent en rien [560]. En effet, les choses qui conviennent seulement en négation, autrement dit en ce qu'elles n'ont pas, ne conviennent en réalité en rien.

NOTES

560. Cette formule répond à une accusation courante faite contre les philosophes « modernes », dont le mécanisme est interprété comme une manière de réduire l'écart entre les humains, ou les vivants en général, avec les choses réputées inanimées. Spinoza a dû l'affronter sous la plume de Willem Van Blyenbergh, qui suggère qu'en privant l'homme du libre arbitre, Spinoza détruirait toute différence entre les créatures : « on fait ainsi dépendre l'homme de Dieu de la même manière que les éléments, les pierres, les herbes, etc. ! » (lettre 20, § 10, *Corr.*, p. 143, et § 21, p. 148). Spinoza craint moins cette analogie qu'on ne pourrait le croire, d'autant que c'est lui qui a le premier proposé la comparaison entre hommes et pierres (lettre 19, § 4, *Corr.*, p. 133). Il y reviendra des années plus tard (lettre 58, § 4, *Corr.*, p. 318) car la pierre fournit l'exemple par excellence de la mécanique des solides.

Proposition 33

Les hommes peuvent différer par nature, en tant qu'ils sont aux prises avec des affects qui sont des passions ; et en cela, un seul et même homme est, lui aussi, variable et inconstant.

Démonstration

La nature ou essence des affects ne peut s'expliquer par notre seule essence ou nature (*par les définitions 1 et 2, partie 3*) ; elle doit, en revanche, se définir par la puissance, c'est-à-dire par la nature de causes extérieures comparée à la nôtre (*par la proposition 7, partie 3*). D'où vient qu'il y a, de chaque affect, autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets par lesquels nous sommes affectés (*voir la proposition 56, partie 3*), et que les hommes sont affectés selon divers modes par un seul et même objet (*voir la proposition 51, partie 3*), et qu'ils discordent par nature ; enfin, qu'un seul et même homme est affecté selon divers modes par le même objet (*par la même proposition 51, partie 3*), et en cela, il est variable, etc. C. Q. F. D.

Proposition 34

En tant que les hommes sont aux prises avec des affects qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres[561].

Démonstration

Un homme, par exemple Pierre, peut être cause que Paul s'attriste, du fait qu'il a quelque chose de semblable à une chose que Paul hait (*par la proposition 16, partie 3*), ou du fait que Pierre seul possède une chose que Paul aime aussi (*voir la proposition 32, partie 3, avec son scolie*), ou encore pour d'autres causes (*voir les principales dans le scolie de la proposition 55, partie 3*). Et partant, cela fera que Paul aura Pierre en haine (*par la définition 7 des affects*) ; et par conséquent, il arrivera facilement que Pierre, en retour, ait Paul en haine (*par la proposition 40, partie 3, avec son scolie*), et partant, qu'ils s'efforcent de se faire du mal l'un à l'autre (*par la proposition 39, partie 3*), c'est-à-dire qu'ils soient contraires l'un à l'autre (*par la proposition 30*). Or un affect de tristesse est toujours une passion (*par la proposition 59, partie 3*). Donc les hommes, en tant qu'ils sont aux prises avec des affects qui sont des passions, peuvent être contraires les uns aux autres. C. Q. F. D.

Scolie

J'ai dit que Paul a Pierre en haine, parce qu'il imagine que Pierre possède ce que lui, Paul, aime aussi ; d'où il semble suivre, à première vue, que ces deux hommes se font souffrir l'un l'autre du fait qu'ils aiment la même chose, et par conséquent, du fait qu'ils conviennent par nature. Et partant, si cela était vrai, les propositions 30 et 31 seraient fausses. Mais si nous voulons peser la chose à une juste balance, nous verrons que tout cela convient sans réserve. Car ces deux hommes ne sont pas pénibles l'un à l'autre en tant qu'ils conviennent par nature, c'est-à-dire en tant qu'ils aiment l'un et l'autre la même chose, mais en tant qu'ils discordent l'un de l'autre. En effet, en tant qu'ils aiment l'un et l'autre la même chose, par là même l'amour de l'un et de l'autre est entretenu (*par la proposition 31, partie 3*), c'est-à-dire que par là, la joie de l'un et de l'autre est entretenue

(*par la définition 6 des affects*). Voilà pourquoi ce n'est pas du tout en tant qu'ils aiment la même chose, et qu'ils conviennent par nature, qu'ils sont pénibles l'un à l'autre ; la cause de cela n'est autre, comme je l'ai dit, qu'on les suppose discorder par nature. Supposons, en effet, que Pierre ait l'idée d'une chose aimée qui est maintenant en sa possession, et Paul au contraire l'idée d'une chose aimée qu'il a perdue. De là vient que l'un est affecté de tristesse, et l'autre au contraire de joie, et qu'en cela, ils sont contraires l'un à l'autre. Et selon ce mode, nous pouvons facilement montrer que les autres causes de haine dépendent de cela seul que les hommes discordent par nature, et non de ce en quoi ils conviennent [562].

NOTES

561. Cette conception de l'affrontement entre les humains fait contraste avec celle de Hobbes, d'autant que Spinoza commente plus loin le proverbe *homo homini deus*, en refusant clairement de citer le proverbe contraire, *homo homini lupus*. Érasme de Rotterdam, lui, les rassemble en commentant leur opposition (*Adages*, 69, Erasmus 1982, p. 115). De plus, Hobbes insiste sur le fait que « les deux proverbes sont très vrais, qui disent que l'homme est pour l'homme une sorte de dieu, et que l'homme est pour l'homme un loup errant. Le premier est vrai, si l'on compare les citoyens entre eux ; et le second, si l'on compare les villes. Dans un cas, il y a une certaine similitude analogique avec le divin, liée à Justice et Charité, les sœurs jumelles de la Paix. Mais dans l'autre, les hommes de bon cœur doivent se défendre en se réfugiant chez les deux filles de la Guerre, Tromperie et Violence : pour dire les choses clairement, règne la rapacité plus brutale [...]. Et pourtant, le droit naturel de conservation, que nous recevons tous de l'imparable dictée de la nécessité, ne la considèrera pas comme un vice, tout en admettant que ce soit un malheur » (*Du citoyen*, préface, 1669, 2v° ; voir aussi *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* 1651, A4r°-v°). Voir 4p35c2s et la note 566.

562. Spinoza adapte avec une grande finesse sa théorie des affects à une situation que Hobbes décrit plus simplement : « si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant pas jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre » (*Léviathan*, XIII 3 ; Hobbes 1651, p. 61, Hobbes 2000, p. 222).

Proposition 35

C'est seulement en tant que les hommes vivent sous la conduite de la raison qu'ils conviennent nécessairement, toujours, par nature [563].

Démonstration

En tant que les hommes sont aux prises avec des affects qui sont des passions, ils peuvent être différents par nature (*par la proposition 33*) et contraires les uns aux autres (*par la proposition précédente*). Mais les hommes sont dits agir seulement en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison (*par la proposition 3, partie 3*) ; et partant, tout ce qui suit de la nature humaine en tant qu'elle est définie par la raison doit se comprendre par la seule nature humaine comme par sa cause prochaine (*par la définition 2, partie 3*). Mais puisque chacun, du fait des lois de sa nature, aspire à ce qu'il juge être bon, et s'efforce d'éloigner ce qu'il juge être mauvais (*par la proposition 19*), et puisque, de plus, ce que nous jugeons être bon ou mauvais sous la dictée de la raison est nécessairement bon ou mauvais (*par la proposition 41, partie 2*), c'est donc seulement en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes font en toute nécessité ce qui est nécessairement bon pour la nature humaine, et par conséquent pour chaque homme, c'est-à-dire ce qui convient avec la nature de chaque homme (*par le corollaire de la proposition 31*). Et partant, les hommes conviennent nécessairement aussi toujours entre eux, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison. C. Q. F. D.

Corollaire 1

Dans la nature des choses, il n'y a aucun singulier qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la raison [564]. Car ce qui est le plus utile à l'homme est ce qui convient le plus avec sa nature (*par le corollaire de la proposition 31*), c'est-à-dire (*comme cela va de soi*) l'homme. Or, un homme agit absolument selon les lois de sa nature lorsqu'il vit sous la conduite de la raison (*par la définition 2, partie 3*), et c'est en cela seulement qu'il convient nécessairement toujours avec la nature d'un autre homme (*par la proposition précédente*). Donc rien, parmi

les choses singulières, n'est plus utile à l'homme qu'homme, etc. C. Q. F. D.

Corollaire 2

C'est lorsque chaque homme cherche le plus ce qui lui est utile, à lui, que les hommes sont les plus utiles les uns aux autres. Car plus chacun cherche ce qui lui est utile et s'efforce de se conserver, plus il est doué de vertu (*par la proposition 20*), autrement dit, ce qui revient au même, plus il est doué de puissance pour agir selon les lois de sa nature (*par la définition 8*), c'est-à-dire pour vivre sous la conduite de la raison (*par la proposition 3, partie 3*). Or c'est lorsque les hommes vivent sous la conduite de la raison qu'ils conviennent le plus par nature (*par la proposition précédente*). Donc les hommes seront le plus utiles les uns aux autres (*par le corollaire précédent*), lorsque chacun cherche le plus ce qui lui est utile, à lui. C. Q. F. D.

Scolie

Ce que nous venons de montrer, l'expérience elle-même en témoigne aussi tous les jours, par des témoignages si nombreux et si lumineux que presque tout le monde a cet adage à la bouche : « l'homme est un dieu pour l'homme[565] ». Pourtant, il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la raison. Au contraire, leur lot est d'être, pour la plupart, envieux et pénibles les uns aux autres. Mais ils n'ont pas pour autant les moyens de mener une vie solitaire, de sorte que la définition selon laquelle « l'homme est un animal social » plaît vraiment à presque tout le monde[566]. Et les choses sont ainsi faites que, réellement, la société commune des hommes engendre beaucoup plus d'avantages que de souffrances. Et donc, qu'ils se moquent des choses humaines, les faiseurs de satires, autant qu'ils veulent ! Que les théologiens disent d'elles des horreurs ! Que les mélancoliques fassent tous les éloges qu'ils pourront de la vie grossière et rustique ! Qu'ils méprisent les hommes, et qu'ils admirent les bêtes ! Pendant ce temps, les hommes feront l'expérience du fait que par une aide mutuelle, ils peuvent se procurer bien plus facilement ce dont ils ont besoin, et que c'est seulement en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui les menacent de partout. Pour ne rien dire, d'ailleurs, du fait qu'il est bien plus précieux, et plus digne de notre connaissance, de

contempler les actions des hommes que celles des bêtes. Mais sur ce point, plus de détails ailleurs [567].

NOTES

563. Cette proposition marque la prise de distance de Spinoza à l'égard de Hobbes, car elle signifie que ce n'est pas seulement l'État à l'extérieur d'eux, mais d'abord et surtout la raison en eux-mêmes, qui tend à réconcilier les humains. Hobbes écrit : « les hommes n'éprouvent aucun plaisir (mais plutôt un grand déplaisir) à demeurer en présence les uns des autres s'il n'y a pas de puissance capable de les tenir tous en respect. […] » (*Léviathan*, I 13, Hobbes 2000, p. 223). L'importance que Spinoza donne à l'affect contre la notion de valeur, centrale chez Hobbes, conduit ainsi à des conclusions politiques tout à fait différentes.

564. Ce corollaire (en réalité constitué par une proposition, la première phrase, suivie par une démonstration, le reste du paragraphe) opère un passage au singulier qui propose une réflexion sur l'utilité du sage, selon une thématique stoïcienne largement explorée par Sénèque. Mais alors que les stoïciens aiment associer leur définition du sage à d'invraisemblables paradoxes (concernant la propriété, par exemple, Sénèque écrit : « rien n'empêche qu'une chose appartienne au sage et en même temps au propriétaire à qui elle a été attribuée et dévolue », *Des bienfaits*, VII, 4, 2-4, Sénèque 1993, p. 564), Spinoza réintègre cette figure comme une fonction de l'esprit humain, que l'on peut rencontrer en tout un chacun. En ce sens, si *homo* est ici traduit par « l'homme », on pourrait aussi lire l'ensemble du paragraphe en pensant à « un homme » quelconque, c'est-à-dire à n'importe qui.

565. De fait, le proverbe *homo homini deus* est très courant au XVIIe siècle ; Érasme de Rotterdam montre qu'il a une riche histoire et divers usages dès l'Antiquité, parmi les auteurs grecs et latins. Cela l'incite à préciser, néanmoins, que « parmi les chrétiens, le nom de Dieu ne doit être donné à aucun mortel, même par plaisanterie, et une flatterie aussi extraordinaire et dégoûtante doit être totalement rejetée de nos normes morales ; pourtant, il peut arriver que cet adage ait une utilité, sans que celle-ci soit immorale ou inappropriée. Par exemple, on pourrait tenir le discours suivant : "À une époque où je souffrais, pris dans des malheurs si grands qu'aucun mortel ne souhaitait m'aider ou ne pouvait le faire, toi seul, tu m'es venu en aide – c'était plus que ce que j'avais espéré – et non seulement ta gentillesse m'a sauvé (sinon j'allais mourir) mais elle a fait de moi un être mieux fait pour

vivre qu'auparavant. Si jamais ce vieux proverbe grec peut s'appliquer, selon lequel l'homme est un dieu pour l'homme, c'est entre nous deux"» (*Adages*, 69, Erasmus 1982, p. 115). Par contraste avec cette extrême prudence, Spinoza suggère que le proverbe est d'autant plus vrai lorsque les hommes vivent selon la raison. Cela ne dépend pas de circonstances exceptionnelles, comme chez Érasme, mais plutôt du fait que les hommes s'accordent en nature, ce qui revient à dire que l'utilité divine de l'homme pour les autres hommes est tout à fait naturelle, même quotidienne. Par ailleurs, contrairement à Hobbes, Spinoza ne lit pas dans ce proverbe l'expression d'un sens de la justice ou de la charité commun à tous, car il y inclut également le droit naturel de se préserver, même au détriment des autres, que Hobbes associe exclusivement à l'adage contraire, *homo homini lupus* (voir note 561).

566. Cette définition de l'homme proposée par Aristote (*Politique*, I 2, 1253a), reprise notamment par Sénèque (*De la clémence*, I, 3, 2, Sénèque 1993, p. 192), ressemble à celles que Spinoza énumère à la fin de 2p40s1, p. 289 : elle est une de ces « images universelles » qui contribuent à figer la nature humaine dans une détermination fixe. Par la discrète réserve qu'il indique parmi ses partisans (« presque tout le monde »), Spinoza songe peut-être à s'exclure lui-même de la majorité à qui cette définition plaît, car il a montré que les humains n'ont rien d'autre en commun que ce qu'ils ont de rationnel (4p35d, p. 635), et qu'ils discordent en nature sur tout le reste (4p34s, p. 633). En un sens, Spinoza rejette la naturalisation de la société, et préfère rejoindre à la fois le conventionnalisme de Hobbes, qui fonde l'État sur un calcul d'intérêt, et le libéralisme des frères De la Court, qui font des intérêts particuliers les moteurs de l'intérêt collectif. En un autre sens, il ne nie pas que la nature de leur intérêt pousse la plupart des hommes à vivre en société.

567. Cette tirade vise plusieurs traditions que Spinoza interprète comme misanthropes et antisociales, ce qui ne signifie pas qu'il les interdise, mais plutôt qu'il « laisse vivre chacun suivant ses propres inclinations » (lettre 32, § 5, *Corr.*, p. 202), non sans se montrer ironique envers les ermites et les anachorètes. Son rejet de la comparaison avec les bêtes a pour fonction de conjurer le proverbe selon lequel « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus* : voir note 561). Par ailleurs, il n'est pas impossible que Spinoza entre ici en dialogue avec ce qu'il se représente comme la

figure de François d'Assise, dont la vie frugale, le retrait dans la nature et l'éloge des animaux (voir Masseron 2015) semblent faire ici une brève apparition – l'austérité des ordres franciscains, notamment des capucins, marquant fortement l'imaginaire des Pays-Bas au XVIIe siècle. Enfin, le renvoi final à un autre ouvrage concerne probablement le TTP, où Spinoza écrit : « aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer ce dont un homme seul a grand besoin [...] pour ne pas parler des arts et des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude » (TTP, V, 7, *Œuvres* III, p. 219). Au-delà d'une division sociale des tâches, soulignée depuis Platon et Aristote, Spinoza semble ici témoigner de son attachement à la vie urbaine, et spécifiquement aux plaisirs d'Amsterdam. Voir aussi 4p45c2s, p. 677, avec les notes 607 et 608.

Proposition 36

Le bien suprême de ceux qui poursuivent la vertu est commun à tous, et tout le monde peut s'en réjouir à égalité.

Démonstration

Agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la raison (*par la proposition 24*), et tout ce que nous nous efforçons de faire par raison, c'est comprendre (*par la proposition 26*) ; et partant, le bien suprême de ceux qui poursuivent la vertu est de connaître Dieu (*par la proposition 28*), c'est-à-dire (*par la proposition 47, partie 2, et son scolie*) un bien qui est commun à tous les hommes et que les hommes peuvent posséder à égalité, en tant qu'ils sont de même nature.

Scolie

Par ailleurs, qu'on pose la question : et si le bien suprême de ceux qui poursuivent la vertu n'était pas commun à tous, ne s'ensuivrait-il pas que, comme ci-dessus (*voir la proposition 34*), les hommes qui vivent sous la conduite de la raison, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils conviennent par nature (*par la proposition 35*), seraient contraires les uns aux autres ? On répondra alors que c'est par la nature même de la raison, et non par accident, que le bien suprême de l'homme est commun à tous. Aucun doute ! Puisqu'on le déduit de l'essence même de l'homme en tant qu'elle se définit par la raison, et que l'homme ne pourrait ni être ni se concevoir, s'il n'avait le pouvoir de se réjouir de ce bien suprême. Car (*par la proposition 47, partie 2*) il appartient à l'essence de l'esprit humain d'avoir la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu [568].

*

568. Spinoza affirme sans ambiguïté que la connaissance de Dieu n'est pas le propre d'une confession, ni exclusivement communiquée par les Écritures saintes. Toute considération de ce genre a donc pour effet de remettre en cause le statut des textes sacrés – une question amplement explorée par les amis de Spinoza. Pieter Balling écrit : « il ne peut y avoir de vraie religion sans la connaissance de Dieu, et aucune connaissance de Dieu sans cette lumière [intérieure] » (*Het Licht…*, Balling 1662, p. 5). De son côté, Johannes Bouwmeester publie en 1672 chez Rieuwertsz, autre ami et éditeur de Spinoza, une traduction néerlandaise du chef-d'œuvre d'Ibn Ṭufayl, auteur arabe espagnol du XIIe siècle, *La Vie de Ḥayy Ibn Yaqẓān* (*Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan*). Ce roman philosophique raconte comment un jeune enfant, abandonné sur une île déserte et nourri uniquement par une chèvre, parvient à comprendre la nature qui l'entoure et le Dieu qui l'a créée en utilisant raison et méthode : il découvre les principes de la physique, de la métaphysique et de l'éthique à travers la nature et l'expérience seules, ce qui illustre « comment la raison humaine peut passer de l'observation des matières inférieures à la connaissance des matières supérieures » ou, dans les termes du sous-titre qu'ajoute Bouwmeester, « comment n'importe qui peut acquérir, sans aucun contact avec les autres et sans éducation, la connaissance de soi et de Dieu » (Ibn Ṭufayl 1672, 1r). Cette disponibilité de l'idée de Dieu la rend accessible même dans l'isolement, loin des institutions traditionnelles qui s'en arrogent le monopole. Il n'est pas exclu que Spinoza ait fait la connaissance indirecte du personnage de Ḥayy Ibn Yaqẓān grâce au commentaire de Moshè Narboni (milieu du XIVe siècle), assez célèbre dans la philosophie juive (Hayoun 1988), et qu'il ait lui-même attiré l'attention de ses amis sur ce livre. Voir également Bordoli 2001, p. 109-120, 227-233 ; Barchiesi 2013.

Proposition 37[569]

Le bien auquel aspire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et ce, 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 les plus utiles à l'homme (*par le corollaire 1 de la proposition 35*) ; et partant (*par la proposition 19*), sous la conduite de la raison, nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent sous la conduite de la raison. Or le bien auquel aspire pour lui-même quiconque vit selon la dictée de la raison, c'est-à-dire qui poursuit la vertu (*par la proposition 24*), c'est de comprendre (*par la proposition 26*). Donc le bien auquel aspire pour lui-même quiconque poursuit la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes[570].

De plus, le désir, en tant qu'on le rapporte à l'esprit, est l'essence même de l'esprit (*par la définition 1 des affects*). Or l'essence de l'esprit consiste dans la connaissance (*par la proposition 11, partie 2*) qui enveloppe la connaissance de Dieu (*par la proposition 47, partie 2*) et sans laquelle elle ne peut ni être ni se concevoir (*par la proposition 15, partie 1*). Et partant de là, plus grande est la connaissance de Dieu qu'enveloppe l'essence de l'esprit, plus grand aussi sera le désir par lequel l'homme qui poursuit la vertu désire pour les autres le bien auquel il aspire pour lui-même. C. Q. F. D.

Autre démonstration

Le bien auquel l'homme aspire pour lui-même et qu'il aime, il l'aimera avec plus de constance s'il en voit d'autres l'aimer (*par la proposition 31, partie 3*) ; et partant, il s'efforcera de faire en sorte que d'autres l'aiment (*par le corollaire de la même proposition*) ; et comme ce bien est commun à tous (*par la proposition précédente*), et que tous peuvent s'en réjouir, il s'efforcera donc de faire en sorte que tous s'en réjouissent (*par la même*

raison), et cela (*par la proposition 37, partie 3*) d'autant plus qu'il se réjouira plus de ce bien [571]. C. Q. F. D.

Scolie 1

Celui qui, seulement par affect, s'efforce de faire en sorte que les autres aiment ce qu'il aime lui-même et que les autres vivent selon son propre caractère, agit seulement par impulsion, si bien qu'il est odieux, en particulier à ceux auxquels plaisent d'autres choses et qui, de ce fait, s'étudient et s'efforcent eux aussi, d'ailleurs par la même impulsion, à faire en sorte qu'au contraire, les autres vivent selon leur caractère à eux.

Ensuite, comme le bien suprême auquel les hommes aspirent par affect est souvent tel qu'il n'y a qu'un seul qui puisse le détenir, de là vient que ceux qui aiment ne sont pas cohérents, et qu'au moment où ils se réjouissent de tenir des propos élogieux sur la chose qu'ils aiment, ils ont peur d'être crus [572]. Mais celui qui s'efforce de conduire les autres par raison agit non pas par impulsion, mais avec courtoisie et bienveillance, et son esprit est en accord au plus haut point avec lui-même [573].

Par ailleurs, tous les désirs et tous les actes dont nous sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu, je les rapporte à la **religion** [574]. Ensuite, le désir de bien faire qu'engendre en nous le fait de vivre sous la conduite de la raison, je l'appelle **piété** [575]. De plus, le désir qui tient un homme vivant sous la conduite de la raison de nouer amitié avec les autres, je l'appelle **honnêteté** [576]. **Honnêtes**, les actes que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la raison ; **honteux**, au contraire, ceux qui empêchent d'être amis. Au-delà de ces considérations, j'ai également montré quels sont les fondements de la cité.

Ensuite, la différence entre la vraie vertu et l'impuissance se perçoit facilement par ce qu'on a dit ci-dessus. Eh bien, la vraie vertu n'est rien d'autre que vivre sous la seule conduite de la raison ; et partant, l'impuissance consiste en cela seul que l'homme pâtit d'être entraîné par des choses qui sont hors de lui, et qui le déterminent à faire ce qu'exige la constitution commune des choses extérieures, et non sa propre nature, considérée en elle seule.

Voilà ce que, dans le scolie de la proposition 18 de cette partie, j'ai promis de démontrer. D'où il apparaît que la fameuse loi contre le fait de

tuer des bêtes[577] se fonde sur une superstition vide et sur une charité efféminée[578] plus que sur la saine raison. Bien sûr ! Ce qu'enseigne la raison dans notre recherche de ce qui est utile, c'est la nécessité de nous unir aux hommes, non pas aux bêtes, ni aux choses dont la nature est différente de la nature humaine ! Et nous avons le même droit sur elles, qu'elles ont, elles, sur nous[579]. Je dirais même plus : comme le droit de chacun se définit par la vertu ou puissance de chacun, les hommes ont sur les bêtes un droit beaucoup plus grand qu'elles n'ont, elles, sur les hommes. Pourtant, je ne nie pas que les bêtes aient leurs points de vue[580] ; mais je nie que cela nous interdise de pourvoir à notre utilité, de faire usage des bêtes à notre guise et de les traiter comme cela nous convient le mieux, dès lors qu'elles ne conviennent pas avec nous par nature et que leurs affects sont, par nature, différents des affects humains (*voir le scolie de la proposition 57, partie 3*)[581].

Il me reste à expliquer ce que sont le juste, l'injuste, le péché et enfin le mérite. Mais là-dessus, voir le scolie suivant.

Scolie 2

Dans l'appendice de la première partie, j'ai promis d'expliquer ce que sont la louange et le blâme, le mérite et le péché, le juste et l'injuste. En ce qui concerne la louange et le blâme, je les ai expliqués dans le scolie de la proposition 29 de la troisième partie. Pour le reste, c'est ici qu'il va y avoir lieu d'en parler ; mais avant cela, il faut dire quelques mots de l'état naturel et de l'état civil de l'homme[582].

Chacun existe par un suprême droit de nature, et par conséquent chacun fait, par un suprême droit de nature, ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et partant, chacun juge, par un suprême droit de nature, de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et pourvoit à son utilité selon son propre caractère (*voir les propositions 19 et 20*), et se venge (*voir le corollaire 2 de la proposition 40, partie 3*), et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine (*voir la proposition 28, partie 3*)[583]. Et si les hommes vivaient sous la conduite de la raison, chacun exercerait son propre droit sans infliger aucune souffrance aux autres[584] (*par le corollaire 1 de la proposition 35*). Mais comme ils sont en proie aux affects (*par le corollaire de la proposition 4*) qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu humaine (*par la proposition 6*), ils sont par là entraînés en diverses

directions (*par la proposition 33*), et sont contraires les uns aux autres (*par la proposition 34*), alors qu'ils ont besoin d'une aide mutuelle (*par le scolie de la proposition 35*). Donc, pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et s'entraider, il est nécessaire qu'ils cèdent leur droit naturel et qu'ils se donnent les uns aux autres l'assurance qu'ils ne feront rien par quoi ils puissent se faire souffrir[585]. Or, par quelle raison peut-il arriver que les hommes, qui sont nécessairement en proie aux affects (*par le corollaire de la proposition 4*), et inconstants, et variables (*par la proposition 33*), puissent se donner cette assurance et cette confiance réciproques ? Cela est évident à partir de la proposition 7 de cette partie et de la proposition 39 de la troisième partie. Eh bien, c'est parce que aucun affect ne peut être contrarié, sinon par un affect plus fort et contraire à l'affect à contrarier, et que chacun s'abstient de faire souffrir les autres par peur d'une souffrance plus grande. Voilà donc la loi sur laquelle la société pourra solidement s'établir, à condition qu'elle revendique pour elle seule le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal, et qu'elle ait par conséquent le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois, et de rendre ces lois solides non au moyen de la raison, laquelle ne peut pas modérer les affects (*par le scolie de la proposition 17*), mais par des menaces. Et cette société, affermie par les lois et par le pouvoir de se conserver, on l'appelle la **cité**, et ceux qui recourent à son droit pour se défendre s'appellent des **citoyens**[586].

Par là, il nous est facile de comprendre que, dans l'état naturel, il n'y a rien qui soit bon ou mauvais du fait d'un accord unanime, puisque chacun, se trouvant dans cet état naturel, pourvoit seulement à sa propre utilité, et décide de ce qui est bon ou mauvais à partir de son propre caractère, en tant qu'il suit seulement la raison de son utilité, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à quiconque, sinon à lui-même[587]. Et partant, dans l'état naturel, on ne peut pas concevoir le péché, mais on le peut, bien sûr, dans l'état civil, où l'on décide d'un commun accord ce qui est bien ou mal, et où chacun est tenu d'obéir à la cité. C'est pourquoi le péché n'est rien d'autre que la désobéissance, laquelle est punie de ce fait par le droit de la cité et par lui seul ; et l'obéissance, au contraire, est comptée au citoyen comme un mérite, parce qu'il est par là même jugé digne de jouir des avantages de la cité[588].

Ensuite, dans l'état naturel, personne n'est, d'un commun accord, « seigneur » de quoi que ce soit ; et il n'y a aucune chose dans la nature

dont on puisse dire qu'elle appartient à tel homme et non à tel autre. Au contraire, tout est à tous. Et par suite, dans l'état naturel, on ne peut concevoir aucune volonté d'attribuer à chacun le sien, ou d'arracher à quelqu'un ce qui est à lui ; c'est-à-dire que, dans l'état naturel, il n'arrive rien que l'on puisse dire juste ou injuste[589]. Au contraire, cela arrive, bien sûr, dans l'état civil, où l'on décide d'un commun accord quelle chose appartient à un tel, et quelle autre à tel autre[590].

Il en ressort que le juste et l'injuste, le péché et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expliquent la nature de l'esprit. Mais assez là-dessus.

NOTES

569. **Structure.** Après avoir épuisé les combinaisons de pouvoir les plus complexes, les propositions 4p38 à 4p58 sont consacrées à une étude normative des affects, dont Spinoza énonce d'abord les trois principes d'évaluation : l'aptitude à vivre des affections intenses et diverses (4p38), la conservation de l'individualité (4p39) et la concorde (4p40). Tous les affects sont ensuite passés un à un au crible de ces principes et qualifiés selon trois critères : l'utile (ils sont dits alors bons ou mauvais), la mesure (certains sont dits possiblement excessifs), et la dictée de la raison (ils sont alors conformes ou en conflit avec elle).

570. Sénèque conclut précisément son traité sur les bienfaits par l'espoir de faire à l'ingrat le don le plus grand de tous, celui de la vertu : « à lui surtout je saurai faire du bien encore ; et comme le bon laboureur, à force de soins et de culture, je vaincrai la stérilité du sol » (*Des bienfaits*, 7, 32, 1, Sénèque 1993, p. 584).

571. Spinoza partage avec Hobbes le fait de valoriser l'association avec d'autres êtres humains, pour soutenir son propre effort. En revanche, cette proposition montre clairement qu'il ne partage pas le pessimisme de Hobbes à l'égard des relations humaines en général. Pour Hobbes, toutes les interactions humaines, même les amitiés, sont de pures transactions. Il écrit : « toute rencontre volontaire se forme soit à cause d'un besoin mutuel, soit pour y gagner du prestige, de là vient que ceux qui se rencontrent cherchent à obtenir soit un avantage, soit […] une réputation et de l'honneur auprès des compagnons » (*Du citoyen*, I 2, Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 160, Hobbes 2010, p. 97-98). Par contraste, Spinoza soutient que l'on obtient les plus grands avantages de ses semblables, précisément lorsqu'on désire pour eux ce qui est le mieux.

572. Cette situation est courante dans la poésie amoureuse et les comédies de l'époque, où les personnages de théâtre ne cessent de célébrer les qualités de leurs amants et amantes tout en se débattant dans des rivalités, des jalousies et des trahisons. Or Spinoza fait ici une importante distinction entre ceux qui vivent et désirent selon la raison, et ceux qui s'efforcent de faire imiter leurs affects et leurs manières de vivre par les autres. Les premiers se consacrent à un bien qui augmente en se partageant : il s'agit de se comprendre soi-même, Dieu et les autres. Les seconds sont pris dans une

impasse déjà explorée plus haut par le biais de la poésie érotique (voir note 373). Poussés « par impulsion », ils désirent à la fois quelque chose pour eux-mêmes comme « bien » et le désirent donc aussi pour les autres. Hélas, l'objet du désir n'est pas nécessairement commun. Par conséquent, le même homme qui croit qu'un bien vaut la peine d'être poursuivi craint aussi qu'un autre puisse le posséder à sa place. Spinoza aboutit ainsi à une situation proche des affrontements interpersonnels décrits par Hobbes, mais selon une mécanique affective différente, fondée sur une contradiction en chacun et non sur une incertitude concernant les autres.

573. La division entre ceux qui agissent par impulsion et ceux qui suivent la raison rejoint celle qui sépare au théâtre la scène et le public, autrement dit les personnages de comédie empêtrés dans les contradictions de leurs passions, et les spectateurs venus comprendre le jeu des émotions. En particulier, Meyer souligne avec insistance l'importance du partage dans la salle, où les spectateurs partagent ensemble le plaisir de comprendre (*Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 1, Nil Volentibus Arduum 1989).

574. Cette définition de la « religion » sans culte, sans croyance et sans textes sacrés en fait un mode de vie simple, mais exigeant. Le fait de la définir comme une sorte de vertu (et non, par exemple, comme un ensemble de rituels) est globalement compatible avec les conceptions scolastiques, mais le fait de ne faire aucune mention de l'obéissance ou de la vénération qu'on doit à Dieu est choquant pour les contemporains. À titre de comparaison, Thomas d'Aquin définit *religio* comme un genre de justice visant à rendre à Dieu les honneurs qui lui sont dus (*Somme théologique*, II-II, q. 81, art. 4). Ici, au contraire, la religion n'est même pas explicitement dirigée vers Dieu ; c'est même l'inverse, la connaissance de Dieu lui sert de fondement. Dans un esprit assez proche, malgré la différence de registre, Jarig Jellesz écrit (citant les Écritures, Colosiens 2, 3) : « tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont cachés dans la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ », ajoutant que cette connaissance de Dieu « est la source à partir de laquelle toute connaissance salutaire jaillit abondamment » (*Belydenisse…*, Jellesz 1684, p. 89). Comme la plupart des amis de Spinoza, il pense surtout aux connaissances nécessaires pour mener une vie bonne, vertueuse ou pieuse – ce qu'il appelle le salut. Ainsi, la redéfinition radicale des concepts de *religio* et de *pietas* par Spinoza – et par Jellesz, qui va jusqu'à étendre ce travail à la christologie – est destinée à montrer que

l'homme rationnel en tant que tel n'a besoin d'aucune révélation ni de direction de conscience pour agir avec vertu et atteindre le bonheur et la perfection intellectuelle. L'usage de la raison prend ainsi la place de la morale extérieure, par opposition aux courants musulmans et juifs médiévaux pour qui la religion ne consistait pas en une foi salvatrice mais en une *loi* révélée (en hébreu *torah*, en latin *lex*), sans distinction entre normes juridiques et normes morales. Cette loi ou religion était censée persuader l'homme ignorant d'agir avec justice. En ce sens, Spinoza s'inscrit clairement et consciemment dans une autre tradition islamo-juive qu'il connaît bien, celle des rationalistes, qui commence avec al-Fārābī et continue avec Ibn Bajja, Ibn Ṭufayl, Averroès, puis les averroïstes juifs tels que Moshè Narboni, Isaac Polqar (voir Haliva 2020) et Elijah del Medigo (voir Licata 2013). Sur le sujet, voir plus généralement Strauss 1965 et 1988.

575. En définissant religion et piété toujours l'une après l'autre (voir 4App15, p. 751) Spinoza rend sa conception d'autant plus frappante que les deux termes étaient souvent considérés comme presque synonymes. Par exemple, Burgersdijk définit la piété comme « la vertu qui consiste à honorer Dieu par la religion et le culte » (*Idea philophiæ moralis*, chap. 13 ; Burgersdijk 1623, p. 174 ; voir aussi Hobbes, *De homine* 14.1). Or Spinoza élimine de la piété toute dévotion religieuse, et il n'y laisse que la bonne volonté envers les autres êtres humains. En ce sens, cette piété qui vise à faire le bien autour de soi et à consoler les malheureux se rapprocherait de la « pitié » française (qui dérive étymologiquement de *pietas*), à ceci près que le fait de se sentir triste pour la souffrance d'un autre – « pitié » proprement dite (*commiseratio*) – est une passion, que Spinoza souhaite distinguer clairement d'une vertu de l'esprit, la « piété », sorte de compassion sans souffrance. L'homme que guide la raison s'efforce donc de faire du bien aux autres par *pietas*, non par *commiseratio*.

576. Alors que presque tous les affects passifs qu'étudie Spinoza tirent leur nom latin de la traduction par Desmarets des *Passions de l'âme* de Descartes, son choix de termes pour les affects actifs révèle un éventail nettement plus large de références : ses conceptions de *religio*, de *pietas* et de *honestas* – sans parler de *fortitudo* – puisent abondamment parmi les auteurs classiques, scolastiques et contemporains (notamment Cicéron,

Thomas d'Aquin et Hobbes, pour n'en citer que trois), alors qu'aucun de ces termes n'apparaît chez Descartes.

577. Il est possible que Spinoza fasse ici référence à une thèse médiévale, de facture néopythagoricienne, condamnée parmi d'autres en 1277 comme hétérodoxe par l'évêque parisien Étienne Tempier, selon laquelle « la loi naturelle interdit qu'on tue des animaux, qu'ils soient rationels ou irrationnels » (Hissette 1977, art. 179, p. 273). Par ailleurs, le verbe *mactare* (*slachten* dans la version néerlandaise) peut signifier « tuer », « abattre », mais aussi « saigner », de sorte que la « fameuse loi » pourrait aussi désigner les restrictions de boucherie prévues par la *shehita* (rite d'abattage par jugulation défini par la loi orale juive), qui impose des règles sur la manière de tuer les animaux et ne permet cet abattage à personne, en dehors de l'individu habilité par la communauté (le *shohet*). En particulier, un traité de John Selden (1584-1654), grand expert du droit naturel juif, étudie en détail l'un des sept préceptes attribués à Noé, selon lequel il est interdit de manger des parties du corps d'animaux encore en vie (*De jure naturale et gentium juxta disciplinam Ebræorum*, 1640). Au reste, la viande était associée au luxe, et plusieurs philosophes modernes s'en abstenaient complètement (Érasme de Rotterdam, Francis Bacon, Pierre Gassendi…) ; elle ne semble pas avoir fait partie du régime de Spinoza (Freudenthal 2007, vol. 1, p. 122).

578. Sur le terme « efféminé », voir note 297. Au long du XVIIe siècle, au moins trois groupes luttent contre ceux qui justifient la vivisection (voir notes 419 et 420) : les femmes, certains religieux (en particulier les jésuites, fidèles à « l'âme sensitive » de Thomas d'Aquin) et les poètes (La Fontaine, Vondel…). Mme de Sévigné écrit : « Des machines qui aiment, des machines qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent. Allez, allez, vous vous moquez de nous ; jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire » (lettre à Mme de Grignan, 23 mars 1672, Sévigné 1862, t. II, p. 540-541). De son côté, dans un poème intitulé « Le vieux chien et son maître » (*De ouden hond en zijn meester*) Vondel fait entendre les plaintes de l'animal, que son maître maltraite parce qu'il est vieux, malade, et « trop lent pour chasser » (Van den Vondel 1927-1937, vol. I, p. 688). Voir également note 671.

579. Spinoza attribue un droit de vie et de mort réciproque aux hommes et aux animaux – ce qui rappelle qu'au XVIIe siècle, les « bêtes » pouvaient

encore, à l'occasion, être jugées pour des infractions commises contre des humains. En France, le juriste Jean Duret (1563-1629) écrit : « Si les bêtes ne blessent pas seulement, mais tuent ou mangent, la mort [leur échoit], et on les condamne à être pendues et étranglées pour faire perdre mémoire de l'énormité du fait » (*Traicté des peines et amendes…*, Duret 1610, p. 36). Cela concernait principalement des chevaux engagés dans des accidents mortels ou des cochons coupables d'avoir blessé, tué ou dévoré des nourrissons. Au début de la République néerlandaise, cette pratique venait d'être abandonnée, les animaux n'étant plus considérés comme des agents moraux, si bien que leurs propriétaires étaient tenus responsables des dommages. Si Spinoza parle de « droits », c'est parce qu'il considère que le droit de chacun est égal à sa puissance, et sa puissance à sa détermination, comme il le fait observer dans le TTP : « les poissons sont déterminés par nature à nager et à manger les plus petits, de sorte que c'est par un suprême droit de nature que l'eau est leur territoire et que les gros mangent les plus petits » (XVI, § 2, p. 504).

580. Sur l'ampleur sémantique du verbe *sentire* quand Spinoza l'applique aux non-humains, voir 3p57s, p. 491, et note 418. Spinoza parle ici de la capacité qu'ont les animaux d'éprouver des affects, ce qui revient à souligner une communauté et une différence de cœur entre les vivants, comme il avait auparavant souligné leur communauté et différence d'esprit.

581. Comme entre les idées, la différence entre les affects des humains et des non-humains est *modale* : voir 3p57s, p. 491 et note 418. La position de Spinoza est d'autant plus provocante que le rapport aux animaux n'est pas seulement utilitaire dans la République néerlandaise : chiens et chats sont représentés sur de nombreux tableaux d'intérieur et d'extérieur, et pas pour leur valeur instrumentale (voir ill. 15, p. 436). Un cas célèbre est celui de Willem De Bont (v. 1588-1646), chef de la police de Leyde, si attaché à son chien Tyter qu'à sa mort il lui organisa des funérailles, ce que le poète Joost Van den Vondel (1587-1679) célébra dans un poème sarcastique, « *Aen alle Hondeslagers* » (1634). Néanmoins, dans la pièce *Leewendaelers* (1647), Vondel présente comme touchantes les paroles tendres qu'une femme adresse à son chien : « embrasse mes joues, mes lèvres, ma bouche et ma main ; laisse-moi te cajoler et te caresser » (Van den Vondel, 1637, p. 41). En 1682, la diffusion du cartésianisme n'empêche pas Constantijn Huygens

(1596-1687), ami et éditeur de Descartes, d'écrire un poème sur la mort de son chien, « Mon épitaphe toute bête » : voir Koppenol 2007, p. 451.

582. Tout le scolie qui commence ici est très proche de la pensée politique de Hobbes, d'autant que l'objectif de Spinoza dans cette parenthèse sur les fondements de l'État est limité : il s'agit seulement de montrer que les notions morales liées au mérite, comme la justice et la faute, dépendent de la société civile et n'ont aucune valeur objective ou absolue. Comme Spinoza et Hobbes sont parfaitement d'accord sur ce point, les critiques que Spinoza adresse à Hobbes n'apparaissent pas ici.

583. La description de Spinoza de l'amplitude du droit naturel est très similaire à la vision de Hobbes, qui écrit : « le droit de nature [...] est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature [...] et de faire selon son jugement et sa raison propres tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin » (*Léviathan*, XIV 1, Hobbes 1651, p. 64 ; Hobbes 2000, p. 229). Voir aussi *Du citoyen*, I 7-9, Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 163-164.

584. La façon dont Spinoza esquisse les conflits dans l'état de nature fait clairement écho à Hobbes (voir note 545). Cependant, la spéculation de Spinoza sur ce qu'il se passerait si tout le monde suivait les conseils de la raison n'a pas d'analogue chez Hobbes. Elle révèle l'importance, pour les Néerlandais, du rêve d'une société alternative où l'on décèle à la fois le modèle épicurien (une société d'amis unis par l'amour), le modèle chrétien de l'église spirituelle (une union éternelle des âmes), enrichis d'un volet légaliste (un État de droit rationnel). Si Spinoza conjure les séductions de cet imaginaire utopiste (TP, I 1, *Œuvres* V, p. 88), Van den Enden et Koerbagh l'assument en lui donnant une charge polémique : ils le revendiquent d'autant mieux qu'il leur sert à lutter contre des imaginaires opposés, c'est-à-dire contre des formes de pastorale fondées sur l'ignorance du peuple et la concentration du savoir et des richesses (voir Koerbagh 2011 et Van den Enden 2007).

585. Cette formulation, directement dérivée de Hobbes, est provisoire. Lorsqu'il développera sa pensée politique, Spinoza se démarquera de ce passage en soulignant qu'aucun individu ne « cède » de son droit, et qu'en réalité le « droit naturel » ne prend pas fin avec l'instauration d'un droit

civil. Voir lettre 50, § 1, *Corr.*, p. 290, et TTP, annotation 33, *Œuvres* III, p. 687.

586. Hobbes soutient que le seul moyen pour les êtres humains d'obtenir la sécurité est de transférer leur droit à un pouvoir souverain qui détermine et applique les lois auxquelles ils sont soumis. « Si une convention est faite où aucune des parties ne s'exécute dans l'instant, mais où l'une et l'autre se font confiance, dans l'état de nature (qui est un état de guerre de tous contre tous), en cas de suspicion raisonnable, cette convention est nulle. Mais, s'il y a une puissance commune établie au-dessus des deux, dotée d'assez de droit et de force pour contraindre à l'exécution de la convention, alors celle-ci n'est pas nulle. En effet, celui qui l'exécute en premier n'est aucunement assuré que l'autre s'exécutera après lui, parce que les liens établis par les mots sont trop faibles pour freiner les ambitions humaines (avarice, colère et autres passions), sans la peur d'un pouvoir coercitif qu'il n'est pas possible de supposer à l'état de pure nature, là où tous sont égaux et juges de la légitimité de leurs propres peurs » (*Léviathan*, XIV 18 ; Hobbes 1651, p. 68 ; Hobbes 2000, p. 240). Selon Hobbes, c'est donc la peur d'une peine bien supérieure à tous les avantages que l'on puisse en tirer qui retient de commettre des crimes.

587. Moins encore que celui de Hobbes, « l'état naturel » que décrit Spinoza ne fait référence à aucune société historique ou géographique, car il s'agit d'un concept théorique qui décrit tous les humains, abstraction faite de leur relation à l'État. Néanmoins, cette conception est probablement alimentée par les récits décrivant les sociétés que les colons et les commerçants rencontrent en Afrique ou en Amérique. Van den Enden, dans son *Bref compte rendu sur les nouveaux Pays-Bas* (en néerlandais, 1662), déclare ainsi à plusieurs reprises qu'il n'existe pas de lois dans les sociétés amérindiennes d'Amérique du Nord et que l'idée de propriété privée est étrangère aux autochtones – ce qui constitue déjà une nette déformation de ses sources, si l'on compare aux ouvrages de David Pietersz De Vries.

588. Selon Hobbes, il n'y a aucun accord possible sur le bien et le mal en dehors de la société civile, et c'est au souverain de trancher ces questions. Il écrit : « tous les litiges naissent du fait que les opinions des hommes diffèrent entre elles sur le mien et le tien, le juste et l'injuste, l'utile et le nuisible, le bien et le mal, l'honorable et le méprisable, et autres choses semblables, que chacun apprécie selon son propre jugement. Il appartient au

même pouvoir souverain de fournir et de présenter publiquement des règles et des mesures communes à tous, grâce auxquelles chacun saurait ce qu'il faut appeler à soi ou à un autre, juste ou injuste, honorable ou méprisable, bien ou mal, en un mot ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire dans la vie quotidienne. Or on appelle communément ces règles ou mesures les lois civiles, ou lois de l'État, en tant que ce sont les commandements de celui qui détient le pouvoir souverain dans l'État » (*Du citoyen*, VI 9, Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 221-22, Hobbes 2010, p. 171). Spinoza présente ici un point de vue presque similaire, bien qu'il souligne, ce qui est tout à fait crucial, que le bien et le mal, etc., sont décidés par un « commun accord » et non définis et imposés par l'autorité souveraine. Cette nuance importante semble refléter la différence entre le monarchisme de Hobbes et la préférence démocratique de Spinoza.

589. Cette définition de la justice vient d'Aristote, qui écrit : « la justice est une disposition d'après laquelle l'homme juste se définit comme celui qui est apte à accomplir, par choix délibéré, ce qui est juste, et qui, dans une répartition à effectuer soit entre lui-même et un autre, soit entre deux autres personnes, n'est pas homme à s'attribuer à lui-même, dans le bien désiré, une part trop forte, et à son voisin une part trop faible (ou l'inverse, s'il s'agit d'un dommage à partager), mais donne à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient, et qui agit de la même façon quand la répartition se fait entre des tiers (*Éthique à Nicomaque*, V, 9, 1133b-1134a). Les formules de Spinoza semblent donner à l'expression « chacun le sien » un sens plus spécifiquement rattaché à la notion de propriété privée ; or, comme Hobbes, Spinoza rejette la naturalisation du mien et du tien, ce qu'il pousse même à un niveau métaphysique où l'appartenance de notre corps ne va pas de soi (voir 2p11 et 2p11c, p. 207 et suiv.).

590. Comme le dit Hobbes, à l'état de nature, « les notions de bien et de mal, de justice et d'injustice, n'ont […] pas leur place. Là où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a pas de loi ; là où il n'y a pas de loi, pas non plus d'injustice » (*Léviathan*, XIII 13 ; Hobbes 1651, p. 63 ; Hobbes 2000, p. 227-228). Dans *Du citoyen*, I 10, il résume cette situation par une formule selon laquelle, dans l'état de nature, chacun possède un « droit à tout » (*jus in omnia*).

Proposition 38

Ce qui dispose le corps humain à pouvoir être affecté selon plusieurs modes, ou le rend apte à affecter les corps extérieurs selon plusieurs modes, est utile à l'homme, et d'autant plus utile que le corps est rendu par là plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps selon plusieurs modes ; et au contraire, est nuisible ce qui y rend le corps moins apte.

DÉMONSTRATION

Plus le corps y est rendu apte, plus l'esprit est rendu apte à percevoir (*par la proposition 14, partie 2*) ; et partant de là, ce qui dispose le corps sous ce rapport, et le rend apte à cela, est nécessairement bon ou utile (*par les propositions 26 et 27*), à proportion que cela peut rendre le corps encore plus apte. Et au contraire (*par la même proposition 14, partie 2, inversée, et les propositions 26 et 27 de cette partie*), c'est nuisible, si cela y rend le corps moins apte. C. Q. F. D.

Proposition 39

Sont bonnes les choses qui permettent à la proportion entre mouvement et repos qu'ont entre elles les parties du corps humain de se conserver ; et sont mauvaises, au contraire, celles qui mettent les parties du corps humain dans un autre rapport entre elles de mouvement et de repos[591].

Démonstration

Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps (*par le postulat 4, partie 2*). Or ce qui constitue la forme du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent leurs mouvements les unes aux autres selon un certain rapport précis[592] (*par la définition avant le lemme 4 à voir après la proposition 13, partie 2*). Donc les choses qui permettent à la proportion entre mouvement et repos qu'ont entre elles les parties du corps humain de se conserver conservent aussi la forme du corps humain, et par conséquent font que le corps humain peut être affecté selon bien des modes, et qu'il peut affecter les corps extérieurs selon bien des modes (*par les postulats 3 et 6, partie 2*), et partant de là (*par la proposition précédente*) elles sont bonnes.

Ensuite, les choses qui font que les parties du corps humain reçoivent une autre proportion entre mouvement et repos, font aussi que le corps humain prend une autre forme (*par la même définition de la partie 2*), c'est-à-dire que le corps humain est détruit (*comme cela va de soi, et comme nous l'avons fait remarquer à la fin de la préface de cette partie*), et par conséquent, qu'il est rendu complètement inapte à pouvoir être affecté selon plusieurs modes, et par suite (*par la proposition précédente*) elles sont mauvaises. C. Q. F. D.

Scolie

À quel point cela peut profiter ou faire obstacle à l'esprit, on l'expliquera dans la cinquième partie. Mais il faut remarquer ici que le corps atteint la mort, comme je l'entends, quand ses parties sont disposées de telle sorte qu'elles reçoivent un autre rapport entre elles de mouvement et de repos. Car je n'ai pas l'audace de nier que le corps humain, même quand se

maintiennent la circulation du sang et les autres fonctions par lesquelles on estime que le corps vit, puisse néanmoins changer sa nature en une autre tout à fait différente[593]. Car aucune raison ne me force à soutenir que le corps ne meurt que s'il se change en cadavre. Mieux ! L'expérience elle-même semble persuader qu'il en va tout autrement. Car il arrive parfois qu'un homme pâtisse de tels changements que j'aurais des scrupules à dire qu'il est toujours le même. Tel est le cas d'un certain poète espagnol que j'ai entendu raconter ; il avait souffert de maladie et, malgré sa guérison, il n'en resta pas moins dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas que les fables et les tragédies qu'il avait faites fussent de lui[594]. On aurait pu le prendre, à coup sûr, pour un nourrisson adulte, s'il avait aussi oublié sa langue maternelle. Et si cela semble incroyable, que dirons-nous des nourrissons ? Leur nature, un homme d'âge mûr la croit tellement différente de la sienne qu'il ne pourrait jamais se persuader qu'il a été nourrisson, s'il n'en faisait, à partir des autres, la conjecture sur lui-même. Mais pour ne pas fournir aux superstitieux matière à brasser de nouvelles questions, je préfère laisser cela en suspens[595].

NOTES

591. Après avoir défini le « bon » par « l'utile », Spinoza le définit à nouveau, cette fois d'un point de vue strictement physique. Or un corps n'a pas à rester inchangé pour conserver son identité ; au contraire, il doit à cette fin se renouveler en permanence, car le rapport de mouvement et de repos qui le définit est rendu instable par ses contacts avec les autres corps, et doit donc être maintenu (voir note 207). Inversement, il sera détruit quand ce rapport sera détruit, ce qui ne peut arriver qu'à cause de corps externes. Cette conception mécanique de ce qui nuit au corps, en faisant de toute nuisance quelque chose d'analogue à ce qui cause la mort, s'appuie sur les conceptions atomistes développées par Lucrèce : « La mort ne détruit donc rien au point d'abolir les corps de la matière, mais elle en dissout l'union puis les joint à d'autres. Ainsi, par son action, tous les êtres changent de forme et de couleur, prennent la sensation et la rendent en un instant. Tu vois donc l'importance, pour les atomes identiques, des combinaisons qu'ils forment avec d'autres et des mouvements qu'ils se communiquent » (*De natura rerum*, II, v. 1002-1009, Lucrèce 1997, p. 170).

592. Cette formule est remarquable en ceci qu'elle apporte une précision originale à ce que Spinoza a déjà démontré du corps humain. En effet, il n'identifie pas seulement la forme du corps humain avec un rapport de mouvement et de repos (sur ce terme *forma*, voir note 207), mais il identifie la forme par la persévérance de la relation mutuelle entre les parties qui composent le corps. La nuance est importante. Elle signifie que la forme d'un corps humain n'est prédéfinie à aucun moment, même à l'âge adulte, et qu'elle n'a de sens que par les mouvements qui assurent son perpétuel renouvellement. Cette conception extrêmement mobile de la forme évoque de nouveau Lucrèce : « garde-toi de prendre pour une qualité foncière de ces corps éternels ce que nous voyons onduler à la surface des choses, naître et soudain périr » (*De natura rerum*, II, v. 1010-1012, Lucrèce 1997, p. 171). Cependant, pour Lucrèce, seuls les corps simples (atomes) sont éternels. Spinoza a une conception différente de l'essence du corps (voir 5p29 et 5p30, p. 829-831).

593. Cette phrase semble contredire frontalement une position épicurienne, selon laquelle « nous sommes nés une seule fois, et il n'est pas possible de naître deux fois » (Épicure, *Sentences vaticanes*, 14). Spinoza requiert de

concevoir la naissance et la mort d'une manière originale, où les corps peuvent naître et mourir plusieurs fois au cours d'une vie. Cette conception peut s'appuyer sur des principes physiques, selon lesquels la transformation radicale du rapport de mouvement et de repos d'un corps implique un changement de sa forme, donc la destruction de son identité ; mais il n'est pas inconcevable qu'un être défini par un rapport quelconque, disons A, puisse évoluer vers une nature différente, définie par un rapport B. Sur ce point, les recherches menées par Jan Swammerdam sur les transformations des insectes (larves, chenilles, papillons : voir ill. 17, p. 458), par Sténon et Kerckrinck sur les embryons, ont certainement joué un rôle décisif (Jorink 2003). Voir encore note 783. Par ailleurs, plusieurs amis de Spinoza sont familiers de théories – notamment d'origine anabaptiste – selon lesquelles un homme peut renaître au milieu de sa vie. Selon Jellesz, « les œuvres vraiment libres sont la renaissance et le renouveau de l'âme » et « notre renaissance, la descente de l'amour de Dieu dans notre cœur, et notre justification, sanctification, libération, résurrection sont attribuées à Dieu comme à leur cause prochaine, [prouvant] que tout cela est causé et effectué par le Fils de Dieu, l'éternelle Raison » (Jellesz, *Profession*, chap. 6, in Spinoza, *Corr.*, p. 425). Dans leurs préfaces aux OP et aux NS, Meyer et Jellesz rapprochent l'*Éthique* de la « renaissance » décrite dans les Évangiles et les Épîtres. « La régénération (*wedergeboorte*), sans laquelle personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu, consiste dans l'amour de Dieu, lequel naît – comme notre philosophe le démontre – de la connaissance intellectuelle de Dieu, cela semble évident d'après ce qu'écrit l'apôtre Jean dans les Épîtres. De plus, le fait que la régénération consiste à éviter ou à vaincre les affects mauvais, et dans la mortification des désirs terrestres et vains qui se trouvent naturellement en nous et, inversement, dans le fait d'acquérir de bons désirs qui concernent seulement ce qui est vrai et bon, comme aussi dans l'obtention de l'amour de Dieu, de la paix, autrement dit du véritable acquiescement du cœur, de la joie, de la vérité, de la justice (qui est la volonté constante et éternelle que chacun ait son dû), de la bienveillance, etc., qui comme le prouve notre philosophe sont tous autant de fruits nécessaires de l'intellect, cela, dis-je, est évident d'après ce que dit l'apôtre sur l'homme ancien et l'homme nouveau dans l'épître aux Éphésiens […] » (Jellesz et Meyer 2017, p. 43).

594. Il est possible que Spinoza pense au célèbre Luis de Góngora y Argote (1561-1627), dont il possède les œuvres en deux éditions dans sa

bibliothèque personnelle, et qui aurait perdu la mémoire un an avant sa mort. Il peut aussi s'agir de quelqu'un d'autre.

595. Loin de proposer une théorie spécialement loufoque, ce scolie a procédé de la manière suivante : Spinoza prend au sérieux la conception de la régénération, et donc de la mort et renaissance en cette vie, défendue par différents mouvements chrétiens et par les entomologistes ; mais, comme son ami Jellesz (voir note 593), il interprète cette naissance à la liberté comme une manifestation de la raison. Sur ces fondements, l'événement se multiplie et se banalise : avec une telle définition, la mort dans la vie et la renaissance peuvent s'observer chez les tout-petits (acquisition de la parole), chez les amnésiques (rupture mémorielle), et chez tous ceux qui changent profondément de caractère (comme, par exemple, les convertis). Sur ce dernier point, Spinoza ne rejette peut-être pas complètement le témoignage de Sténon, qui, après sa propre conversion au catholicisme en 1665, devint lui-même un grand convertisseur : « Car c'est le plus grand de tous les miracles, à mon avis, que de voir des hommes qui ont passé trente, quarante ans et plus à donner licence à tous leurs désirs se détourner presque en un instant de toute malice et devenir des exemples de la plus sainte vertu » (lettre 43A de Sténon à Spinoza, § 11, *Corr.*, p. 243).

Proposition 40

Ce qui contribue à la société commune des hommes, autrement dit ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde, est utile ; et mauvais, au contraire, ce qui introduit la discorde dans la cité.

Démonstration

En effet, 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 proposition 35*), et partant est bon (*par les propositions 26 et 27*) ; et mauvais au contraire (*pour la même raison*) ce qui provoque les discordes. C. Q. F. D.

Proposition 41

La joie, directement, n'est pas mauvaise, mais bonne ; la tristesse, au contraire, est directement mauvaise[596].

Démonstration

La joie est un affect par lequel la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée ; la tristesse, au contraire, est un affect par lequel la puissance d'agir du corps est diminuée ou contrariée (*par la proposition 11, partie 3, avec son scolie*) ; et partant de là (*par la proposition 38*), la joie est directement bonne, etc. C. Q. F. D.

596. À partir d'ici jusqu'à 4p61, Spinoza discute de la valeur des affects. Comme pour la taxinomie de la partie 3, il est ici en dialogue avec *Les Passions de l'âme* de Descartes, qui étudie non seulement les causes et les définitions des passions, mais leur « usage » et leurs « défauts » (PA, art. 138, AT XI 431). Cependant, l'approche de Spinoza diffère profondément de celle de Descartes, car : 1. Descartes considère que l'esprit et le corps sont réellement distincts, de sorte que ce qui est bon pour le corps peut être mauvais pour l'esprit, et *vice versa*. Pour Spinoza, cette différence est inconcevable : si un affect peut être « rapporté » à l'un ou à l'autre pour être mieux compris (3p11s, p. 379), son effet est nécessairement univoque, puisque corps et esprit sont une seule et même chose. 2. Dans l'approche fonctionnaliste de Descartes, le rôle des passions est « d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait » (PA, art. 137, AT XI 430, Descartes 1650, p. 63). Quand une passion remplit cette fonction, elle est bonne ; sinon, mauvaise. (Descartes suggère que les passions peuvent nous induire en erreur dans la mesure où elles ont tendance à exagérer l'importance des biens et des maux qu'elles représentent.) Spinoza évite ce fonctionnalisme, probablement parce qu'il pressent que la notion de fonction réintroduirait une forme de finalisme, voire des exigences divines à l'égard des comportements humains. Au contraire, sa démarche d'évaluation est descriptive ou, pourrait-on dire, géométrique : la valeur des affects décrit leurs effets nécessaires sur le pouvoir d'agir du corps. La différence entre Descartes et Spinoza à cet égard est illustrée par le fait que Descartes pense qu'aucune passion n'est toujours mauvaise, car cela signifierait qu'elle n'aurait aucune fonction (*ibid*., art. 175), alors que Spinoza n'a aucun mal à catégoriser certains affects comme absolument mauvais.

Proposition 42

L'allégresse ne peut pas avoir d'excès, mais est toujours bonne ; la mélancolie, au contraire, est toujours mauvaise.

DÉMONSTRATION

L'allégresse est une joie qui, en tant qu'elle se rapporte au corps, consiste en ce que toutes les parties du corps sont affectées pareillement (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 11, partie 3*), c'est-à-dire que la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée de telle sorte que toutes ses parties soutiennent entre elles la même proportion entre mouvement et repos (*par la proposition 11, partie 3*) ; et partant, l'allégresse est toujours bonne (*par la proposition 39*) et ne peut pas avoir d'excès.

En revanche, la mélancolie est une tristesse qui, en tant qu'elle se rapporte au corps, consiste en ce que la puissance d'agir du corps est diminuée ou contrariée absolument (*voir sa définition au même scolie de la proposition 11, partie 3*) ; et partant de là (*par la proposition 38*), elle est toujours mauvaise. C. Q. F. D.

Proposition 43

Le plaisir peut avoir de l'excès et être mauvais ; mais la douleur peut être bonne en tant que le plaisir (ou joie) est mauvais.

Démonstration

Le plaisir est une joie qui, en tant qu'elle se rapporte au corps [597], consiste en ce qu'une ou quelques-unes de ses parties sont affectées plus que les autres (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 11, partie 3*), et la puissance de cet affect peut être si grande qu'il surpasse les autres actions du corps, qu'il adhère à lui obstinément (*par la proposition 6*), et partant, qu'il empêche le corps d'être apte à être affecté selon bien d'autres modes ; et partant de là (*par la proposition 38*) cet affect peut être mauvais.

Ensuite, la douleur, qui au contraire est une tristesse, ne peut pas être considérée comme bonne seulement en elle-même (*par la proposition 41*). Mais comme sa force et sa croissance se définissent par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre (*par la proposition 5*), nous pouvons donc concevoir une infinité de degrés et de modes dans les forces de cet affect (*par la proposition 3*), et partant, concevoir une douleur telle qu'elle puisse empêcher le plaisir d'avoir de l'excès et de faire en sorte, par son excès, de rendre le corps moins apte (*par la première partie de cette proposition*) ; et par suite, en cela, elle sera bonne. C. Q. F. D.

597. Cette incise confirme le fait que le terme *titillatio*, choisi par Spinoza à l'imitation de la traduction latine par Desmarets des *Passions de l'âme*, n'a pas sous sa plume le sens que lui donnaient Descartes ou même Sénèque (voir note 342), et cela pour des raisons métaphysiques : un événement qui concernerait exclusivement le corps, à l'exclusion de l'esprit, tel que se définit le « chatouillement », n'a aucun sens chez Spinoza. Au reste, Descartes reconnaît qu'« il y a des chatouillements qui déplaisent », et il ajoute cette intéressante remarque : « C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant » (PA, art. 94, AT XI 399).

Proposition 44

L'amour et le désir peuvent avoir de l'excès [598].

Démonstration

L'amour est la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (*par la définition 6 des affects*) ; donc, le plaisir qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure est amour (*par le scolie de la proposition 11, partie 3*) ; et partant, l'amour peut avoir de l'excès (*par la proposition précédente*).

Ensuite, le désir est d'autant plus grand que l'affect d'où il naît est plus grand (*par la proposition 37, partie 3*). C'est pourquoi, de même qu'un affect peut surpasser toutes les autres actions de l'homme (*par la proposition 6*), le désir qui naît de ce même affect pourra, lui aussi, surpasser tous les autres désirs, et par suite avoir le même excès qu'a le plaisir, comme nous l'avons montré dans la proposition précédente. C. Q. F. D.

Scolie

L'allégresse, que j'ai dite être bonne, est plus facile à concevoir qu'à observer. Car les affects avec lesquels nous sommes aux prises tous les jours se rapportent, pour la plupart, à une partie quelconque du corps qui est affectée plus que les autres. Et par suite, les affects ont le plus souvent de l'excès, et ils retiennent l'esprit dans la seule contemplation d'un objet unique, au point qu'il n'arrive plus à penser à d'autres. Et bien que les hommes soient en proie à plusieurs affects et que, partant, il soit rare d'en trouver un qui soit toujours aux prises avec un seul et même affect, il ne manque pourtant pas d'hommes auxquels un seul et même affect adhère obstinément. En effet, nous en voyons parfois tellement affectés par un seul objet que, même s'il n'est pas présent, ils croient néanmoins l'avoir devant eux. Quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il délire ou qu'il perd son sens ; et ceux qui brûlent d'amour et qui rêvent sans cesse, de jour comme de nuit, à une amante ou à une prostituée, si l'on ne croit pas qu'ils délirent c'est parce que d'habitude, ils font rire. Inversement, un avare qui ne pense à rien d'autre qu'aux profits et à l'argent, un ambitieux à

la gloire, etc., si l'on ne croit pas qu'ils délirent, c'est parce que d'habitude, ils sont pénibles et qu'on les estime dignes de haine[599]. Mais, en réalité, l'avarice, l'ambition, la lubricité, etc., sont des espèces de délires, même si on ne les compte pas au nombre des maladies.

598. Selon Descartes, l'amour ne peut pas être excessif s'il est fondé sur la connaissance certaine que son objet est bon. « Je dis que cette amour est extrêmement bonne, parce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant. Je dis aussi qu'elle ne saurait être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire, c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens, que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction, ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais » (PA, art. 139, AT XI 432, Descartes 1650, p. 65). La connaissance en question peut difficilement être indubitable, mais on peut admettre qu'elle soit conforme à la raison ; néanmoins, Spinoza sape la position de Descartes en considérant le caractère très composé du corps, dont diverses parties peuvent être affectées de différentes manières par le même affect. Par conséquent, si un amour peut être « directement bon » (comme Spinoza l'affirme de la joie, dans 4p41, p. 667) pour telle ou telle partie, il peut être préjudiciable au corps dans son ensemble.

599. Spinoza divise ici les passions obsessives selon une répartition orientée en partie par les genres dramatiques : la passion amoureuse lui semble particulièrement adaptée à la comédie – il pense probablement aux pièces de Térence dans lesquelles il a joué (en particulier à *La Jeune Fille d'Andros*, dont l'héroïne est une prostituée), ou à celles de Plaute dont il possède les œuvres complètes dans sa bibliothèque. En revanche, il semble considérer comme tragique l'avarice, l'ambition, etc., peut-être en référence aux tragédies de Meyer, *'t Ghulde Vlies* (écrite en 1664, publiée en 1667) qui raconte le vol de la Toison d'or, ou encore *Verloofde Koninksbruidt* (1668), qui retrace l'histoire de Rodogune. Mais le théâtre n'est pas son seul référent, et le fait que l'avarice est comptée comme attirant la haine révèle plutôt les tensions sociales liées à l'augmentation des inégalités, que Van den Enden dénonce dans *Vrye Politijke Stellingen* (1664).

Proposition 45

La haine ne peut jamais être bonne[600].

Démonstration

Un homme que nous haïssons, nous nous efforçons de le détruire (*par la proposition 39, partie 3*), c'est-à-dire (*par la proposition 37*) que nous nous efforçons à quelque chose qui est mauvais. Donc, etc. C. Q. F. D.

Scolie

Remarquer qu'ici et dans la suite, j'entends par haine seulement la haine entre humains.

Corollaire 1

L'envie, la moquerie, le mépris, la colère, la vengeance et les autres affects qui se rapportent à la haine ou qui en naissent, sont mauvais ; ce qui est évident aussi à partir de la proposition 39 de la troisième partie et la proposition 37 de celle-ci.

Corollaire 2

Tout ce à quoi nous aspirons du fait que nous sommes affectés de haine est honteux, et dans la cité, injuste. Ce qui est évident aussi à partir de la proposition 39 de la troisième partie, et à partir des définitions du honteux et de l'injuste à voir dans les scolies de la proposition 37 de cette partie.

Scolie

Entre la moquerie (que j'ai dite être mauvaise dans le corollaire 1) et le rire, je reconnais une grande différence. Car le rire, tout comme la plaisanterie, est une pure joie ; et partant de là, s'il est sans excès, il est bon par lui-même[601] (*par la proposition 41*). Et soyez-en sûrs, seule une superstition triste et rigide interdit de prendre du plaisir. Car en quoi est-il plus acceptable d'éteindre la faim et la soif que de chasser la mélancolie[602] ?

Quant à moi, voici ce que j'en pense[603]. Il n'y a ni dieu ni personne, à part un envieux, qui prenne plaisir à mon impuissance et à mes malheurs et qui tienne pour des vertus les larmes, les sanglots, la crainte et autres signes du même genre qui sont ceux d'une âme impuissante[604]. Au contraire, plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire qu'il est d'autant plus nécessaire que nous participions de la nature divine. C'est pourquoi le fait de profiter des choses et d'y prendre le plus de plaisir possible (pas jusqu'au dégoût, bien sûr, car alors on n'y prend plus plaisir) est d'un homme sage. J'insiste, sage est l'homme qui se restaure en toute modération avec de bons plats et qui se ranime par des boissons plaisantes, tout comme il use de parfums, de l'agrément des plantes[605], de la parure, de la musique, des jeux et des exercices physiques, des théâtres[606] et d'autres choses de ce genre, dont chacun peut profiter sans infliger aucune souffrance aux autres[607]. Car le corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont continuellement besoin d'une alimentation renouvelée et variée[608], de sorte que le corps tout entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent que l'esprit, lui aussi, soit également apte à comprendre plusieurs choses à la fois. C'est pourquoi ce projet de vie convient excellemment à la fois avec nos principes, et avec la pratique commune. Voilà pourquoi, même s'il y en a d'autres, celui-ci est le meilleur, et doit être recommandé en toutes circonstances. Et il n'est pas besoin d'en traiter ni plus clairement, ni plus longuement.

600. En triant les affects, Spinoza semble appliquer un critère établi par Descartes pour les évaluer en rapport à « l'âme » seule. Descartes écrit : « Il est évident aussi que la joie ne peut manquer d'être bonne, ni la tristesse d'être mauvaise, au regard de l'âme, parce que c'est en la dernière que consiste toute l'incommodité que l'âme reçoit du mal, et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient. De façon que si nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse » (PA, art. 141, AT XI 434, Descartes 1650, p. 65-66). Cela s'explique par le fait que Spinoza rejette l'interactionnisme cartésien entre corps et esprit. Ce que Descartes considère comme bon pour l'âme, Spinoza peut donc l'admettre comme bon pour tout le corps. Cependant, alors que Descartes admet comme une évidence la valeur positive de la joie et négative de la tristesse, Spinoza fournit une explication (d'ailleurs discutable) de la valeur négative de la tristesse, qui consiste en ce qu'elle correspond à un changement nuisible au pouvoir d'agir du corps.

601. Les membres de Nil Volentibus Arduum ont publié plusieurs comédies, que Meyer définit comme des pièces « représentant les actions de la personne ordinaire comme risible » (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 296). Cependant, Van Diephout, autre membre de NVA, distingue à plusieurs reprises les thèmes, les situations et les personnages qui permettent de rire de ce qui n'est pas immédiatement drôle. Il définit, par exemple, ce qui est *belachelyk* (risible, comique, ridicule) comme une erreur indolore ou sans danger, ou encore comme un simple dérangement (*Naauwkeurig onderwijs…*, *ibid.*, p. 301). En revanche, il se refuse à donner des exemples de « paroles agressives entendues dans certaines comédies », car « il ne faut pas mettre en scène ce qui nuit à l'Église, au gouvernement ou à la bonne morale, ou qui insulte quelqu'un de spécifique » (*ibid.*, p. 304). Chez Spinoza, on peut penser que la moquerie consiste à prendre plaisir à voir la puissance d'autrui prise en défaut, alors que le rire ou la plaisanterie impliquent le désir de partager son bien, incluant donc le désir que l'amoureux transi retrouve raison et vertu (pour prendre l'exemple de 4p44s, p. 673).

602. Le refus du culte rendu à la souffrance était l'un des arguments par lesquels les rabbins d'Amsterdam s'efforçaient d'éloigner du christianisme

les familles portugaises ayant fui l'Inquisition, même quand elles étaient sincèrement catholiques (voir Saperstein 2005). Sur les sectes calvinistes les plus austères de la *Nadere Reformatie* (« Réforme supplémentaire »), voir note 604.

603. Spinoza reprend une formule de Térence en lui donnant un sens nouveau : ici, il ne s'agit plus d'expliquer un point de vue (*mea ratio*) comme précédemment (voir note 306), mais d'indiquer une juste mesure établie d'abord à titre personnel, puis considérée en fin de paragraphe conforme aux principes rationnels.

604. Spinoza vise ici spécifiquement les traditions de dévotion affective communes aux catholiques romains et aux calvinistes hollandais qui prêchent l'imitation du Christ, y compris de sa Passion. En effet, sous l'influence du puritanisme anglais, les partisans calvinistes de la *Nadere Reformatie* (« Deuxième Réforme néerlandaise » ou « Réforme supplémentaire ») cherchent à réformer tous les domaines de la vie, inscrivant les douleurs et les plaisirs du quotidien sous le regard de Dieu, comme Wilhelmus à Brakel (1635-1711), auteur de *De Redelijke Godsdienst*, publié en 1700, ou encore l'évêque anglican Lewis Bayly (1565-1631), auteur de *The Practice of Piety* (1613). Ce livre, très populaire parmi les lecteurs néerlandais au XVIIe siècle, insiste sur le fait que les larmes, les soupirs et autres expressions de tristesse sont des réponses pieuses à la condition humaine, fragile et mortelle, qui nous permettent de mieux contempler Dieu. Bayly et les siens, parmi lesquels William Ames (1576-1633), Gisbertus Voetius (1589-1676), n'interdisent pas le plaisir en soi, mais ils écrasent « les plaisirs faux et momentanés du monde » par une insurmontable comparaison avec « les vraies et éternelles joies du Ciel » (Bayly 1613, 80, A2v). Par contraste, Spinoza refuse l'ascèse tout en plaidant la modération, et insiste sur des plaisirs urbains qui montrent que la mesure de la vie (*vivendi ratio*) n'est ni triste, ni solitaire.

605. La défense des plantes comme objet de jouissance légitime marque une rupture avec les morales centrées seulement sur les plaisirs nécessaires aux fonctions du corps individuel. Elle s'inscrit dans un contexte où ce terme ne désigne pas seulement la présence naturelle des végétaux (arbres, herbes, etc.) mais aussi les fleurs, objets de commerce et d'attention particulière aux Pays-Bas jusqu'à aujourd'hui, au point que la spéculation boursière sur les bulbes de tulipes a engendré une bulle puis une crise du

marché en 1632, connue sous le nom de *tulipomania* (voir Goldgar 2007). En soulignant leur intérêt, Spinoza pense donc aussi à des marchandises qui valent la peine qu'on dépense de l'argent pour elles.

606. Spinoza a lui-même pratiqué le théâtre sous la direction de Van den Enden (note 306) et ses amis Meyer et Bouwmeester écrivaient, traduisaient et mettaient en scène des pièces dont ils faisaient la théorie (notes 292 et 398). Ils ont même exercé d'importantes fonctions au sein du théâtre municipal d'Amsterdam, dit le Schouwburg : lorsqu'il rouvre ses portes le 26 mai 1665 après des travaux, Lodewijk Meyer en prend la direction jusqu'en 1669 ; et il reprend ce poste quand le Schouwburg rouvre en 1677, après cinq ans de fermeture due à l'invasion française, et ce jusqu'en 1680, de pair avec ses amis Andries Pels et J. Bouwmeester.

607. Ce catalogue des plaisirs mêle des références anciennes (l'idéal d'une éducation athlétique et artistique) avec des plaisirs propres à la Hollande du XVIIe siècle : jardins botaniques et marchés aux fleurs, peintures de fleurs, vaste répertoire dramatique du Schouwburg, activités littéraires, etc. L'allusion aux « autres » renvoie à une réflexion de Lodewijk Meyer sur la salle de spectacles, lieu de plaisir partagé où l'inclination naturelle des humains à rechercher chacun son utile les mène à désirer aussi le bien des autres (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 26).

608. Cette insistance en faveur d'une alimentation diversifiée trahit une préoccupation en accord avec les goûts des amateurs et des *liefhebbers* (bons vivants) de la société néerlandaise. Dans son dictionnaire encyclopédique, Koerbagh donne aux nouveautés gastronomiques une large place ; il note par exemple que le caviar (*steukruid*) de Moscovie a un goût de savon, mais que certains le considèrent comme une délicatesse (*Een Bloemhof…*, in Den Boer 2007, p. 120). L'ensemble de ce scolie peut évoquer un passage de l'Ecclésiaste : « Alors j'ai loué la joie (*simḥah*), car il n'y a pas d'autre bien pour l'homme sous le soleil que de manger, boire et se réjouir (*lismoaḥ*) » (Ecclésiaste 8, 15). Le verbe hébreu *samaḥ*, généralement rendu par le latin *lætari* (voir Buxtorf, *Lexicon hebr. et chal.*), a une signification similaire au *delectari* employé par Spinoza.

Proposition 46

Qui vit sous la conduite de la raison s'efforce, autant qu'il peut, de compenser la haine, la colère, le mépris, etc., qu'un autre a pour lui, par l'amour, autrement dit par la générosité.

Démonstration

Tous les affects de haine sont mauvais (*par le corollaire 1 de la proposition précédente*), et partant, celui qui vit sous la conduite de la raison s'efforcera, autant qu'il peut, de faire en sorte de n'être pas aux prises avec des affects de haine (*par la proposition 19*), et par conséquent, il s'efforcera que l'autre non plus ne pâtisse pas de ces affects (*par la proposition 37*). Or la haine est augmentée par une haine réciproque, et elle peut au contraire être éteinte par l'amour (*par la proposition 43, partie 3*), de sorte que la haine se change en amour (*par la proposition 44, partie 3*). Donc qui vit sous la conduite de la raison s'efforcera de compenser la haine, etc., d'autrui par l'amour, c'est-à-dire par la générosité (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 59, partie 3*). C. Q. F. D.

Scolie

Soyez-en sûrs, celui qui veut se venger des injures par la haine réciproque passe sa vie dans le malheur[609]. Mais celui qui, au contraire, s'étudie à vaincre la haine par l'amour se montre à coup sûr joyeux et assuré au combat, il affronte aussi facilement plusieurs hommes qu'un seul, et il n'a presque aucun besoin de l'aide de la fortune. Quant à ceux dont il triomphe, ils lui cèdent avec joie, évidemment. Car ce n'est pas que les forces leur manquent, c'est qu'elles augmentent[610]. Et tout cela suit si clairement des seules définitions de l'amour et de l'intellect, qu'il n'est pas besoin de le démontrer dans le détail.

609. Les débats philosophiques du XVIIe siècle dégénéraient facilement en concours de hurlements, parfois même en pugilats, et jusque dans les correspondances, les adversaires consacraient une grande ingéniosité à inventer de nouvelles façons de s'insulter. Par exemple, quand l'orthodoxe Matthew Slade, dit Sladius, attaqua Érasme dans l'une de ses publications, Vossius répondit qu'il trouvait son texte « répugnant », et dans un jeu de mots assez fin sur son nom de famille, assura que les États de Hollande devraient interdire cet ouvrage, « fils de Slade et de Slander » (*i.e.* la Calomnie) (Rademaker 1999, p. 86-87). Spinoza lui-même se fait appeler « viande à lombric » par un ancien élève converti au catholicisme, et le philosophe lui répond en insultant l'hostie : « Ô garçon sans esprit, qui t'a donc charmé au point de te faire croire que tu avales, puis que tu as dans les intestins, le Suprême Éternel ? » (lettres 67 § 8, et 76, § 15, *Corr.*, p. 339 et 372). Sur cet échange, voir Rovere 2017a, p. 468 et suiv., 503 et suiv. La situation des universités à cet égard est si grave que Heereboord consacre un chapitre des *Melemata* à l'impératif académique de courtoisie (*humanitas*) (voir note 369).

610. S'éloignant de la figure christique que l'on attendrait ici, ces quelques phrases parodient une scène de cape et d'épée telle qu'on en trouve fréquemment dans les romans picaresques et les pièces de théâtre espagnols, où les mésaventures des héros les confrontent à une grande variété de situations et de milieux sociaux, bien qu'ils s'en sortent avec un humour désarmant (voir par exemple *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor*, 1646). En l'occurrence, Spinoza a pu s'inspirer d'un passage des *Nouvelles exemplaires* de Miguel de Cervantès, dont il possédait un exemplaire dans sa bibliothèque : le ton léger et le panache qu'il attribue à son personnage philosophique font songer au ton léger de la nouvelle « Rinconète et Cortadillo ». L'idée du combat d'un seul contre plusieurs évoque également une joute oratoire, voire la notion d'enseignement : un philosophe peut enseigner à dix personnes aussi facilement qu'à une seule, et ceux qui sont vaincus se réjouissent de leur défaite lorsqu'ils chassent les idées fausses et se défont de leurs préjugés.

Proposition 47

Les affects d'espoir et de crainte ne peuvent pas être bons par eux-mêmes.

Démonstration

Il n'y a pas d'affects d'espoir ni de crainte sans tristesse [611]. Car la crainte est une tristesse (*par la définition 13 des affects*), et il n'y a pas d'espoir sans crainte (*voir l'explication des définitions 12 et 13 des affects*). Et par suite, ces affects ne peuvent pas être bons par eux-mêmes (*par la proposition 41*), mais seulement en tant qu'ils peuvent contrarier les excès de la joie (*par la proposition 43*). C. Q. F. D.

Scolie

Il y a encore autre chose, c'est que ces affects indiquent le défaut de connaissance et l'impuissance de l'esprit. Et la même cause fait aussi que l'assurance, le désespoir, la réjouissance et le remords sont les signes d'un cœur impuissant. Car, bien que l'assurance et la réjouissance soient des affects de joie, ils n'en supposent pas moins qu'une tristesse les a précédés, celle qu'enveloppent espoir et crainte. C'est pourquoi, plus nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la raison, plus nous nous efforçons de dépendre moins de l'espoir, de nous libérer de la crainte, de commander à la fortune autant que nous le pouvons, et d'orienter nos actions selon le sûr conseil de la raison.

NOTES

611. Le rejet de l'espoir et de la peur, considérés comme les deux faces d'une même médaille, est un thème typiquement stoïcien que l'on trouve par exemple chez Sénèque : « l'espérance mène la crainte à sa suite » (*Lettres à Lucilius*, 5, § 7, Sénèque 1993, p. 610). Voir aussi Aristote (*Rhétorique*, II, 5, 1383a 13-20). Par ailleurs, cette dévalorisation de l'espoir par Spinoza a une dimension antichrétienne évidente. En effet, dans la théologie scolastique, « l'espérance » est, avec la foi et la charité, l'une des trois vertus « théologales », c'est-à-dire censées orienter le cœur humain vers Dieu. Pour en savoir plus, voir Bodei 2003, p. 72-82. Le rejet très explicite de ces passions constitue une condamnation implicite de la superstition religieuse, comme Spinoza l'indique dans la préface du TTP : « les plus asservis aux superstitions en tout genre sont ceux qui désirent sans mesure les biens incertains » ; « c'est pourquoi la cause qui engendre, conserve et alimente la superstition, c'est la crainte » (TTP, Préface, § 3, *Œuvres* III, p. 59).

Proposition 48

Les affects de surestime et de mésestime sont toujours mauvais.

DÉMONSTRATION

En effet, ces affects sont en conflit avec la raison (*par les définitions 21 et 22 des affects*) ; et par conséquent (*par les propositions 26 et 27*) ils sont mauvais. C. Q. F. D.

Proposition 49

La surestime rend facilement orgueilleux l'homme qu'on surestime.

DÉMONSTRATION

Si nous voyons que quelqu'un a de nous, par amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste, nous nous glorifierons facilement (*par le scolie de la proposition 41, partie 3*), autrement dit nous serons affectés de joie (*par la définition 30 des affects*), et nous croirons facilement le bien que nous entendons dire de nous (*par la proposition 25, partie 3*) ; et partant, nous nous estimerons, par amour, plus qu'il n'est juste, c'est-à-dire (*par la définition 28 des affects*) que nous nous enorgueillirons facilement. C. Q. F. D.

Proposition 50

La pitié chez l'homme qui vit sous la conduite de la raison est, par elle-même, mauvaise et inutile[612].

Démonstration

En effet, la pitié est une tristesse (*par la définition 18 des affects*) ; et par suite, elle est mauvaise par elle-même (*par la proposition 41*). Quant au bien qui suit d'elle, à savoir que nous nous efforçons de délivrer de son malheur l'homme dont nous avons pitié (*par le corollaire 3 de la proposition 27, partie 3*), c'est sous la seule dictée de la raison que nous désirons le faire (*par la proposition 37*), et c'est seulement sous la dictée de la raison que nous pouvons faire quelque chose que nous savons avec certitude être bon (*par la proposition* 27). Et partant, la pitié chez l'homme qui vit sous la conduite de la raison est, par elle-même, mauvaise et inutile[613]. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que l'homme qui vit sous la dictée de la raison s'efforce, autant qu'il peut, de faire en sorte que la pitié ne l'atteigne pas.

Scolie

Celui qui a correctement saisi que les choses suivent toutes de la nécessité de la nature divine et qu'elles adviennent du fait des lois et des règles éternelles de la nature, celui-là, à coup sûr, ne trouvera rien qui soit digne de haine, de moquerie ou de mépris, et il ne s'apitoiera sur rien. Au contraire, autant que la vertu humaine y parvient, il s'efforcera, comme on dit, de « bien faire et se tenir en joie »[614].

Encore une chose : celui qu'atteint facilement l'affect de pitié, et dont les mobiles sont le malheur ou les larmes d'autrui, fait souvent quelque chose dont il se repent ensuite. Cela parce que, ce que nous faisons par affect, nous ne savons jamais avec certitude si c'est bien, et aussi parce que les fausses larmes nous trompent facilement. Mais sur ce point, je parle expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la raison. En effet,

celui que rien, ni la raison, ni la pitié, ne pousse à être secourable aux autres, c'est à juste titre qu'on l'appelle inhumain, car (*par la proposition 27, partie 3*) il semble n'avoir rien de semblable avec un humain[615].

612. Ce rejet de la pitié (qui sera nuancé dans 4p58s, p. 703) fait écho aux préoccupations esthétiques des membres de l'association littéraire Nil Volentibus Arduum. Meyer écrit à ce propos : « Les Anciens prenaient la pitié pour les innocents qui subissent des malheurs et l'indignation pour ceux qui les leur imposent, et, suscitant ces passions chez les spectateurs, les faisaient si bien s'enraciner en eux qu'ils repartaient avec. Mais les dramaturges d'aujourd'hui, y ajoutant la récompense des bonnes actions et la punition des mauvaises, faisant triompher la vertu à la fin de leurs œuvres, ont transformé en joie la pitié d'abord suscitée, et en joie aussi l'indignation, apportant par là plus de plaisir aux spectateurs » (*Naauwkeurig onderwijs…*, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 223). Sur ce jeu de contrastes entre les passions, voir note 354. Spinoza corrige ici Descartes, pour qui l'homme vertueux – donc généreux – éprouve de la pitié envers ceux qui ont moins de chance que lui. Il ajoute que si la pitié est une sorte de tristesse, elle n'est pas « amère » pour lui : « comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés » (PA, art. 187, AT XI 470). Par contraste, Spinoza semble considérer que cette tentative pour conceptualiser une pitié vertueuse est vouée à l'échec ; il préfère rejeter toute forme de tristesse, et montrer que ce qui porte un être vertueux au secours des autres est l'affect actif qu'il nomme piété (voir 4p37s1, p. 649, ainsi que la note 575).

613. Cette phrase est un plaidoyer politique en faveur de l'institutionnalisation des rapports de solidarité, qui doivent structurer la société et non être laissés à des initiatives privées ou religieuses, ni dépendre des affects. Par exemple, le théâtre municipal d'Amsterdam, que Meyer et Bouwmeester dirigèrent à plusieurs reprises, versait tous ses bénéfices aux hospices d'Amsterdam (plus précisément, à un orphelinat et à une maison pour personnes âgées tombées dans la misère). Cependant, les directeurs du théâtre n'étaient absolument pas impliqués dans ces aides soulageant les pauvres. Le théâtre fonctionnait de manière indépendante, et les directeurs étaient nommés par les bourgmestres et non par les hospices. De plus, beaucoup de citoyens de la République néerlandaise contribuaient

à la prise en charge des pauvres, non seulement dans leur propre pays, mais aussi parmi les communautés ravagées par la guerre de Trente Ans. Voir Teeuwen 2015 et Grell, 2012, p. 127-177. Pour une origine possible de l'insistance de Spinoza sur ce point, voir les déboires de Prado et les positions de Van den Enden, note 683.

614. Il est remarquable que, malgré le stoïcisme général de toute cette quatrième partie, où il puise largement chez Cicéron, Sénèque, Marc Aurèle et Épictète (voir Dilthey 1894 ; Gentile-Radetti 1963, p. 795-817), Spinoza revienne à l'Ecclésiaste pour résumer l'ensemble par la formule « il n'y a rien de bon pour les hommes, sinon se réjouir et bien faire » (*lismoaḥ we-la'asot tov*), que la Vulgate traduit en latin par *lætari et facere bene* (Ecclésiaste 3, 12). Pour sa diffusion aux Pays-Bas, voir Van der Tak 1921. La même formule est également choisie par Coornhert pour résumer le « souverain bien » (*Éthique*, I, 13, 10, Coornhert 2015, p. 122). On retrouve encore cette expression à l'identique dans un grand nombre de livres d'emblèmes de Jacob Cats, dont *Silenus Alcibiadis, sive Proteus* (1618), qui se trouvait dans la bibliothèque personnelle de J. Bouwmeester.

615. Cette remarque sur ceux qui ne connaissent ni pitié, ni raison, semble répondre aux propos de Descartes, pour qui ceux qui sont insensibles à la pitié sont soit des misanthropes, soit « tellement aveuglés par la bonne fortune ou désespérés par la mauvaise qu'ils ne pensent point qu'aucun mal leur puisse plus arriver » (PA, art. 188, AT XI 470-471). En définitive, Spinoza encourage bel et bien ses lecteurs à aider les autres par tous les moyens, soit par la raison, soit par pitié, car refuser tout simplement d'offrir son assistance ou son soutien serait « inhumain » (*inhumanus*), précisément parce que les hommes ne peuvent faire autrement que d'agir soit guidés par la raison, soit sous l'effet d'un affect quelconque. Sur les enjeux politiques de cette position, voir note 683.

Proposition 51

La bienveillance n'entre pas en conflit avec la raison ; au contraire, elle peut convenir avec elle et naître d'elle.

Démonstration

En effet, la bienveillance est l'amour pour celui qui a fait du bien à un autre (*par la définition 19 des affects*) ; et partant, elle peut se rapporter à l'esprit, en tant que celui-ci est dit agir (*par la proposition 59, partie 3*), c'est-à-dire en tant qu'il comprend (*par la proposition 3, partie 3*) ; et par suite, elle convient avec la raison, etc. C. Q. F. D.

Autre démonstration

Celui qui vit sous la conduite de la raison désire aussi pour les autres le bien auquel il aspire pour lui-même (*par la proposition 37*). C'est pourquoi, du fait qu'il voit quelqu'un faire du bien à autrui, cela aide son propre effort pour faire du bien, c'est-à-dire qu'il se réjouira (*par le scolie de la proposition 11, partie 3*), et cela (*par hypothèse*) s'accompagne de l'idée de celui qui a fait du bien à autrui ; et par suite (*par la définition 19 des affects*), il est bienveillant envers lui. C. Q. F. D.

Scolie

L'indignation, telle que nous l'avons définie (*voir la définition 20 des affects*), est nécessairement mauvaise [616] (*par la proposition 45*). Mais il faut remarquer ceci : lorsque le pouvoir suprême, tenu par le désir de garantir la paix [617], punit un citoyen qui a fait du tort à un autre, je ne dis pas que le pouvoir s'indigne contre le citoyen, dès lors qu'il le punit pas pour le perdre, ni par un sursaut de haine, mais poussé par la piété.

616. La définition de l'*indignatio*, haine envers qui fait du mal à autrui, peut être rapprochée de la passion de la « vengeance » (Νέμεσις) telle que la définit Aristote (*Rhétorique*, II 9) comme une douleur causée par la vue d'une fortune imméritée. Dans le sillage d'Aristote, Gilles de Rome traduit le concept de *némésis* par *indignatio de prosperitatibus malorum*, une forme de tristesse que suscite « la prospérité des méchants » (*De regimine principum*). Ainsi, selon la tradition scolastique aristotélicienne, l'indignation est une passion ambivalente parfois acceptée, parfois rejetée (Papi 2016). De même, chez Spinoza, si l'indignation est à écarter pour le sage, elle constitue dans l'arène politique la condition préalable au renversement d'un régime injuste ou tyrannique, et ce qui permet d'envisager autrement son évaluation (voir TP, IV, § 4 et 6, *Œuvres* V, p. 130 et 132).

617. L'expression *desiderio tutandæ pacis* comporte une nuance subtile, car Spinoza a explicitement indiqué que le mot *desiderium* désigne un « manque » à l'œuvre dans le désir (voir note 379). Donc, au moment de décrire l'effort du pouvoir pour maintenir la paix, l'emploi du terme *desiderium* suggère qu'il n'y a pas de paix préalable à conserver, mais une paix civile perpétuellement à garantir. Autrement dit, c'est parce que la paix ne cesse de faire défaut, parce que la paix lui *manque*, que la société agit. Très éloignée de l'idée de « maintien de l'ordre », cette fragilité de la paix est proche de la conception de Hobbes, qui voit la société sans État comme un climat de « guerre perpétuelle » (*Léviathan*, XX, Hobbes 2000, p. 334), à ceci près que Spinoza ne considère pas comme une pathologie sociale le fait que dans l'état civil, « le droit naturel [se maintienne] dans son intégrité » (lettre 50, § 1, *Corr.*, p. 290).

Proposition 52

L'acquiescement à soi peut naître de la raison, et c'est cet acquiescement né de la raison, et lui seul, qui est le plus grand de tous.

Démonstration

L'acquiescement à soi est la joie née de ce que l'homme se contemple lui-même et sa puissance d'agir (*par la définition 25 des affects*). Or la vraie puissance d'agir de l'homme, ou sa vertu, est la raison elle-même [618] (*par la proposition 3, partie 3*), que l'homme contemple clairement et distinctement (*par les propositions 40 et 43, partie 2*). Donc l'acquiescement à soi naît de la raison elle-même.

De plus, l'homme, pendant qu'il se contemple lui-même, ne perçoit clairement et distinctement, autrement dit de façon adéquate, rien d'autre que ce qui suit de sa puissance d'agir (*par la définition 2, partie 3*), c'est-à-dire (*par la proposition 3, partie 3*) qui suit de sa puissance de comprendre. Et partant, de cette seule contemplation, il naît un acquiescement qui est le plus grand de tous. C. Q. F. D.

Scolie

L'acquiescement à soi est réellement le point suprême où puisse atteindre notre espoir [619]. Car (*comme nous l'avons montré par la proposition 25*), personne ne s'efforce de conserver son être en vue d'une fin quelconque ; et comme les louanges entretiennent et renforcent cet acquiescement tant et plus (*par le corollaire de la proposition 53, partie 3*), et qu'au contraire les blâmes le perturbent tant et plus (*par le corollaire de la proposition 55, partie 3*), c'est donc principalement la gloire qui nous conduit. Inversement, vivre en maudit, presque personne ne peut le supporter [620].

618. Cette conception est un lieu commun de presque toute la philosophie antique ; on peut la trouver notamment chez Cicéron : « on peut dire que la vertu même est la droite raison » (*Tusculanes*, IV, 15), ou encore chez Sénèque : « la parfaite raison s'appelle vertu » (*Lettres à Lucilius*, 76, 10, Sénèque 1993, p. 813).

619. Cette forte expression suggère que l'acquiescement à soi correspond au « souverain bien » (*summum bonum*), ce qui pourrait impliquer une certaine parenté avec l'amour intellectuel de Dieu (voir 5p36c, p. 839). Néanmoins, les perspectives sont différentes : l'acquiescement à soi reste individuel et il appartient à l'existence présente (d'où son rôle dans l'orientation de notre « espoir » en cette vie) ; la béatitude ou amour intellectuel de Dieu ne tient plus compte des individualités et révèle une existence éternelle (d'où le fait qu'il ne s'agit ni d'un espoir, ni d'une promesse, mais d'une expérience). De plus, l'acquiescement à soi relève clairement d'une tradition et d'un vocabulaire stoïciens ; la béatitude et l'amour intellectuel sont issus d'autres traditions (voir note 772).

620. L'expérience personnelle de Spinoza peut difficilement illustrer une existence en « maudit », puisqu'à l'époque de son banissement (1656) il se trouvait probablement déjà en lien avec des marchands versés dans une spiritualité sans Église, notamment P. Balling, J. Jellesz, voire avec des intellectuels comme L. Meyer, J. Bouwmeester, F. Van den Enden. En revanche, le cas d'Uriel Da Costa (v. 1585-v. 1640), réformateur hétérodoxe banni de plusieurs communautés juives et mort dans des conditions obscures, peut avoir frappé son imagination (voir Proietti 2014). Il est aussi possible qu'il se souvienne ici de Juan de Prado (1612-1659), provocateur juif aux déclarations blasphématoires, dont le fils écrit après son bannissement : « Mon père et moi, ainsi que toute notre maison, sommes menés de-ci de-là sur les places et dans les recoins, maudits à grands cris de jour comme de nuit, à notre face et devant notre porte » (lettre aux parnassim de Hambourg, 1er juin 1659, cité par Muchnik 2005, p. 446). Prado finira par se convertir au catholicisme.

Proposition 53

L'humilité n'est pas une vertu, autrement dit, elle ne naît pas de la raison [621].

Démonstration

L'humilité est la tristesse qui naît de ce que l'homme contemple son impuissance (*par la définition 26 des affects*). Or, en tant que l'homme se connaît lui-même par la vraie raison, on suppose qu'il comprend son essence, c'est-à-dire sa puissance (*par la proposition 7, partie 3*). Voilà pourquoi, si l'homme, pendant qu'il se contemple lui-même, perçoit une certaine impuissance en lui, cela ne vient pas du fait qu'il se comprend, mais de ce que sa puissance d'agir est contrariée (*comme nous l'avons montré par la proposition 55, partie 3*). Et si nous supposons que l'homme conçoit son impuissance du fait qu'il comprend quelque chose de plus puissant que lui, comme le fait de connaître cette chose détermine sa puissance d'agir, alors nous ne concevons rien d'autre, sinon que l'homme se comprend lui-même distinctement, et que sa puissance d'agir est aidée (*par la proposition 26*). C'est pourquoi l'humilité, ou la tristesse qui naît de ce que l'homme contemple son impuissance, ne naît pas d'une contemplation vraie ou de la raison, et n'est pas une vertu, mais une passion. C. Q. F. D.

621. Cet énoncé constitue l'une des positions les plus radicalement antichrétiennes de l'*Éthique*. En effet, dans le « sermon sur la montagne » (Mathieu 5, 1-7, 28), Jésus a consacré l'humilité comme la vertu chrétienne par excellence, et selon l'interprétation d'Augustin il a lui-même incarné cette vertu en s'humiliant par sa mort sur la croix (*Enarrationes in Psalmos*, XXXI, II, 18). Cette proposition balaie les positions conciliantes de la scolastique et les efforts de plusieurs auteurs pour ne pas dissocier l'antique vertu de *magnanimitas* de cette *humilitas* chrétienne (Papi 2012, p. 398-402) ; Spinoza veut à grands fracas revenir à l'éthique gréco-romaine. Au reste, Descartes identifie une forme d'« humilité vicieuse » qu'il appelle la « bassesse ». Elle « consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, […] comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre » (PA, art. 159, AT XI 450, Descartes 1650, p. 75). Bien que Spinoza distingue lui aussi *humilitas* et *abjectio*, le fait qu'il rejette le libre arbitre l'éloigne radicalement du concept cartésien (3DA26 et 29), et il rejette ici sans doute possible ce que Descartes considère comme une « humilité vertueuse », consistant dans « la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres » (PA, art. 155, AT XI 447, Descartes 1650, p. 73). Spinoza s'oppose aussi frontalement à Geulincx, qui reproche notamment aux philosophes païens de ne pas avoir eu connaissance de la « reine des vertus cardinales, à savoir l'humilité » (*Éthique*, annotation 2, Geulincx 2006, p. 167).

Proposition 54

Le repentir n'est pas une vertu, autrement dit il ne naît pas de la raison ; et celui qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux ou impuissant[622].

Démonstration

La première partie de cette proposition se démontre comme la proposition précédente. Quant à la seconde, elle est évidente à partir de la seule définition de cet affect (*voir la définition 27 des affects*). Car on se laisse vaincre d'abord par un mauvais désir, ensuite par la tristesse.

Scolie

Comme les hommes vivent rarement sous la dictée de la raison, ces deux affects, à savoir l'humilité et le repentir, comme d'ailleurs l'espoir et la crainte, apportent donc plus d'utilité que de souffrance ; et partant, puisqu'il faut pécher, autant pécher plutôt en ce sens. Car si tous les hommes au cœur impuissant allaient, en plus, s'enorgueillir, s'ils n'avaient honte de rien et s'ils ne craignaient rien, par quels liens pourrait-on les freiner et les faire tenir ensemble[623] ? La foule est terrible quand elle est sans crainte[624]. Voilà pourquoi il n'y a rien d'étonnant à ce que les Prophètes, qui se souciaient de l'utilité commune et non de ce qui est utile seulement à quelques-uns, aient tant recommandé l'humilité, le repentir et le respect. Et réellement, ceux qui sont exposés à ces affects peuvent être conduits beaucoup plus facilement que les autres à vivre enfin sous la conduite de la raison, c'est-à-dire à être libres et à jouir d'une vie de bienheureux.

622. La critique du repentir est étroitement liée au rejet de l'humilité dans la proposition précédente. De nouveau, Spinoza revalorise la morale antique contre les traditions religieuses juive et chrétienne ; mais il modère son opinion dans le scolie, où il souligne l'importance pratique du repentir (appelée *techouva* dans la tradition juive) pour encourager le progrès et l'amélioration de soi. Parmi les sources de cette position, voir Sénèque, *La Tranquillité de l'âme*, II, 8, et Descartes, PA, art. 191, AT XI 472.

623. Ces deux crypto-citations de Térence, « autant pécher en ce sens » (*Les Adelphes*, v. 175), et « s'il n'avait honte de rien et s'il ne craignait rien » (*Les Adelphes*, v. 85-86), semblent déterminer directement l'enchaînement des idées, d'autant que le raisonnement rebondit encore, par association, vers une autre citation (voir note suivante). On voit ici comment les méthodes d'apprentissage des langues (et non seulement les langues elles-mêmes) orientent la mémoire vers des enchaînements d'idées.

624. Dans un discours que l'historien Tacite met dans la bouche de légionnaires hostiles aux solutions pacifiques, une voix belliqueuse déclare « que la foule était toujours extrême ; terrible, si elle ne tremble, et une fois qu'elle a peur, se laissant impunément braver ; qu'il fallait ajouter aux terreurs de la superstition la crainte du pouvoir, en faisant justice des chefs de la révolte » (*Annales*, I, 29, Tacite 1990). Tacite n'adhère en aucune manière à ces propos, qu'il présente comme incendiaires. Spinoza est plus ambigu ; dans le TTP, il témoigne souvent de sa méfiance à l'égard de la foule (*vulgus*) (voir notamment TTP, V, § 16 et 18, *Œuvres* III, p. 229-230 et 233). Sur ce point, il rejoint Machiavel, qui écrit qu'« il n'y a rien de plus redoutable qu'une multitude en déroute et sans chef » (*Discours*, chap. 57, Machiavel 1980, p. 131), avec une nuance importante : « je dis d'abord que cette légèreté, dont les écrivains accusent la multitude, est aussi le défaut des hommes pris individuellement, et particulièrement celui des princes ; car quiconque n'est pas retenu par le frein des lois commettra les mêmes fautes qu'une multitude déchaînée ; et cela peut se vérifier aisément » (*ibid.*, chap. 58, p. 132). Par ailleurs, Johan De la Court assure que les foules rebelles doivent être traitées avec sévérité, et recommande d'écraser les émeutes par le châtiment exemplaire des meneurs, apte à répandre la peur, « car il n'y a rien de plus dissuasif que la peur du châtiment » (*Politike Discoursen*, II, 22, De la Court 1663, p. 153-156). Enfin, Hobbes paraît plus

sceptique sur la validité d'affirmations trop générales. Il écrit : « une multitude ne peut se concevoir comme ayant une volonté singulière donnée par nature, chacun ayant au contraire la sienne. Par conséquent on ne doit pas davantage lui attribuer quelque action singulière que ce soit. Une multitude [...] n'est pas une personne naturelle » (*Du citoyen*, VI, 1, note à « multitude », Hobbes 2010, p. 167). Plus tard, Spinoza donnera une tout autre interprétation de la citation de Tacite (TP, VII, 27, *Œuvres* V, p. 186).

Proposition 55

Le plus grand orgueil ou le plus grand rabaissement sont la plus grande ignorance de soi.

DÉMONSTRATION

Cela est évident à partir des définitions 28 et 29 des affects.

Proposition 56

Le plus grand orgueil ou le plus grand rabaissement indiquent la plus grande impuissance de cœur.

Démonstration

Le premier fondement de la vertu est de conserver son être (*par le corollaire de la proposition 22*), et ce, sous la conduite de la raison (*par la proposition 24*). Donc celui qui s'ignore lui-même ignore le fondement de toutes les vertus, et par conséquent, il ne comprend aucune vertu.

Ensuite, agir par vertu n'est rien d'autre qu'agir sous la conduite de la raison (*par la proposition 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 proposition 43, partie 2*). C'est pourquoi celui qui s'ignore le plus lui-même, et par conséquent qui ignore le plus toutes les vertus (*comme nous venons de le montrer*), est celui qui agit le moins par vertu, c'est-à-dire est le plus impuissant de cœur (*comme il est évident à partir de la définition 8*). Et partant (*par la proposition précédente*), le plus grand orgueil ou le plus grand rabaissement indiquent la plus grande impuissance de cœur. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit très clairement que ceux qui s'enorgueillissent et ceux qui se rabaissent sont les plus exposés aux affects.

Scolie

Le rabaissement peut pourtant se corriger plus facilement que l'orgueil, puisque le second est un affect de joie, et le premier un affect de tristesse, et partant (*par la proposition 18*), le second est plus fort que le premier.

Proposition 57

Un orgueilleux aime la présence des parasites ou des flatteurs, mais il hait celle des hommes généreux.

Démonstration

L'orgueil est la joie née de ce que l'homme s'estime plus qu'il n'est juste (*par les définitions 28 et 6 des affects*) ; et cette opinion, un orgueilleux s'efforcera, autant qu'il peut, de l'entretenir (*voir le scolie de la proposition 13, partie 3*) ; et partant, les orgueilleux aimeront la présence des parasites ou des flatteurs – je n'en ai pas donné les définitions, car on ne les connaît que trop ! – et ils fuiront celle des hommes généreux, qui les voient tels qu'ils sont [625]. C. Q. F. D.

Scolie

Il serait trop long d'énumérer ici tous les maux de l'orgueil, puisque les orgueilleux sont exposés à tous les affects, quoique moins aux affects d'amour et de charité qu'aux autres. Mais il ne faut surtout pas manquer de dire ici qu'on appelle aussi orgueilleux celui qui estime les autres moins qu'il n'est juste, et partant, que l'orgueil doit être défini en ce sens comme étant la joie née de la fausse opinion d'un homme qui se pense au-dessus des autres. Et il faudrait définir le rabaissement contraire à cet orgueil comme la tristesse née de la fausse opinion d'un homme qui se croit en dessous des autres.

Or, cela posé, nous concevons facilement qu'un orgueilleux est nécessairement envieux (*voir le scolie de la proposition 55, partie 3*), et qu'il a surtout en haine ceux qui reçoivent le plus de louanges pour leurs vertus ; et que sa haine pour eux n'est pas facilement vaincue par l'amour ou par un bienfait (*voir le scolie de la proposition 41, partie 3*), et qu'il prend uniquement plaisir à la présence de ceux qui se prêtent à son cœur impuissant, et qui font d'un idiot un fou [626].

Bien que le rabaissement soit contraire à l'orgueil, l'homme qui se rabaisse n'en est pas moins très proche de l'orgueilleux. Car, puisque sa tristesse naît de ce qu'il juge de son impuissance par la puissance ou vertu

des autres, sa tristesse sera donc allégée, c'est-à-dire qu'il se réjouira, dès que son imagination s'occupera à contempler les vices des autres. D'où est né ce proverbe : « les compagnons de malheur consolent les malheureux [627] ». Et au contraire, il s'attristera d'autant plus qu'il se croira plus en dessous des autres. D'où vient que personne n'est plus enclin à l'envie que ceux qui se rabaissent, et qu'ils s'efforcent surtout d'observer les faits et gestes des hommes pour les tourmenter au lieu de les corriger, et qu'enfin ils n'ont de louanges que pour le rabaissement et qu'ils en tirent gloire, mais attention, sans cesser de faire mine de se rabaisser. Et cela suit de cet affect aussi nécessairement qu'il suit de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits [628].

Je l'ai déjà dit, j'appelle ces affects et leurs semblables mauvais en tant que je porte seulement attention à l'utilité de l'homme. Mais les lois de la nature concernent l'ordre commun de la nature, dont l'homme est une partie ; ce que j'ai voulu faire remarquer ici au passage, afin que personne n'aille penser que j'aie voulu raconter ici les vices des hommes et leurs actes absurdes, et non pas démontrer la nature des choses et leurs propriétés. Car, comme je l'ai dit dans la préface de la troisième partie, je considère les affects des hommes et leurs propriétés selon le même mode que les autres choses naturelles. Et à coup sûr, les affects des hommes n'indiquent pas moins la puissance et l'art, sinon de l'homme, du moins de la nature, que beaucoup d'autres choses qui nous laissent étonnés, et dont la contemplation nous donne du plaisir [629]. Mais j'en viens à remarquer ce qui, parmi les affects, contribue à l'utilité des hommes ou bien les fait souffrir [630].

625. La plaisanterie de la parenthèse est liée au répertoire des théâtres d'Amsterdam, où l'on représente souvent les comédies grecques et romaines dont les parasites, les flatteurs et les sycophantes sont les personnages récurrents, notamment chez Térence et Plaute (tous deux particulièrement préoccupés par la figure du parasite). Néanmoins, bien qu'il s'appuie ici sur la familiarité du public, il est rare que Spinoza se moque des « vices et des inepties des hommes » (3Pref[4], p. 341). Son propos est plutôt d'illustrer le fonctionnement de la flatterie, du parasitisme et même de l'orgueil (voir 4p57, p. 697) en évitant délibérément le moralisme des formes littéraires, comédie et satire. Au reste, la mise en parallèle de l'orgueil et de la flatterie est reprise de Descartes, qui les considère comme des passions se répondant et s'alimentant l'une l'autre (voir note 364).

626. Cette phrase reprend presque littéralement une tirade du personnage de Parmenio, que Spinoza a lui-même incarné sur les planches (voir note 306), au moment où il décrit les talents du parasite et flatteur Gnathon : « Par Hercule, voilà un habile homme ! Des gens idiots, il en fait des fous achevés » (*L'Eunuque*, v. 254).

627. Il s'agit d'un proverbe assez répandu dans la littérature de l'époque de Spinoza. La même idée est exprimée dans des mots similaires par Sénèque : « c'est déjà une sorte d'allégement que d'être plusieurs à partager la même douleur : dès qu'il est divisé, le fardeau qui t'incombe est d'autant diminué » (*Consolation à Polybius*, XII 2, Sénèque 1993, p. 92). Ce proverbe est également cité par L. Meyer et J. Bouwmeester en un sens ironique : « ce ne serait pas une consolation dans mon malheur que d'avoir des compagnons » (cela, au cas où les conceptions théologiques présentées dans le livre seraient fausses) « puisqu'il faut plutôt désirer que ceux qui n'errent pas montrent le droit chemin » (*La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, Meyer 1988, p. 29).

628. Cette comparaison géométrique, récurrente chez Spinoza (voir 1p17s, p. 105, et la note 77), interrompt brutalement le paragraphe piquant et ironique qui précède. De fait, elle met un terme à un passage qui relève indéniablement du style de la satire morale que Spinoza s'était promis d'éviter (voir 3Pref[4], p. 341). Comme pour se reprendre et apaiser

l'émotion, le paragraphe suivant multiplie les explications et même les excuses. Cela offre un exemple frappant du travail des affects, tel que Spinoza le pratique par l'écriture de l'*Éthique* elle-même, et dont il propose la théorie dans 5p10s, p. 797 et suiv.

629. Quand il pense au plaisir de contempler les choses étonnantes, Spinoza songe peut-être aux cabinets de curiosités (*Wunderkammern* en allemand ; voir ill. 8, p. 266 et ill. 9, p. 268), collections de pièces remarquables par leur aspect, leur provenance ou leur mystère : pièces d'anatomie humaine ou non, animaux séchés ou taxidermisés, pierres plus ou moins précieuses, éléments végétaux remarquables, etc. Ces cabinets, tournés vers l'émerveillement mais aussi vers l'étude de la nature, forcèrent les collectionneurs à inventer des classifications qui aboutirent à la nomenclature binomiale de Carl von Linné, dit Linnaeus (1707-1778). Plusieurs cabinets de curiosités célèbres existaient à Amsterdam, dont celui de Frederik Ruysch (1638-1731) ou celui de l'ami de Spinoza, Theodoor Kerckrinck, dont l'ouvrage médical *Spicilegium anatomicum* (1670 ; voir ill. 7, p. 264) constitue en soi une collection de curiosités médicales.

630. Cette annonce de structure va être reformulée à la fin du scolie suivant. La comparaison des phrases finales des deux scolies témoigne d'une hésitation sur la manière de présenter l'étude des affects, dont l'étendue a échappé au contrôle de l'auteur (lettre 28, § 5, *Corr.*, p. 194).

Proposition 58

La gloire n'entre pas en conflit avec la raison ; au contraire, elle peut en naître.

Démonstration

Cela est évident à partir de la définition 30 des affects, et à partir de la définition de ce qui est honnête, à voir dans le scolie 1 de la proposition 37 de cette partie.

Scolie

La vaine gloire, comme on l'appelle, est l'acquiescement à soi quand il est uniquement entretenu par l'opinion de la foule[631]. Que cette opinion cesse, cesse l'acquiescement lui-même, c'est-à-dire le bien suprême que chacun aime (*par le scolie de la proposition 52*). D'où vient que celui qui se glorifie de l'opinion de la foule, exposé chaque jour aux tourments de l'inquiétude, se débat, fait tout, tente tout pour conserver sa réputation. Car la foule est variable et inconstante, et partant, si l'on ne cultive pas sa propre réputation, elle disparaît très vite. Pire ! Dès lors que tout le monde désire s'attirer les applaudissements de la foule, chacun dénigre volontiers la réputation des autres. Et de là, puisqu'on s'affronte sur ce qu'on estime être le bien suprême, naît un immense désir lubrique[632] de s'accabler les uns les autres sur tous les modes. Et pour finir, celui qui en sort victorieux se glorifie plus d'avoir fait obstacle aux autres que de s'être profité à lui-même. Elle est donc réellement vide, cette gloire ou acquiescement, parce qu'elle est égale à zéro[633].

Quant à la honte, on aboutit facilement à ce qu'il y a à en remarquer à partir de ce que nous avons dit de la charité et du repentir. J'ajoute seulement que la honte, tout comme la pitié, et bien qu'elle ne soit pas une vertu, est pourtant bonne en tant qu'elle indique chez un homme pénétré de honte le désir de vivre honnêtement. C'est ainsi qu'on dit que la douleur est bonne en tant qu'elle indique que la partie lésée n'est pas encore gangrenée[634]. C'est pourquoi, même si un homme qui a honte de ce qu'il a

fait est réellement triste, il est plus parfait, malgré tout, qu'un impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement.

Voilà les remarques que j'avais résolu de faire à propos des affects de joie et de tristesse. En ce qui concerne les désirs, ils sont bons ou mauvais, à coup sûr, selon qu'ils naissent d'affects bons ou mauvais. Mais en réalité, en tant qu'ils sont engendrés en nous par des affects qui sont des passions, ils sont tous aveugles [635] (*on aboutit facilement à ce point à partir de ce que nous avons dit dans le scolie de la proposition 44*), et ils ne seraient d'aucun usage, si les hommes pouvaient facilement être conduits à vivre sous la seule dictée de la raison, comme je vais à présent le montrer en quelques mots.

*

NOTES

631. La distinction entre la « gloire » et la « vaine gloire » est un thème important chez Hobbes, qui les définit comme suit : « La joie qu'une personne éprouve en imaginant sa propre puissance et ses capacités est cette jubilation de l'esprit qui consiste à se *glorifier*, et qui, si elle se fonde sur l'expérience de ses actions récentes, équivaut à la confiance en soi. Mais, si elle repose sur la flatterie des autres ou s'il s'agit seulement de l'image qu'elle fabrique d'elle-même parce que les conséquences lui font plaisir, cela s'appelle *vaine gloire* – ce qui est le nom qui convient parce que si la confiance en soi bien fondée pousse à entreprendre, ce n'est pas le cas avec la puissance imaginaire, d'où la pertinence du mot vaine » (*Léviathan*, VI 39, Hobbes 1951, p. 26-27, Hobbes 2000, p. 133). Bien que Spinoza fasse une distinction similaire ici, il semble aussi discuter l'hypothèse de Hobbes selon laquelle « la gloire comme l'honneur ne sont chez personne s'ils sont chez tout le monde ; ils consistent en vérité dans la comparaison et dans la précellence » (*Du citoyen*, I 2 ; Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 161).

632. On peut être surpris par le surgissement ici du terme *libido*, auquel Spinoza donne un sens précisément lié à la chair ; mais les « désirs concupiscents » sont classiquement considérés comme susceptibles d'engendrer des divisions entre les hommes, et ils ne sont pas exclusivement liés au sexe. Cette avidité est décrite avec vivacité par Franciscus Van den Enden dans le cadre de la colonisation des Amériques, dont il dénonce la violence, alors qu'il plaide pour établir aux Nouveaux Pays-Bas (actuel Delaware) une démocratie sans religion incluant les autochtones : « les vraies fondations de la liberté dont nous avons parlé sont, dans notre compréhension, incompatibles avec la domination mutuelle entre membres d'une même société, avec l'usage de la violence, ainsi qu'avec l'obéissance et le renoncement aveugle auxquels on nous demande, à nous, Néerlandais épris de liberté, d'adhérer d'une manière ignoble et méprisable » (*Korte Verhael…*, Van den Enden 1664, 31, 9-13). Cependant, Spinoza pense ici le désir de domination mutuelle alimentée par le désir de « vaine gloire » et non de richesses.

633. Une puissance qui n'augmente que par la diminution de la réputation des autres est une simple illusion d'optique, car elle se fonde uniquement sur la comparaison, et non sur une augmentation réelle de puissance : voilà pourquoi, absolument parlant, elle est nulle. Ce raisonnement, qui contient

un paralogisme, semble teinté d'un souvenir de Hobbes, qui considère les menaces comme anéantissant théoriquement la jouissance de quelque bien que ce soit.

634. Cette remarque, lieu commun de la sagesse médicale populaire, vient du fait que la gangrène (nécrose courante chez les blessés de guerre, nommée pour la première fois au XVIe siècle) rend insensible à la douleur, car elle détruit irrémédiablement les tissus. Au XVIIe siècle, le traitement de la gangrène fait l'objet d'un proverbe selon lequel « les chirurgiens doux font les plaies puantes » (*zachte heelmeesters maken stinkende wonden*), car si un chirurgien traite une plaie infectée par potions et compresses (épargnant au malade toute douleur) au lieu de couper immédiatement le membre ou de cautériser l'infection (causant ainsi d'intenses douleurs), le risque est plus grand que la gangrène se développe au point que les tissus entrent en putréfaction. L'état le plus grave est appelé « esthiomène », où « la partie privée de tout sentiment et de toute circulation, ce qu'on peut constater par les incisions les plus profondes, ne produit pas de sang » (O'Halloran 1725, p. 13).

635. Cette métaphore visuelle est un lieu commun – surtout sous la forme « l'amour [...] est aveugle » que l'on trouve chez Érasme (*Colloques*, Erasmus 1733, p. 142) – qui remonte au moins à Platon : « l'homme [...] dont l'âme est pauvre [...] se jette sur tout, à la façon d'une bête sauvage, [...] en aveugle qu'il est et parce qu'il ne voit pas le mal qui est toujours contemporain à chaque manquement à la justice » (lettre VII, 335a-b). Chez Spinoza, il est difficile d'établir si l'aveuglement rend l'individu incapable de discerner son utile propre, ou s'il désigne son ignorance dans une situation précise qui lui échappe. La seconde interprétation paraît plus vraisemblable, car le principe de l'utilité est si simple et si nécessaire qu'il ne peut jamais être ignoré (voir 4p18s, p. 607). Les passions sont donc aveugles précisément au sens où elles nous font agir par ignorance plutôt qu'en toute lucidité.

Proposition 59[636]

À toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la raison.

Démonstration

Agir par raison n'est rien d'autre (*par la proposition 3 et la définition 2, partie 3*) que faire ce qui suit de la nécessité de notre nature considérée en elle seule. Or la tristesse est mauvaise en tant qu'elle diminue ou contrarie cette puissance d'agir (*par la proposition 41*). Donc nous ne pouvons être déterminés par cet affect à aucune action que nous ne pourrions faire si nous étions conduits par la raison.

Par ailleurs, la joie est mauvaise seulement en tant qu'elle empêche l'homme d'être apte à agir (*par les propositions 41 et 43*). Et partant, en cela aussi, nous ne pouvons être déterminés à aucune action que nous ne pourrions faire si nous étions conduits par la raison.

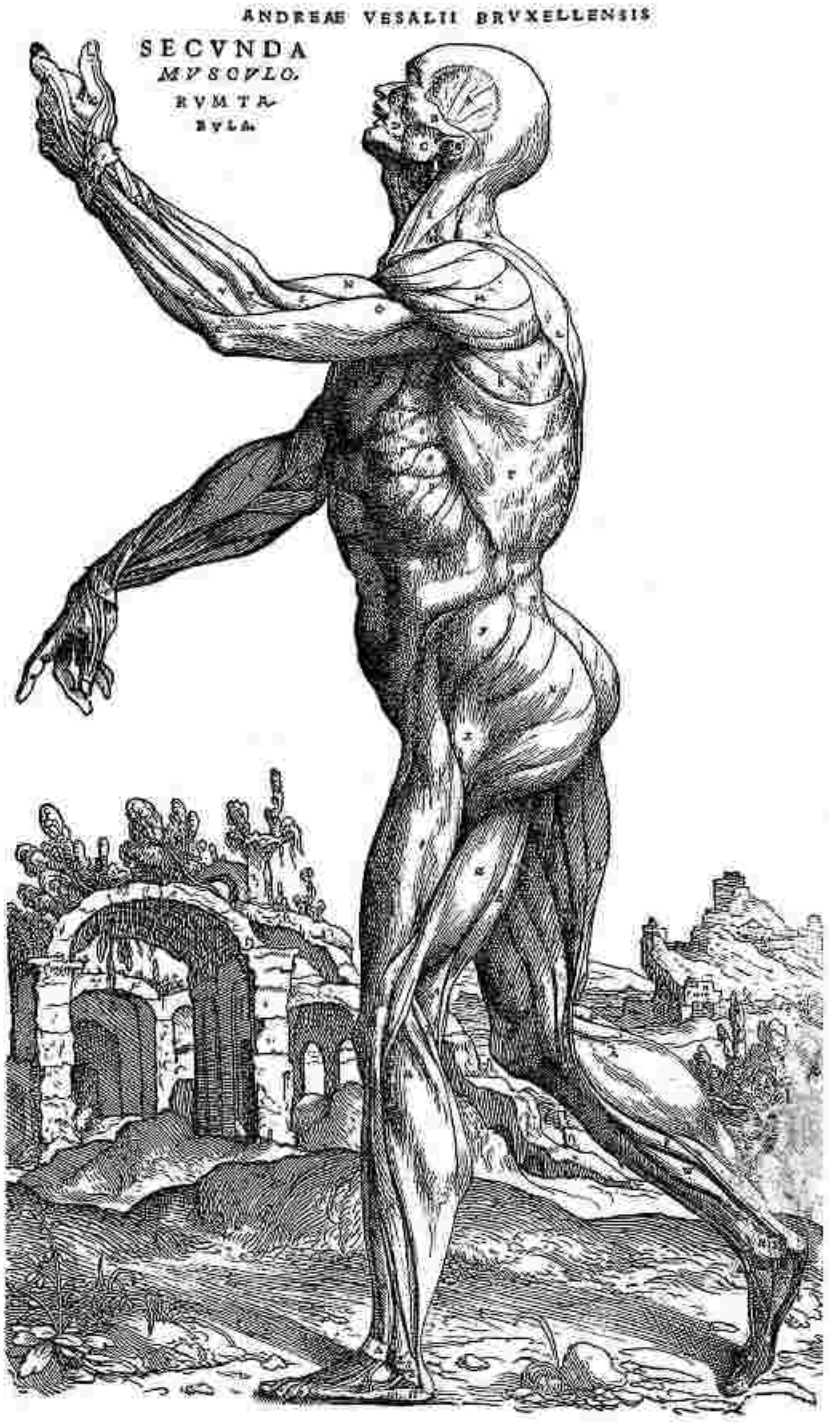


Illustration 24 : Vésale, *De humani corporis fabrica*, 1543, deuxième planche des muscles.

L'anatomie de Vésale a la particularité de souligner le lien entre les structures et les fonctions. Ici, l'écorché est dessiné de façon à montrer quels sont les muscles actifs lorsqu'un homme lève le bras. L'ambition esthétique de la gravure souligne la beauté de ce qui est normalement caché à l'œil humain. Voir 1App[13], p. 167, et les notes 134, 321 et 628.

Enfin, en tant que la joie est bonne, elle convient avec la raison (en effet, elle consiste en ce que la puissance d'agir de l'homme est augmentée ou aidée) ; et elle est une passion seulement lorsque la puissance d'agir de l'homme n'est pas assez augmentée pour qu'il ait une conception adéquate de lui-même et de ses actions (*par la proposition 3, partie 3, avec son scolie*). C'est pourquoi, si un homme affecté de joie était conduit à une perfection assez grande pour avoir une conception adéquate de lui-même et de ses actions, il serait encore apte, et même encore plus apte, à accomplir les actions auxquelles il est déterminé à présent par 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 définition 4 des affects*), et le désir (*par la définition 1 des affects*) n'est rien d'autre que l'effort même pour agir. Donc, toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un affect qui est une passion, nous pouvons y être conduits sans lui par la seule raison. C. Q. F. D.

Autre démonstration

On dit qu'une action quelconque est mauvaise en tant qu'elle naît de ce que nous sommes affectés de haine ou d'un quelconque affect mauvais (*voir le corollaire 1 de la proposition 45*). Mais aucune action, considérée en elle seule, n'est ni bonne ni mauvaise (*comme nous l'avons montré dans la préface*), et une seule et même action est parfois bonne, parfois mauvaise. Donc, la même action qui est maintenant mauvaise, autrement dit qui naît d'un mauvais affect quelconque, nous pouvons y être conduits par la raison (*par la proposition 19*). C. Q. F. D.

Scolie

Cela s'explique plus clairement par un exemple. Prenons l'action de frapper : en tant qu'on la considère physiquement, et que nous portons attention seulement au fait qu'un homme lève le bras, serre le poing et meut le bras tout entier avec force vers le bas, il s'agit d'une vertu qui se conçoit par la structure du corps humain. C'est pourquoi, si un homme poussé par la colère ou par la haine est déterminé à serrer le poing ou à mouvoir le bras, cela vient, comme nous l'avons montré dans la partie 2, du fait qu'une seule et même action peut être associée aux images de n'importe quelle chose ; et

partant, nous pouvons aussi bien être déterminés, à une seule et même action, par les images des choses que nous concevons confusément, que par celles que nous concevons clairement et distinctement [637]. C'est pourquoi il en ressort que tout désir qui naît d'un affect qui est une passion ne serait d'aucun usage, si les hommes pouvaient être conduits par la raison [638]. À présent, voyons pourquoi nous appelons aveugle le désir qui naît d'un affect qui est une passion.

NOTES

636. **Structure.** Dans les propositions 4p59 à 4p66, le texte développe ce qu'est la vie « sous la conduite de la raison ». Il le fait d'abord de manière comportementale, en décrivant comment la raison oriente les désirs (4p59-4p63) et les pensées (4p64-4p66). On observe que les propriétés de la conduite rationnelle sont en contradiction avec certaines propriétés des affects : la partialité, la possibilité des excès, le privilège du présent sont contrariés par de nouvelles règles du jeu.

637. Le fait de choisir un acte de colère pour illustrer le fait que l'on n'a pas moins de puissance sans passion qu'emporté par la passion renvoie aux exemples donnés par Sénèque dans *De la colère*, qui écrit notamment : « Socrate dit à son esclave : "je te battrais, si je n'étais en colère". Il ajourna la correction de son esclave à un meilleur moment, et à ce moment-là, il s'est corrigé lui-même » (*De la colère*, 1, 16, 3, Sénèque 1993, p. 120). De la même manière, Descartes écrit : « si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir » (PA, art. 46, AT XI 364). L'approche de Spinoza est assez provocatrice, car au lieu de montrer comment le sage, en contrôlant sa colère, retient sa main, il préfère montrer que le même mouvement de la main peut s'accomplir sans colère (et, on l'espère, sans frapper personne). Ainsi, il articule l'idée stoïcienne que tout peut se faire sans passion, avec une conception littérale et mécaniste du corps humain qui renvoie au chef-d'œuvre de l'anatomiste Vesale : voir ill. 24, p. 706.

638. Cette hypothèse est destinée à encourager l'esprit à lâcher prise sur ses désirs (ceux qui définissent le bien et le mal) pour adopter un autre mode de conduite. Elle va être développée plus bas dans 4p68s, p. 727.

Proposition 60

Le désir qui naît d'une joie ou d'une tristesse se rapportant à une partie du corps ou à plusieurs, mais pas à toutes, ne tient pas compte de l'utilité de l'homme dans son ensemble.

Démonstration

Posons par exemple ceci : soit une partie A du corps, que la force d'une cause extérieure quelconque entretient de telle sorte qu'elle prévale sur les autres (*par la proposition 6*). De ce fait, cette partie ne s'efforcera pas de perdre ses forces afin que les autres parties du corps remplissent leurs fonctions. En effet, elle devrait alors avoir la force ou puissance de perdre ses forces, ce qui est absurde (*par la proposition 6, partie 3*). C'est pourquoi cette partie, et par conséquent l'esprit aussi, s'efforcera de conserver cet état (*par les propositions 7 et 12, partie 3*). Et partant de là, le désir qui naît d'un tel affect de joie ne tient pas compte de l'ensemble.

À l'inverse, si l'on suppose que la partie A est contrariée de telle sorte que les autres prévalent sur elle, on démontre selon le même mode que le désir qui naît de la tristesse, lui non plus, ne tient pas compte de l'ensemble. C. Q. F. D.

Scolie

C'est pourquoi, dès lors que la joie se rapporte la plupart du temps à une seule partie du corps (*par le scolie de la proposition 44*), nous désirons le plus souvent conserver notre être sans tenir compte de notre santé dans son ensemble. Et il y a encore le fait que les désirs qui sont les plus prenants tiennent seulement compte du présent (*par le corollaire de la proposition 9*), et pas du futur.

Proposition 61

Un désir qui naît de la raison ne peut pas avoir d'excès [639].

Démonstration

Le désir, considéré absolument, est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit déterminée selon un mode quelconque à faire quelque chose (*par la définition 1 des affects*). Et partant de là, un désir qui naît de la raison, c'est-à-dire qui est engendré en nous en tant que nous agissons (*par la proposition 3, partie 3*), est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'on la conçoit déterminée à faire ce qui se conçoit adéquatement par la seule essence de l'homme (*par la définition 2, partie 3*). C'est pourquoi, si ce désir pouvait avoir de l'excès, la nature humaine, considérée en elle seule, pourrait donc s'excéder elle-même, autrement dit pourrait plus qu'elle ne peut, ce qui est une contradiction manifeste. Et par suite, ce désir ne peut pas avoir d'excès. C. Q. F. D.

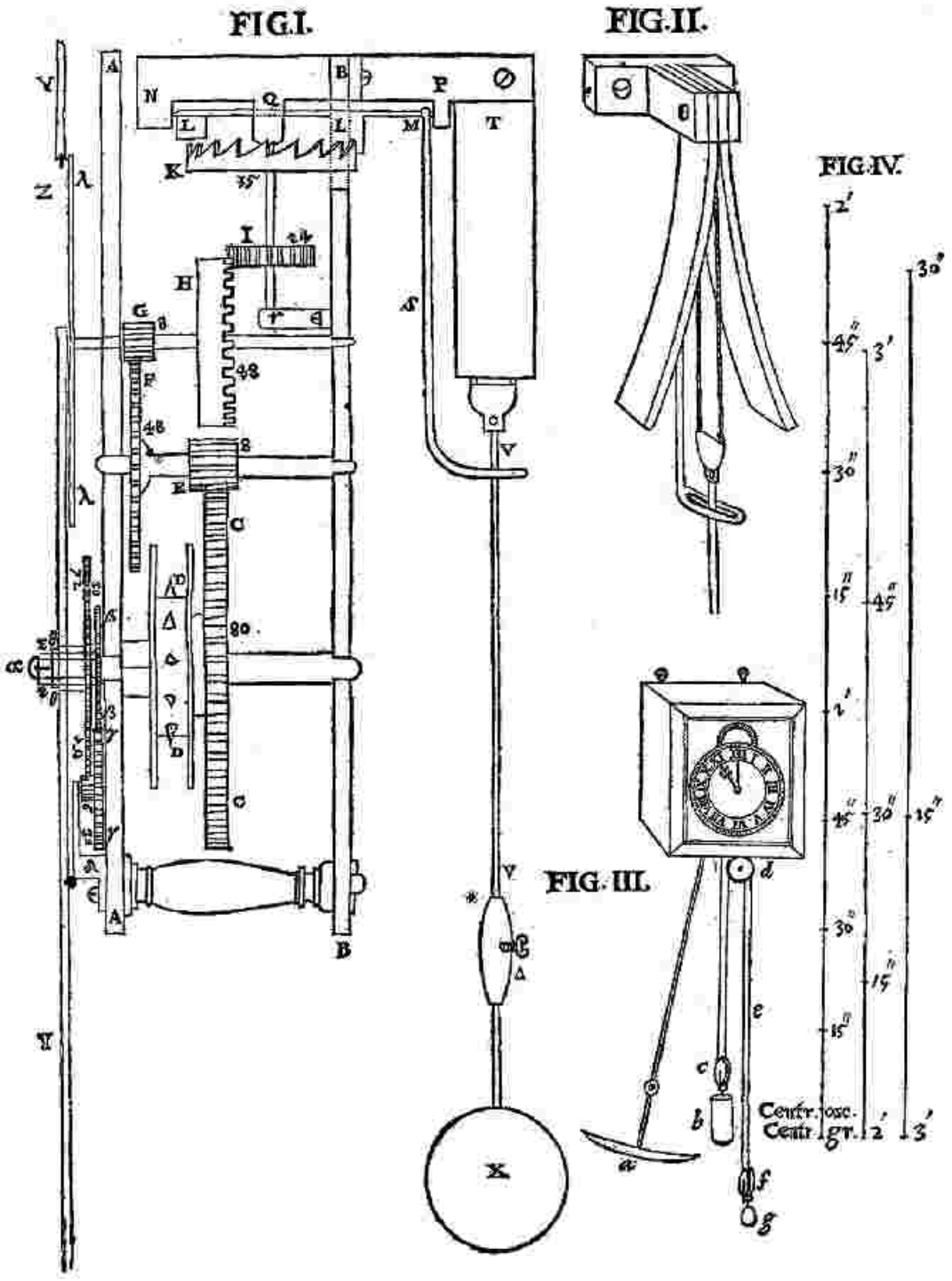


Illustration 25 : Christiaan Huygens, *Horologium Oscillatorium Sive de Motu Pendulorum ad Horologia Aptato Demonstrationes Geometricae* (1658), p. 4.

Deux vues, de profil puis de face (fig. I et III), de l'horloge à pendule de Huygens, où le pendule suit une trajectoire cycloïdale afin d'augmenter la précision du mouvement. La suspension de deux

de ces instruments côte à côte a donné naissance aux observations décrites dans la note 365. Sur les horloges, voir aussi notes 716 et 720.

NOTES

639. Spinoza reformule une observation de Descartes selon laquelle, lorsque le désir « procède d'une vraie connaissance, il ne peut être mauvais, *pourvu qu'il ne soit point excessif* et que cette connaissance le règle » (PA, art. 141, AT XI 434, Descartes 1650, p. 65 ; nous soulignons). Pour Spinoza, la réserve de Descartes n'a aucun sens ; un désir excessif qui procède de la raison est de toute façon une contradiction dans les termes.

Proposition 62

En tant que l'esprit conçoit les choses sous la dictée de la raison, il est affecté à égalité par une idée de chose future, ou passée, ou présente[640].

Démonstration

Tout ce que l'esprit conçoit sous la conduite de la raison, il le conçoit avec une même sorte d'éternité ou de nécessité (*par le corollaire 2 de la proposition 44, partie 2*), et il est affecté de la même certitude (*par la proposition 43, partie 2 et son scolie*). Voilà pourquoi, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou bien présente, c'est avec la même nécessité que l'esprit conçoit la chose et qu'il est affecté de la même certitude. Et que l'idée soit celle d'une chose future, ou passée, ou présente, elle n'en sera pas moins vraie dans tous les cas (*par la proposition 41, partie 2*), c'est-à-dire qu'elle n'en aura pas moins toujours les mêmes propriétés d'une idée adéquate (*par la définition 4, partie 2*). Et partant, en tant que l'esprit conçoit les choses sous la dictée de la raison, il est affecté selon le même mode, que l'idée soit celle d'une chose future, ou passée, ou présente. C. Q. F. D.

Scolie

Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses et déterminer par la raison leur temps d'existence, nous contemplerions d'un même affect les choses futures et présentes, et le bien que l'esprit concevrait comme futur, il y aspirerait comme s'il était présent, et par conséquent, il négligerait un moindre bien présent pour un plus grand bien futur. Et ce qui serait bon au présent, mais cause d'un mal quelconque dans le futur, il n'y aspirerait qu'à peine, comme nous le démontrerons bientôt. Mais de la durée des choses, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate (*par la proposition 31, partie 2*), et le temps d'existence des choses, nous le déterminons seulement par l'imagination, qui n'est pas affectée à égalité par l'image d'une chose présente et par celle d'une chose future (*par le scolie de la proposition 44, partie 2*). D'où vient que la connaissance vraie que nous avons du bien et du mal n'est

qu'abstraite ou universelle, et que le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et sur le nœud des causes, afin de pouvoir déterminer ce qui est présentement bien ou mal pour nous, est plus imaginaire que réel [641]. Et partant, il n'y a rien d'étonnant à ce que le désir qui naît de la connaissance du bien et du mal en tant qu'elle concerne l'avenir, puisse être contrarié très facilement par le désir de choses qui sont agréables au présent. Sur ce point, voir la proposition 16 de cette partie.

640. Cette proposition formule l'antidote rationnel à l'illusion du temps introduite par les hésitations de l'imagination (voir note 265). Spinoza reformule ainsi avec beaucoup d'habileté une déclaration que Franciscus Van den Enden met dans la bouche de la déesse Prudence, dans une pièce allégorique à laquelle Spinoza a probablement assisté : « L'esprit humain a le pouvoir de se rendre présentes les choses par l'intellect et d'anticiper l'avenir en pensée » (*Philedonius*, acte I, scène 7, in Proietti 2010, p. 213). Lors de l'épidémie de peste de 1665, Spinoza a tenté d'apaiser son ami Pieter Balling en développant pour lui, sur le mode de la consolation (voir Rovere 2020), une première version de cette conception : « les effets de l'imagination, autrement dit les images, qui tirent leur origine de la disposition de l'esprit, peuvent être les présages de certaines choses futures, puisque l'esprit peut confusément pressentir ce qui va advenir. Et donc, cela peut s'imaginer avec autant de fermeté et de vivacité que si une chose de ce genre était présente » (lettre 17, § 6, *Corr.*, p. 125). Ici, la démonstration montre que notre capacité d'anticipation s'appuie sur la compréhension par l'esprit de la nécessité des enchaînements causaux.

641. Cette idée est déjà exprimée par Maïmonide, qui considère les notions de bien et de mal comme des concepts incertains. Selon Maïmonide, l'appréhension du bien et du mal appartient à un état de connaissance inférieur à l'intellect, de sorte que le premier homme, Adam, ne commence à juger les choses comme bonnes ou mauvaises qu'après avoir été privé de son état originel de perfection intellectuelle (*Guide*, I, 2, et Harvey 1979 et 1981). Maïmonide écrit : « Par la raison on distingue entre le vrai et le faux, et cette faculté, Adam la possédait parfaitement et complètement ; mais le laid et le beau [c'est-à-dire le bien et le mal] existent dans les opinions probables, et non dans les choses intelligibles […]. Lors donc qu'il était encore dans son état le plus parfait et le plus complet, […] il n'y avait en lui aucune faculté qui s'appliquât aux opinions probables d'une manière quelconque, et il ne les comprenait même pas » (*ibid.*).

Proposition 63

Qui est conduit par la crainte, et fait 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 qui se rapportent à la raison (*par la proposition 3, partie 3*), ne sont que des affects de joie et de désir (*par la proposition 59, partie 3*) ; et partant (*par la définition 13 des affects*), celui qui est conduit par la crainte, et qui fait le bien par peur du mal, n'est pas conduit par la raison. C. Q. F. D.

Scolie

Les superstitieux, plus exercés à fustiger les vices qu'à enseigner les vertus et qui, au lieu de conduire les hommes par la raison, s'étudient à les refréner par la crainte, de telle sorte qu'ils fuient le mal plus qu'ils n'aiment les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi malheureux qu'eux. Ainsi, il n'est pas étonnant que la plupart d'entre eux soient pénibles et odieux aux hommes [642].

Corollaire

Par un désir qui naît de la raison, nous poursuivons le bien directement ; et indirectement, nous fuyons le mal.

Démonstration

En effet, un désir qui naît de la raison peut seulement naître d'un affect de joie qui n'est pas une passion (*par la proposition 59, partie 3*), c'est-à-dire d'une joie qui ne peut pas avoir d'excès (*par la proposition 61*), et non de la tristesse. Et par suite, ce désir naît de la connaissance du bien, et non de celle du mal (*par la proposition 8*). Et partant, sous la conduite de la raison, nous aspirons au bien directement, et c'est en cela seulement que nous fuyons le mal.

Scolie

Expliquons ce corollaire par l'exemple de la maladie et de la santé. Un malade avale des choses qui lui répugnent par peur de la mort[643]. Un homme sain, au contraire, se réjouit de manger, et par là, il jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter. Tout comme un juge, condamnant à mort un accusé non par haine, par colère ou par autre chose, mais seulement par amour du salut public, est conduit par la seule raison[644].

642. Ce passage conteste les méthodes d'une pastorale nommée *donderpreken* (littéralement, le « prêche foudroyant ») qui concerne les prédicateurs de toutes les religions. En effet, on trouve des menaces répétées de châtiments éternels dans les sermons des rabbins d'Amsterdam (voir Saperstein 2005) comme dans la pastorale populaire chrétienne, catholique, calviniste ou nouvelle réformée (voir note 604). Les exemples foisonnent de ce type de prédication moraliste insufflant la peur, mais Jacob Koelman (1632-1695), écrivant sous le pseudonyme de Christopher Eubulus, se distingue parmi les auteurs les plus agressifs de la Réforme supplémentaire, d'autant qu'il dénonce « le livre méchant de cet athée anglais Hobbes, intitulé *Léviathan*, à partir duquel le maudit et misérable Spinoza a compilé nombre de ses concepts athées dans son *Discursus* [le TTP], tout comme le *Bloemhof* de M. Adriaan Koerbagh » (*De Pointen van nodige Reformatie*, 1678, p. 321-322). Afin de sauver ses lecteurs des châtiments qui les attendent s'ils ne se gardent pas de ces lectures, la préface de son livre les avertit que « [Dieu] les condamnera aux flammes éternelles comme ses ennemis déclarés, et il y aura des pleurs et des grincements de dents pour toute l'éternité » (*ibid.*). Néanmoins, Spinoza se trompe en décrivant ces prédicateurs comme « pénibles et odieux » : ce type de sermons attirait de grandes foules, surtout en période de catastrophes naturelles, de pestes et de guerres (voir ill. 22, p. 616). Mais l'intérêt de sa remarque consiste en ceci qu'il ne les considère pas seulement comme des semeurs de zizanie nuisibles à la société, comme le font souvent Adriaan Koerbagh ou Van den Enden ; il suggère une division affective plus profonde, ce qui montre qu'ici, Spinoza ne vise pas les religions en tant qu'institutions politiques (ce qu'il ne manque pas de faire ailleurs, en particulier dans TTP, Préface, § 9, *Œuvres* III, p. 65), mais un mode de discours théologique qui est contraire à la religion véritable, et que semble-t-il quelques prêcheurs savent éviter. Parmi ceux-ci, on peut penser à Johannes Koerbagh (v. 1634-1672), frère d'Adriaan, pasteur de l'Église réformée, qui malgré ses opinions philosophiques n'en fut jamais exclu, bien que son cas ait été sans cesse examiné. Un an avant sa mort, par une note adressée au consistoire le 29 janvier 1671, il doit encore demander à n'être pas mentionné parmi les participants de réunions collégiantes.

643. À une époque où la science médicale était rarement en mesure de fournir des remèdes efficaces aux pathologies, les malades suivaient à peu près tous les conseils susceptibles de les guérir. En particulier, on prescrivait toutes sortes de régimes pour toutes sortes d'affections, qui consistaient généralement à réduire les nourritures solides et s'appuyaient souvent sur la théorie des quatre humeurs (voir note 343). Surtout, les préparations à base de « simples » (plantes) étaient nombreuses, la plus fameuse étant la « thériaque », remède universel qui comprenait, dans la recette publiée par le Français Moyse Charas (voir Charas 1668), de la chair de vipère séchée, des rognons de castor et plusieurs dizaines d'épices. Spinoza pense aussi, sans doute, aux images peintes ou sculptées de visages ouvrant la bouche dans une expression de dégoût (dites « bâilleurs »), utilisées comme signes sur les façades des pharmacies : être en bonne santé supposait d'être prêt à avaler des remèdes d'une composition douteuse et d'un goût ignoble.

644. La première phrase annonce un seul exemple, mais le scolie en donne deux : signe typique de récriture et/ou de dialogisme. Le second cas pourrait être repris de Sénèque : « Il faut donc corriger le coupable [...] mais sans colère. S'irrite-t-on contre celui qu'on soigne ? [...] À quoi bon haïr celui à qui je puis rendre le plus grand des services [...] ? » (*De la colère*, 1, 15, 1-2, Sénèque 1993, p. 120). Au reste, dans la République néerlandaise du XVIIe siècle, personne n'occupait le poste spécifique de « juge » : les affaires pénales étaient jugées par un groupe d'échevins ou de bourgmestres. Dans l'entourage de Spinoza, nombreux étaient les diplômés en droit : Adriaan Koerbagh, promu docteur à Leyde le 13 avril 1661 ; Bouwmeester, inscrit en droit à Padoue le 30 septembre 1667 ; Abraham Johannes Kuffeler promu docteur en droit à Harderwijk en 1667 puis avocat à La Haye et Utrecht ; Johannes Hudde a également agi en tant que juge à Amsterdam, et à ce titre, il fut même l'un des juges qui durent examiner le cas d'Adriaan Koerbagh.

Proposition 64

La connaissance du mal est une connaissance inadéquate.

Démonstration

La connaissance du mal est la tristesse elle-même, en tant que nous en sommes conscients (*par la proposition 8*). Or la tristesse est un passage à une perfection moindre (*par la définition 3 des affects*), qui de ce fait ne peut pas se comprendre par l'essence même de l'homme (*par les propositions 6 et 7, partie 3*) ; et par suite, elle est une passion (*par la définition 2, partie 3*), qui dépend d'idées inadéquates (*par la proposition 3, partie 3*) ; et par conséquent la connaissance qu'on en a, à savoir la connaissance du mal (*par la proposition 29, partie 2*), est inadéquate. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que si l'esprit humain n'avait que des idées adéquates, il ne formerait aucune notion du mal [645].

NOTES

645. Comme Spinoza soutient qu'« aucune notion du mal » n'est adéquate, il peut se passer de référence, pourtant attendue ici, au diable, aux anges déchus, aux démons ou aux mauvais esprits – créatures qu'il décrit par ailleurs comme des produits de l'imagination, c'est-à-dire comme des idées totalement inadéquates du mal (KV, II. 25, *Œuvres* I, p. 395). Adriaan Koerbagh propose une critique approfondie de ces croyances superstitieuses, en ramenant les termes employés à des malentendus sur le sens originel des mots : le mot « démon » désigne un « calomniateur », « Satan » un « adversaire », etc. (*Een Ligt*…, Koerbagh 2011, p. 422-453). Ces arguments contre l'existence des démons toucheront de nouveaux publics avec la publication par Balthasar Bekker de son livre *De Betoverde Weereld* (« Le Monde ensorcelé », 1691). Voir Wielema 2004, p. 53-78, et Israel, 2001, p. 375-405.

Proposition 65

Sous la conduite de la raison, nous poursuivrons de deux biens, le plus grand, et de deux maux, le moindre.

Démonstration

Un bien qui nous empêche de jouir d'un autre plus grand est en réalité un mal ; car on appelle les choses bonnes et mauvaises en tant que nous les comparons entre elles (*comme nous l'avons montré dans la préface*), et un moindre mal est en réalité un bien (*pour la même raison*). C'est pourquoi (*par le corollaire de la proposition précédente*), sous la conduite de la raison, nous poursuivrons ou aspirerons exclusivement au bien le plus grand et au moindre mal. C. Q. F. D.

Corollaire

C'est en tant qu'il est le plus grand des biens que, sous la conduite de la raison, nous poursuivrons le plus petit des maux, et en tant qu'il est cause d'un plus grand mal, que nous négligerons le moindre bien. Car ce qu'on appelle ici « moindre mal » est en réalité un bien, et inversement le moindre bien, un mal. Voilà pourquoi (*par le corollaire de la proposition 63*) nous aspirerons à l'un et négligerons l'autre. C. Q. F. D.

Proposition 66

Sous la conduite de la raison, nous aspirerons à un plus grand bien futur, plutôt qu'à un moindre bien présent, et à un moindre mal présent, plutôt qu'à un plus grand mal futur [646].

Démonstration

Si l'esprit pouvait avoir la connaissance adéquate d'une chose future, il serait affecté du même affect pour une chose future que pour une chose présente (*par la proposition 62*). Voilà pourquoi, en tant que nous portons attention à la raison elle-même, comme nous le faisons par hypothèse dans cette proposition, cela revient au même de poser par hypothèse une chose dans le futur ou dans le présent, qu'elle soit un plus grand bien ou un plus grand mal ; et par suite (*par la proposition 65*), nous aspirerons à un plus grand bien futur, plutôt qu'à un moindre bien présent, etc. C. Q. F. D.

Corollaire

Sous la conduite de la raison, nous aspirerons à un moindre mal présent qui est cause d'un plus grand bien futur, et nous négligerons un moindre bien présent qui est cause d'un plus grand mal futur. Ce corollaire est à la proposition précédente ce que le corollaire de la proposition 65 est à cette proposition 65.

Scolie

Donc, si l'on confronte ce qui vient d'être dit avec ce que nous avons montré des forces des affects dans cette partie jusqu'à la proposition 18, nous verrons facilement en quoi un homme qui est conduit seulement par l'affect, ou par l'opinion, diffère d'un homme qui est conduit par la raison. En effet, qu'il le veuille ou non, le premier fait des choses auxquelles il ne comprend presque rien. Le second, en revanche, ne se prête à personne d'autre qu'à lui-même, et il fait seulement ce qu'il a saisi comme étant fondamental dans la vie et que, de ce fait, il désire par-dessus tout. En ce sens, je donne à l'un le nom d'esclave, et au second celui d'homme libre [647].

À propos du second, je souhaite encore faire quelques remarques sur son caractère et sa règle de vie.

*

646. Bien que cette phrase soit très elliptique – Moreau va même jusqu'à écrire que « le texte est manifestement corrompu » (Moreau 2020, p. 586) – le sens semble assez clair : la raison permet de développer une éthique *conséquentialiste* en ceci que, dans les équilibrages de la raison, les conséquences futures d'un choix sont prises en compte à égalité de ce qui est déjà présent. Par conséquent, ce qui semble moins bon voire mauvais au présent peut être préféré afin d'éviter la perte d'un bien ou l'avènement d'un mal plus grand à l'avenir. Cette proposition explicite donc un cas particulier de l'équilibrage rationnel (qui ne correspond pas nécessairement à un calcul ni à une délibération consciente) en montrant que l'éloignement des objets dans le temps, qui est un critère d'affaiblissement des affects, n'a pas prise sur le travail de la raison considéré comme tel.

647. L'esclavage et la liberté : ces deux concepts, issus de l'étude des lois naturelles du comportement humain, reprennent littéralement la métaphore légale proposée par Spinoza dans 3Pref, de sorte que l'homme libre ne se prête à personne, c'est-à-dire ne peut pas sortir de sa propre juridiction, tandis que l'esclave n'est pas lui-même en sa propre possession (voir notes 301 et 500). Spinoza a une expérience directe de l'esclavage imposé aux Africains par les Européens sous quatre formes différentes : 1. Depuis Amsterdam, deux sociétés par actions, la Compagnie des Indes orientales et la Compagnie des Indes occidentales, organisent la traite des humains entre l'Angola et autres comptoirs africains vers les colonies (principalement orientales : Batavia, Java…, et un peu occidentales : Surinam…). 2. Les grands bourgeois d'Amsterdam considèrent comme chic d'avoir un ou une esclave d'origine africaine parmi leur domesticité. 3. Spinoza évoque un cauchemar personnel impliquant « un Brésilien noir et galeux » (lettre 17, § 3, *Corr.*, p. 124). 4. Les voix de ses proches, comme celle de Franciscus Van den Enden, dénoncent très vivement les horreurs de l'esclavagisme. Qualifiant d'élévation monstrueuse (*wanschikkelijke verheffing*) les fortunes amassées dans les plantations, Van den Enden écrit, en réponse aux éloges du Guyana par le colon Otto Keyes : « Eh bien, si nous nous mettions sérieusement et sincèrement à comparer ce ridicule avantage que Keyes attribue au Guyana avec l'avantage des Nouveaux Pays-Bas [où Van den Enden propose d'établir une démocratie sans religion intégrant les peuples autochtones], où ce Keyes irait-il, de honte, se cacher le visage – ou la tête,

s'il en avait une ? Mettons de côté le fait que tenir des hommes en esclavage implique une incohérence (*strijdigheit*) avec notre nature libre et avec notre libre gouvernement, car nous restons complètement impuissants face à ce qu'il avance en défense de la libre propriété des esclaves, tombant dans l'ornière habituelle qui consiste à s'appuyer sur des lois impériales, etc., d'une manière irréfléchie et invalide. Pour ma part, je préfère plaider par de puissantes raisons et démontrer que, dans la mesure où la religion chrétienne est une religion raisonnable, le fait de maintenir des humains dans un esclavage permanent est par conséquent en conflit aussi bien avec elle qu'avec une raison certaine. Et il est pareillement interdit et contraire à tous les droits humains et à la dignité des hommes de traiter avec cupidité des personnes sans défense et de les transporter vers un esclavage dont elles ne pourront pas se délivrer » (*Korte Verhael*…, Van den Enden 1664, 26, 26-40). Lorsque Spinoza applique le terme « esclave » à ses contemporains blancs, il ne se réfère donc pas seulement à une tradition morale antique, mais surtout à un état d'indignité dont Van den Enden montre qu'il rend plus indignes encore ceux qui l'imposent. Voir aussi note 632.

Proposition 67 [648]

L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation [649] *non de la mort, mais de la vie* [650].

Démonstration

L'homme libre, c'est-à-dire celui qui vit sous la seule dictée de la raison, n'est pas conduit par la crainte de la mort (*par la proposition 63*) ; au contraire, il désire directement le bien (*par le corollaire de la même proposition*), c'est-à-dire qu'il désire agir, vivre, conserver son être à partir du fondement selon lequel il doit chercher ce qui lui est utile en propre (*par la proposition 24*). Et partant, il ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation de la vie. C. Q. F. D.

648. **Structure.** Les propositions 4p67 à 4p73 achèvent le propos de cette quatrième partie en se concentrant sur une figure fictive, qui représente le « modèle de la nature humaine » d'une manière plus incarnée que précédemment. L'idée de choisir des modèles sur lesquels calquer sa conduite est centrale dans plusieurs philosophies antiques, en particulier chez les stoïciens (voir notamment Diogène Laërce, *Vies*, VII, § 117 et suiv., ou Sénèque, *L'Oisiveté*, 1, 1 et *Lettres à Lucilius*, 95, 72 ; 102, 30). Avec un laconisme remarquable, Spinoza confronte la figure de « l'homme libre » à la mort (4p67), au bien et au mal (4p68), au courage (4p69), aux bienfaits (4p70-4p71), aux tromperies (4p72) et aux lois (7p73), chaque thème lui permettant de se rapprocher ou de se distancier de son modèle antique.

649. Sur ce terme, voir note 243.

650. Le rejet par Spinoza des pensées sur la mort prend le contrepied d'une longue tradition philosophique qui remonte à Platon, qui écrit : « tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être morts » ou « s'exercent à mourir » (*Phédon*, 64a et 67e, repris par Cicéron, *Tusculanes*, I). Cette conception a donné naissance à des pratiques mentales qui atteignent leur apogée antique avec les stoïciens romains. Épictète écrit : « Que la mort, l'exil et tout ce qui paraît effrayant soient devant tes yeux chaque jour ; surtout la mort ; et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif » (*Manuel*, chap. 21). Pour Spinoza, le rejet de ces pratiques s'oppose aussi à la tradition de l'*ars moriendi*, ou « art de mourir » catholique, selon le titre d'ouvrages illustrés diffusés en réponse aux épidémies de peste, destinés à accompagner les mourants dans leurs derniers instants même en l'absence de prêtre. En particulier, les gravures des « tentations du mourant » sont courantes aux Pays-Bas ; Franciscus Van den Enden a même écrit un poème pour accompagner les gravures des « Étapes de la vie » de Pieter Nolpe (v. 1613-v. 1653), préparation morale à la mort : voir ill. 19, p. 594. Sa pièce *Philedonius*, d'ailleurs, porte le même message.

Proposition 68

Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres [651].

Démonstration

Est libre, je l'ai dit, celui qui est conduit seulement par la raison. C'est pourquoi celui qui naît libre, et reste libre, n'a que des idées adéquates ; et par suite, il n'a aucun concept du mal (*par le corollaire de la proposition 64*), et par conséquent du bien non plus (car le bien et le mal sont corrélatifs). C. Q. F. D.

Scolie

Que l'hypothèse de cette proposition soit fausse et inconcevable, sinon en tant que nous portons attention à la seule nature humaine, ou plutôt à Dieu, non en tant qu'il est infini, mais seulement en tant qu'il est cause que l'homme existe, cela est évident à partir de la proposition 4.

Et c'est précisément ce point, semble-t-il, ainsi que d'autres choses que nous avons déjà démontrées, que Moïse a voulu signifier par la fameuse histoire du premier homme [652]. En effet, on n'y conçoit aucune autre puissance de Dieu que celle par laquelle il a créé l'homme, c'est-à-dire la puissance par laquelle il a pourvu à la seule utilité de l'homme. En ce sens, Moïse raconte que Dieu avait interdit à l'homme libre de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et qu'aussitôt qu'il en aurait mangé, il craindrait la mort encore plus qu'il ne désirerait vivre. Ensuite, l'homme ayant fait la rencontre d'une épouse qui convenait tout à fait avec sa propre nature, il connut que rien dans la nature ne pouvait lui être plus utile qu'elle ; mais, après avoir cru que les bêtes étaient semblables à lui, il se mit aussitôt à imiter leurs affects et à abandonner sa liberté [653] (*voir la proposition 27, partie 3*). Dans la suite, les patriarches, conduits par l'esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu [654], la retrouvèrent ; et c'est de là seulement qu'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 proposition 37*).

651. Cette proposition fait écho à l'état d'innocence antérieur à la connaissance du bien et du mal dans le récit biblique de la Genèse, qui sera commenté dans le scolie, où Spinoza semble redevable de l'interprétation très particulière que Maïmonide propose de la Chute (voir note 641). De plus, bien que le groupe Nil Volentibus Arduum préfère les questions esthétiques aux problèmes moraux, l'une de ses réunions a été consacrée à la question suivante : « Un homme né dans une île déserte peut-il accéder par lui-même à la connaissance de Dieu ? » Cette question semble liée à la publication en 1672, chez Jan Rieuwertsz, de la traduction par J. Bouwmeester de l'ouvrage d'Ibn Ṭufayl (voir note 568), qui confirme que les hommes ne restent pas libres longtemps. En effet, le petit Hai Ibn Yokdhan, aussitôt qu'il comprend qu'il existe des choses à l'extérieur de son esprit, se rend compte « qu'il a été affecté de telle manière qu'il en a désiré certaines et a été dégoûté par d'autres » (Ibn Ṭufayl 1672, p. 18). Or c'est précisément de là que nous viennent, selon Spinoza, les notions de bien et de mal.

652. Moïse était tenu par diverses traditions juives, chrétiennes et musulmanes comme l'auteur du Pentateuque (les cinq premiers livres de l'Ancien Testament, qui constituent la Torah). Dès le XIIe siècle, le rabbin Abraham Ibn Ezra a souligné le caractère composite du texte (*Commentaire de l'Exode*), et au XVIe siècle le réformateur luthérien Andreas Rudolf Bodenstein, dit Karlstadt, a proposé d'identifier plutôt Esdras, et non Moïse, comme leur auteur (*De canonicis scripturis libellus*, 1520). Comme plusieurs de ses contemporains (Jean Morin, Richard Simon…), Spinoza lui-même a démontré l'impossibilité de l'attribution à Moïse et défendu l'hypothèse d'Esdras (TTP, VIII, § 12, *Œuvres* III, p. 347). Si Moïse est présenté ici comme l'auteur de la Genèse, c'est donc probablement pour que cet exercice d'exégèse biblique, où l'histoire d'Adam et Ève est interprétée comme une parabole, froisse le moins de monde possible. À moins qu'il ne s'agisse d'une trace de dialogisme.

653. Pour Spinoza, il ne fait aucun doute que l'histoire d'Adam et Ève (Genèse 2, 15-3, 24) est une simple fable, que l'on peut rendre instructive à condition de l'interpréter philosophiquement. Il se range ainsi à l'avis d'Adriaan Koerbagh qui, à l'entrée *Bybel* de son encyclopédie, écrit :

« Bible. […] En général un livre, de n'importe quelle sorte, même le *Roman de Renard* ou *Eulenspiegel* […]. Pourtant, il y a dans l'Écriture quelque chose qui est assuré et qui s'accorde avec la raison, la seule chose aussi que je tienne pour l'Écriture, et qui doit avoir servi à composer aussi d'autres écrits : mais le reste est pour nous inutile et vain, et on peut le rejeter sans difficulté » (*Bloemhof*, Koerbagh 1668, p. 238-239). Au reste, Spinoza raconte l'histoire d'une manière originale, puisqu'il n'admet d'abord « aucune autre puissance de Dieu » que celle de créer l'homme et un monde qui lui soit utile. Ainsi, la Genèse raconterait les conditions dans lesquelles Dieu a établi que la Nature était la plus utile à Adam. Trois évidences sautent alors aux yeux : de tous les êtres, Ève lui convient parfaitement ; toute la Nature étant à sa disposition, Adam ne peut pas concevoir la mort ; enfin, l'interdiction de Dieu n'est pas une loi dictée par un souverain, mais l'expression d'un fait : avoir l'idée du mal, c'est compromettre sa liberté. Cette lecture répond également à l'œuvre controversée du Français Isaac La Peyrère (1596-1676), *Les Préadamites* (1655), dont l'auteur soutient qu'Adam n'était pas le premier homme et que les événements racontés dans la Genèse concernent seulement les premiers Hébreux ; mais le plus important pour Spinoza est l'explication de La Peyrère sur la signification du péché d'Adam, et sur la manière dont cette faute a été imputée à d'autres qui ne sont pas sa descendance.

654. Comment « l'esprit du Christ », mort sous l'empereur Tibère (42 av.-37 apr. le début de notre ère), a-t-il pu guider les Patriarches, désignation traditionnelle pour Abraham, Isaac et Jacob, vivant à l'ère antédiluvienne ? Cette patristique suppose une christologie spécifique. Dans le TTP, Spinoza affirme que, contrairement aux Prophètes, « le Christ, lui, communiquait avec Dieu d'esprit à esprit » (TTP, I, § 18-19, *Œuvres* III, p. 93). Sur ces bases, « esprit du Christ » équivaut pour Spinoza à « idée de Dieu ». Van den Enden fait une distinction comparable entre Moïse, « éclairé uniquement par la révélation externe », et le Christ, qui possédait une « nature et une sagesse divines immédiates » (*Vrye Politijke Stellingen*, Van den Enden 1992, p. 28). De même, selon Adriaan Koerbagh, le Christ « a reçu de Dieu plus de dons que tout juif de son temps, même plus que tous les hommes, en sagesse et en intelligence, en connaissance et en raison » (Koerbagh 2011, p. 156-157). Cette interprétation, influencée par le socinianisme, implique le rejet des doctrines de la Sainte Trinité et de la divinité du Christ. La reconnaissance de Jésus en tant qu'enseignant et

fondateur du christianisme vise à en faire une religion presque uniquement rationnelle. De ce point de vue, il n'est donc pas surprenant que Spinoza défende l'idée que les Patriarches, guidés par la rationalité universelle, autrement dit par « l'esprit du Christ », étaient plus libres que leurs ancêtres préchrétiens.

Proposition 69

La vertu de l'homme libre se montre aussi grande à éviter les dangers qu'à les surmonter.

Démonstration

Un affect ne peut être ni contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier (*par la proposition 7*). Or l'audace aveugle et la crainte sont des affects qui peuvent se concevoir aussi grands l'un que l'autre (*par les propositions 5 et 3*). Il faut donc une vertu ou force du cœur (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 59, partie 3*) aussi grande pour contrarier l'audace que la crainte ; c'est-à-dire (*par les définitions 40 et 41 des affects*) que l'homme libre évite les dangers par la même vertu du cœur qu'il essaye de les surmonter. C. Q. F. D.

Corollaire

L'homme libre envisage donc de fuir au bon moment avec un courage aussi grand que s'il s'agissait de combattre ; autrement dit, l'homme libre choisit la fuite avec le même courage ou sang-froid que le combat.

Scolie

Ce qu'est le courage, ou ce que moi, j'entends par là, je l'ai expliqué dans le scolie de la proposition 59 de la troisième partie. Et par danger, j'entends tout ce qui peut être cause d'un mal quelconque, comme de la tristesse, de la haine, de la discorde, etc [655].

655. Tout ce passage sur le courage répond pour Spinoza à un problème éthique d'une actualité brûlante du fait de la guerre anglo-hollandaise. En effet, le 13 juin 1665, la bataille de Lowestoft se solde par un désastre pour les Néerlandais, en partie à cause d'une mauvaise communication entre les capitaines. À cette occasion, l'amiral Jacob Van Wassenaer Obdam ignora l'ordre d'attaquer par vent d'est émis par Cornelis De Witt. Wassenaer fut tué au combat, mais plusieurs autres capitaines furent accusés de lâcheté et trois d'entre eux condamnés à mort par une cour martiale. En revanche, quelques capitaines, dont Abraham Van der Hulst (marié à une cousine de Bouwmeester) furent accueillis en héros, sans que l'on sache pourquoi. Dans la République néerlandaise, ces événements engendrèrent de vifs débats sur le courage et la lâcheté à la fin de l'été et au début de l'automne 1665, comme Spinoza lui-même en témoigne (lettre 29, § 5, *Corr.*, p. 197). Au reste, le texte suit de près les formulations de Hobbes, qui définit le courage comme « la faculté de résister énergiquement aux dangers présents lorsqu'il est plus difficile de les éviter que de les surmonter, puisque c'est un moyen de se préserver pour celui qui résiste » (*Du citoyen*, III, 32, Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 198, Hobbes 2010, p. 140). Spinoza insiste sur le fait que le même courage est nécessaire pour éviter les dangers, les affronter ou les fuir.

Proposition 70

L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'étudie, autant qu'il peut, à éviter leurs bienfaits[656].

Démonstration

Chacun juge de ce qu'est le bien à partir de son propre caractère (*voir le scolie de la proposition 39, partie 3*). C'est donc à partir de son propre caractère que l'ignorant estimera le bien qu'il a fait à quelqu'un. Et s'il voit que celui auquel il l'a fait l'estime moins que lui, il s'attristera (*par la proposition 42, partie 3*). Or l'homme libre s'étudie à nouer amitié avec les autres hommes (*par la proposition 37*) au lieu de leur retourner, à l'identique, des bienfaits définis par leur affect ; au contraire, il s'étudie à se conduire, lui et les autres, selon le libre jugement de la raison, et à ne rien faire que ce qu'il a saisi comme étant fondamental. Donc l'homme libre, pour ne pas être haï des ignorants et profiter non à leurs aspirations mais seulement à la raison, s'efforcera autant qu'il peut d'éviter leurs bienfaits. C. Q. F. D.

Scolie

Je dis « autant qu'il peut ». Car, si ignorants que soient les hommes, il n'y en a pas moins certains qui peuvent, en cas de nécessité, apporter leur aide en toute courtoisie – et il n'y a rien de plus précieux. Et partant, il arrive souvent qu'il soit nécessaire d'accepter d'eux un bienfait, et par conséquent de les gratifier en retour, selon le caractère propre à chacun[657].

Il y a encore autre chose : il faut être prudent même en évitant leurs bienfaits, afin de ne pas donner l'impression qu'on les méprise ou que, par avarice, on craint de les en rémunérer, et que, pendant que nous fuyons leur haine, on court à toutes jambes justement pour les insulter par notre fuite. Voilà pourquoi, en évitant les bienfaits, on doit tenir compte de ce qui est utile et honnête.

656. Sénèque traite cette question assez longuement et y répond avec une grande clarté. Il écrit : « De qui donc recevrons-nous ? Je répondrai en deux mots : de ceux à qui nous aurions pu donner » (*Des bienfaits*, 2, 18, 2-3, Sénèque 1993, p. 433).

657. Les réflexions de Spinoza sur les bienfaits et la reconnaissance doivent être considérées à la lumière du soutien financier qu'il a reçu de ses amis. La pension versée par la famille De Vries après la mort de Simon, le 17 septembre 1667, le met à l'abri du besoin. Selon Jan Rieuwertsz Jr. (fils de l'ami et éditeur de Spinoza), cette pension se montait à 300 florins annuels, ce qui est une somme très confortable ; selon Georg Hermann Schuller, elle était d'environ 250 florins. Ce type d'arrangement étant généralement consigné dans un acte notarié, il est possible que l'indexage des archives notariales d'Amsterdam (encore en cours) finisse par révéler un document qui résoudra définitivement les incertitudes concernant le montant. Dans tous les cas, nous savons par plusieurs sources indépendantes qu'à partir de 1667 Spinoza n'a aucun besoin de vendre quoi que ce soit pour vivre, et qu'au début des années 1660 il donne des cours particuliers (voir note 89). Sur ce point, voir Rovere 2017a, p. 349-352.

Proposition 71

Seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres[658].

Démonstration

Seuls les hommes libres sont très utiles les uns aux autres, et ils sont unis entre eux par l'amitié la plus grande et la plus nécessaire (*par la proposition 35 et son corollaire 1*), et c'est par un égal élan d'amour qu'ils s'efforcent de se faire du bien les uns aux autres (*par la proposition 37*). Et partant de là (*par la définition 34 des affects*), seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns pour les autres. C. Q. F. D.

Scolie

La reconnaissance que se montrent les hommes conduits par un désir aveugle est la plupart du temps une transaction ou un piège, plutôt que de la reconnaissance[659].

Au demeurant, l'ingratitude n'est pas un affect. Elle n'en est pas moins honteuse parce que, la plupart du temps, l'ingratitude indique que l'homme est affecté d'un excédent de haine, de colère, ou d'orgueil, ou d'avarice, etc. En effet, celui qui ne sait pas rémunérer les dons du fait de sa sottise n'est pas un ingrat. Encore moins, celui que les dons d'une prostituée ne poussent pas à se mettre au service de sa propre lubricité, ni ceux d'un voleur à cacher ses vols, ni à quoi que ce soit de semblable. Car celui qui ne se laisse corrompre par aucun don montre au contraire la constance de son cœur, en évitant sa perte ou celle de tous.

658. Cette conception est citée de manière comique dans une pièce de Térence, où les projets de deux frères cherchant à marier leurs fils s'entrecroisent maladroitement : lorsque l'un reproche à l'autre de se mêler des affaires de son fils, il lui répond : « Oui ! un vieux proverbe dit qu'entre amis, tout est commun » (*Les Adelphes*, v. 803). Elle remonte aussi loin que Pythagore, dont l'école reposait sur une organisation littéralement communautaire des biens matériels et de la quête spirituelle. Spinoza aime plaisanter avec cette idée : « il me semble que je fais preuve d'un immense orgueil en osant me lier à vous », écrit-il à Oldenburg, « surtout lorsque je pense qu'entre amis, tout, et surtout les choses de l'esprit, doit être commun » (lettre 2, § 1, *Corr.*, p. 49). Simon De Vries et Jarig Jellesz ont pris cette communauté de biens assez au sérieux pour financer les recherches de Spinoza (voir note précédente).

659. Le terme « piège » (*aucupium*) désigne quelque chose qui s'apparente à une embuscade ou à un guet-apens. Il souligne une économie d'obligations dans laquelle un don n'est jamais donné librement, mais implique une attente de réciprocité ou de fidélité. Seuls les hommes libres n'attendent rien d'autre que l'amitié (4p70d) : ils ne demandent pas de faveurs en retour, ni n'imposent d'obligations, ni ne cherchent à tirer parti de l'influence ainsi acquise, car la notion de bénéfice mutuel, sous la direction de la raison, rejoint l'amour de Dieu. Ces remarques, qui semblent anticiper les études anthropologiques du don, suggèrent que Spinoza a pu avoir connaissance des formes de remerciements et de gratifications, voire d'obligations, qui faisaient partie intégrante des échanges économiques, particulièrement dans les transactions avec des cultures éloignées. Dans le TTP, il fait notamment référence aux comportements des Hollandais dans leur comptoir face à Nagasaki, sur l'île de Deshlma, au Japon, où le christianisme était interdit depuis 1614. En 1644, une ordonnance de Jan Van Elzcrach, avait rappelé cette obligation, provoquant les protestations du synode d'Enkuysen (1654) et un débat durable autour de ce que les intérêts commerciaux rendaient acceptables ou non (TTP, V, § 13, et XVI, § 22, *Œuvres* III, p. 227 et 533). Pour en savoir plus, voir Laver 2020.

Proposition 72

L'homme libre n'agit jamais par tromperie, mais toujours de bonne foi.

Démonstration

Si l'homme libre, en tant qu'il est libre, faisait quelque chose par tromperie, il le ferait sous la dictée de la raison (car c'est en cela seul que nous l'appelons libre), et partant, agir par tromperie serait une vertu (*par la proposition 24*), et par conséquent, il serait plus judicieux à chacun, pour conserver son être, d'agir par tromperie (*par la même proposition*) ; c'est-à-dire (*comme cela va de soi*) qu'il serait plus judicieux que les hommes conviennent seulement en paroles, mais qu'ils soient dans les faits contraires les uns aux autres, ce qui est absurde (*par le corollaire de la proposition 31*). Donc l'homme libre, etc. C. Q. F. D.

Scolie

À présent, si l'on demande : si un homme pouvait se délivrer d'un danger immédiat de mort par une tromperie, est-ce que la raison de conserver son être ne lui conseillerait pas sans réserve d'être trompeur[660] ? On répondra sur le même mode que, si la raison le lui conseille, elle le conseille donc à tous les hommes, et partant, la raison conseille sans réserve aux hommes de ne passer que par tromperie les contrats par lesquels ils réunissent leurs forces et ont des droits communs, c'est-à-dire de n'avoir, en réalité, aucun droit commun ; ce qui est absurde[661].

NOTES

660. Cette question est un dilemme moral qui remonte à l'Antiquité. Aristote le pose plutôt en termes de dettes : « Ainsi, l'individu racheté aux brigands qui l'avaient rançonné, doit-il en retour payer la rançon de celui qui l'a délivré [...] ? (*Éthique à Nicomaque*, IX, 2, 1164b-1165a). Au XVIIe siècle, cette question s'est élargie à celle des « mensonges utiles » (*mendacia officiosa*), qui rayonne vers différentes disciplines, car elle interroge les arnaques et les tromperies, mais aussi toutes les formes de mensonges : les mythologies, les intrigues dramatiques, la manière d'écrire l'histoire ou les œuvres de fiction, voire les manières de se figurer Dieu ou d'interpréter les Écritures. Du reste, comme les termes « liberté », « bien » et « vertu » expriment la puissance d'agir, la raison ne peut recommander la trahison en aucun cas, précisément parce qu'il serait irrationnel de recommander à un individu de diminuer sa propre puissance, en perdant la confiance venue des autres et de lui-même. La tromperie est donc toujours l'acte d'un cœur désespéré et non libre.

661. La réponse de Spinoza résume un raisonnement remarquable de Hobbes : « celui qui déclare penser qu'il est conforme à la raison de tromper ceux qui l'aident, peut en raison n'espérer aucun autre moyen de sûreté que ce que sa propre puissance individuelle peut lui procurer. Celui donc qui rompt sa convention et, ensuite, déclare qu'il peut le faire avec raison, ne peut être admis en une quelconque société qui s'unit en vue de la paix et de sa défense, mais il l'est par l'erreur de ceux qui l'acceptent ; et, étant admis, ils ne peuvent non plus l'y retenir sans s'apercevoir du danger de leur erreur. Ces erreurs, personne ne peut raisonnablement compter sur elles comme moyens de sa sécurité ; et donc, s'il est laissé ou jeté hors de la société, il meurt, et, s'il vit en société, c'est grâce à l'erreur des autres, ce qu'il ne pouvait prévoir et sur quoi il ne pouvait pas non plus compter ; par conséquent, cela est contraire à la raison de sa préservation » (*Léviathan*, 15, Hobbes 2000, p. 252-253).

Proposition 73

L'homme conduit par la raison est plus libre dans la cité où il vit par décision commune, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul [662].

Démonstration

L'homme conduit par la raison, ce n'est pas la crainte qui le conduit à obéir (*par la proposition 63*). En revanche, en tant qu'il s'efforce de conserver son être sous la dictée de la raison, c'est-à-dire en tant qu'il s'efforce de vivre librement (*par le scolie de la proposition 66*), il désire se tenir à la règle de la vie et de l'utilité communes (*par la proposition 37*), et par conséquent, vivre selon la commune décision de la cité (*comme nous l'avons montré dans le scolie 2 de la proposition 37*). Donc l'homme conduit par la raison désire, pour vivre plus librement, se tenir aux droits communs de la cité. C. Q. F. D.

Scolie

Ces considérations et leurs semblables, où nous sommes entrés à propos de la vraie liberté de l'homme, se rapportent à la force du cœur, c'est-à-dire au courage et à la générosité (*par le scolie de la proposition 59, partie 3*).

Et il ne vaut pas la peine, à mes yeux, de démontrer ici une à une toutes les propriétés de la force du cœur, encore moins des évidences comme celles-ci : que l'homme fort [663] n'a pas de haine et ne se ronge d'envie pour personne, qu'il n'entre en colère ni ne s'indigne contre personne, qu'il ne méprise personne, et qu'il s'enorgueillit le moins possible. Car cela, comme tout ce qui concerne la vie véritable et la religion [664], se démontre facilement à partir des propositions 37 et 46 de cette partie, à savoir que la haine doit être vaincue par l'amour en retour, et que quiconque est conduit par la raison désire aussi pour les autres le bien auquel il aspire pour lui-même.

Il y a encore autre chose, que nous avons fait remarquer dans le scolie de la proposition 50 de cette partie et ailleurs, à savoir qu'un homme fort considère, par-dessus tout, que les choses suivent toutes de la nécessité de la nature divine, et que, par suite, tout ce qu'il pense être pénible et mauvais, et aussi tout ce qui lui semble impie, horrible, injuste et honteux, naît de ce

qu'il conçoit les choses elles-mêmes de façon trouble, mutilée et confuse. Et c'est par-dessus tout pour cette raison qu'il s'efforce de concevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et d'éloigner les obstacles à la vraie connaissance que sont la haine, la colère, l'envie, la moquerie, l'orgueil, et toutes les choses de ce genre que nous avons remarquées dans ce qui précède ; et partant, comme nous avons dit, il s'efforce de faire le bien et d'être en joie, autant qu'il peut. Quant à savoir dans quelle mesure la vertu humaine réussit à poursuivre ces biens, et quelle est sa puissance, c'est ce que je vais démontrer dans la prochaine partie.

662. Reprenant les réflexions développées dans 4p35s, p. 639, Spinoza rejette ici comme étant trop radicale l'hypothèse, présente dans la tradition politique musulmane, dite du *gouvernement du solitaire*. Selon cette hypothèse, inaugurée par Ibn Bajja et poursuivie par Ibn Ṭufayl, l'État et la société sont inutiles voire, dans certains cas, nuisibles à la perfection des sages. Les positions de Spinoza ont pourtant souvent de fortes résonances avec celles d'Ibn Ṭufayl (voir note 568), d'autant qu'il considère que le sage n'obéit littéralement aux lois civiles que parce que les lois de la raison lui suffisent, « car l'amour de Dieu n'est pas obéissance mais une vertu qui est nécessairement en l'homme qui connaît Dieu droitement » (voir TTP, Annotation 34, ainsi que TTP, XIII, § 5, *Œuvres* III, p. 455 et 687). En soulignant l'importance de l'État et de la vie en commun, cette proposition l'apparente davantage à la pensée d'al-Fārābī et d'Averroès qui soutiennent, d'une part, que le bonheur ne peut être atteint par un être isolé de sa communauté, et que d'autre part, le philosophe a une responsabilité éducative envers ses concitoyens. Pour un aperçu de la philosophie politique islamique et juive, voir Rosenthal 1958 et Melamed 2003. La manière dont Spinoza articule la liberté et l'État est directement opposée à celle de Hobbes, du fait d'une définition très différente de la liberté. Pour Hobbes, la liberté se définit simplement comme « l'absence d'obstacle au mouvement » (*Léviathan*, XIV 2 ; *Du citoyen*, IX 9, Hobbes 2010, p. 213). L'être humain est donc le plus libre dans l'état de nature, aussi intolérable que soit cet état, car chacun peut alors faire ce qu'il veut. Comme le dit Hobbes, « abstraction faite des lois, en effet, la liberté est entière ; la loi naturelle et divine la restreint la première, les lois civiles restreignent le résidu et ce que la loi civile laisse peut à nouveau être restreint par les arrêtés particuliers des villes et des associations. Il y a donc une grande différence entre la loi et le droit ; la loi, en effet, est une chaîne, le droit est une liberté, et ils diffèrent comme des contraires » (*Du citoyen*, XIV, 3, Hobbes 1839-1845, vol. 2, p. 315, Hobbes 2010, p. 273). Par contraste, selon Spinoza, les forces extérieures peuvent asservir une personne de l'extérieur comme de l'intérieur, au moyen des passions. Par conséquent, la vraie liberté implique une autodétermination, qui coïncide avec le fait d'agir en s'appuyant sur la raison (TP II, 11, *Œuvres* V, p. 102). L'état de nature pour Spinoza est donc un état de servitude (TTP XVI, § 5, *Œuvres* III,

p. 511). La société civile permet de s'affranchir de l'esclavage des passions et de se laisser guider par la raison. Voilà pourquoi, selon Spinoza, « la fin de la république c'est donc en fait la liberté » (TTP XX, § 6, *Œuvres* III, p. 637).

663. Le thème de « l'homme fort » (*vir fortis*) et de « l'homme libre » (*homo liber*) sont des figures stoïciennes omniprésentes, notamment chez Sénèque (voir Proietti 1991). Cicéron écrit : « Il est d'un cœur fort et constant de ne pas se laisser troubler dans les circonstances difficiles, de ne pas perdre pied, comme on dit, en s'agitant, mais d'user de présence d'esprit et de réflexion et de ne pas s'éloigner de la raison ; c'est donc là le fait d'un cœur fort ; mais il n'appartient qu'à une grande intelligence de se représenter l'avenir, de déterminer d'avance ce qui peut arriver d'une façon ou d'une autre, et ce qu'il y aura à faire quand l'événement surviendra pour ne pas s'exposer à être forcé de dire un jour : "Je n'y avais pas pensé." Telle est la conduite d'un cœur supérieurement élevé, confiant en sa prudence et en sa réflexion. Se mettre au hasard en ligne et lutter corps à corps contre l'ennemi, c'est un acte sauvage et bestial ; mais quand les circonstances et la nécessité l'exigent, il faut entrer dans la mêlée et préférer la mort à l'esclavage » (*Traité des devoirs*, I, XXIII, 80-81, Bréhier 1962, p. 522-523).

664. Après les passages polémiques de la première partie, le ton est ici celui de la conciliation. Au passage, la religion a été considérablement réduite, dépouillée de cultes et de croyances (voir note 574), comme c'est aussi le cas dans le TTP, où Spinoza assure que « toute la loi […] consiste en ce seul commandement : l'amour envers le prochain » (TTP, XIV, § 3, *Œuvres* III, p. 469). L'idée selon laquelle l'*Éthique* exprime la nature de la vraie religion et démontre par leurs causes ses préceptes fondamentaux se retrouve dans les préfaces de Jellesz et Meyer aux OP et NS (voir notes 387 et 593).

Appendice

Ce que j'ai présenté dans cette partie sur les moyens de vivre selon la droite raison n'a pas été disposé de telle sorte qu'on puisse le voir d'un seul coup d'œil [665] ; je l'ai plutôt démontré par fragments. Bien entendu ! C'était en fonction de ce que je pouvais plus facilement déduire d'une chose à l'autre. Donc, je me suis proposé de le rassembler ici et de le ramasser en quelques grands chapitres.

*

665. La possibilité de fournir des préceptes faciles à mémoriser et des résumés maniables est une préoccupation typique des écoles de l'Antiquité, surtout chez les pythagoriciens (*Vers dorés*), les épicuriens (*Maximes capitales*) et les stoïciens. À leur suite, Spinoza change ici de modèle littéraire et, cessant d'imiter la structure des *Éléments de géométrie* d'Euclide, il prend donc modèle sur le *Manuel* d'Épictète. Cela n'est pas étonnant : son ami Jan Rieuwertsz a publié en 1658 les *Pensées* de Marc Aurèle, le *Manuel* d'Épictète et les *Diatribes* rassemblées par Arriano dans une traduction néerlandaise de J.H. Glazemaker (Proietti et Licata 2013, p. 477). De plus, ce changement de ton fait écho à la provocation de Johannes Bouwmeester, qui demande à Spinoza en 1666 : « Y a-t-il ou peut-il y avoir une méthode telle qu'avec elle, on puisse sans faux pas méditer continuellement et *sans s'ennuyer* sur les choses les plus élevées ? » (lettre 37 à Spinoza, § 2, *Corr.*, p. 228 ; nous soulignons). Loin d'être exclusivement attaché à « l'ordre géométrique », Spinoza montre donc, comme dans le *Court traité*, la facilité avec laquelle il change de genre littéraire. Enfin, l'expression étrange *uno aspectu* (« d'un seul coup d'œil ») évoque à la fois une exigence cartésienne (Descartes voulait qu'une intuition relie tous les arguments d'une seule chaîne : *Regulæ*, règle VII, AT X 387) mais reflète aussi le principal reproche que les savants adressent aux microscopes : ces instruments de vision permettent d'observer les détails des choses, mais pas de comprendre comment fonctionne leur association. Voir *Spicilegium anatomicum*, obs. 93, Kerckrinck 1670, p. 178-179.

Chapitre I [666]

Tous nos efforts ou désirs suivent de la nécessité de notre nature, de telle sorte qu'ils peuvent se comprendre soit par elle seule comme par leur cause prochaine, soit en tant que nous sommes une partie de la nature qui, sans les autres individus, ne peut pas se concevoir adéquatement par elle-même.

Chapitre II

Les désirs qui suivent de notre nature, de telle sorte qu'on peut les comprendre par elle seule, sont ceux qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il se conçoit comme consistant en idées adéquates. En revanche, les autres désirs, qui ne se rapportent à l'esprit qu'en tant qu'il conçoit les choses inadéquatement, c'est par une puissance non humaine, celle des choses qui sont hors de nous, que leur force et leur croissance doivent se définir. En ce sens, on appelle à bon droit les premiers des actions, et les seconds des passions ; car les premiers indiquent toujours notre puissance, et les seconds, au contraire, notre impuissance et notre connaissance mutilée.

Chapitre III

Nos actions, c'est-à-dire les désirs qui se définissent par la puissance de l'homme, autrement dit par la raison, sont toujours bonnes. En revanche, les autres désirs peuvent être bons tout autant que mauvais.

*

666. **Structure.** Dans les chapitres I à III, le texte expose les fondements théoriques de l'éthique, dont le premier est la différence entre deux types de désirs. Cette différence permet de distinguer deux blocs conceptuels où se trouvent, d'un côté, les concepts d'idées adéquates, d'action, de puissance, et de l'autre, ceux d'idées inadéquates, de passion et d'impuissance. Comparer avec Épictète : « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos œuvres propres ; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres » (*Manuel*, I, 1, in Bréhier 1962, p. 1111).

Chapitre IV [667]

C'est pourquoi ce qu'il y a de plus utile dans la vie est de rendre, autant que nous le pouvons, l'intellect ou la raison plus parfaits, et c'est précisément en cela que consiste le bonheur suprême ou béatitude de l'homme [668]. Car la béatitude n'est rien d'autre que l'acquiescement du cœur, qui naît de la connaissance intuitive de Dieu. Or perfectionner l'intellect, cela aussi n'est rien d'autre que comprendre Dieu, et les attributs de Dieu, et les actions qui suivent de la nécessité de sa nature. Voilà pourquoi la fin suprême de l'homme qui est conduit par la raison, c'est-à-dire son désir suprême, par lequel il s'étudie à modérer tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir adéquatement lui-même, ainsi que toutes les choses qui peuvent venir à son intelligence [669].

Chapitre V

Il n'y a donc pas de vie rationnelle sans intelligence, et les choses ne sont bonnes qu'en tant qu'elles aident l'homme à jouir de la vie de l'esprit, qui se définit par l'intelligence [670]. En revanche, celles qui empêchent au contraire que l'homme puisse perfectionner sa raison et jouir d'une vie rationnelle, ce sont elles, et elles seulement, que nous appelons mauvaises [671].

Chapitre VI

Or, puisque tout ce dont l'homme est la cause efficiente est nécessairement bon, rien de mal ne peut arriver à un homme sinon par des causes extérieures, en ceci bien sûr qu'il est une partie de la nature entière, aux lois de laquelle la nature humaine est forcée d'obéir et de s'adapter presque d'une infinité de modes.

Chapitre VII

Et il ne peut se faire qu'un homme ne soit pas une partie de la nature et n'en suive pas l'ordre commun. Mais s'il fréquente des individus tels qu'ils conviennent avec sa propre nature d'homme, sa puissance d'agir humaine sera par là aidée et entretenue. Au contraire, s'il fréquente des individus tels qu'ils conviennent très peu avec sa nature, il ne pourra guère s'adapter à eux sans un grand changement de lui-même [672].

Chapitre VIII

Tout ce qu'il y a dans la nature des choses que nous jugeons être mauvais, autrement dit pouvoir nous empêcher d'exister et de jouir d'une vie rationnelle, il nous appartient de l'éloigner de nous par le moyen qui nous semble le plus sûr ; et, au contraire, tout ce que nous jugeons y être bon, autrement dit utile pour conserver notre être et pour jouir d'une vie rationnelle, il nous appartient de le prendre pour notre usage et de nous en servir sur n'importe quel mode. Et, absolument, il appartient à chacun, par un suprême droit de nature, de faire ce qu'il juge contribuer à son utilité [673].

*

NOTES

667. **Structure.** Dans les chapitres IV à VIII, le texte donne les orientations générales d'une éthique conçue à partir de l'individu, y compris dans ses rapports aux autres individus (un terme qu'il convient d'entendre au sens large, car il englobe les non-humains). En ce sens, ces chapitres fournissent ce qu'on pourrait appeler les préceptes de la béatitude du point de vue du comportement individuel.

668. En affirmant l'existence d'un bien suprême pour les humains, Spinoza se sépare de Hobbes, malgré la forte affinité entre leurs visions respectives de l'effort humain et du désir (voir note 576). Hobbes écrit : « la félicité en cette vie ne consiste pas dans le repos d'une âme satisfaite ; il n'existe rien de tel que cette *finis ultimis* (fin dernière) ou ce *summum bonum* (bien suprême) comme on le dit dans les livres de la morale vieillie des philosophes » (*Léviathan*, XI 1, Hobbes 1651, p. 47, Hobbes 2000, p. 186). Il s'en explique ainsi : « il n'y a rien qui ressemble à la béatitude perpétuelle de l'esprit, tant que nous vivons ici, parce que la vie n'est elle-même que le mouvement et ne peut jamais être ni sans désir, ni sans crainte, pas plus qu'elle ne peut être privée de la sensation. Quant à la sorte de félicité que Dieu a prévue pour ceux qui l'honorent dévotement, on ne peut la connaître plus tôt qu'avant d'en jouir : ce sont là des joies pour l'instant aussi incompréhensibles que le mot des scolastiques – vision béatifique – est inintelligible » (*Léviathan*, VI, Hobbes 2000, p. 140).

669. Cette phrase propose une variante typiquement néerlandaise de l'inscription du temple d'Apollon à Delphes, « connais-toi toi-même » (Γνῶθι σεαυτόν) dont se revendiquaient les philosophes antiques. Dans la tradition rationaliste vernaculaire des Pays-Bas, cette connaissance est le pivot d'une ouverture vers les mondes terrestre et spirituel : « le salut est atteint par la connaissance – et il n'y a pas de connaissance sans connaissance de soi » (Buys 2015, p. 250). Spinoza peut donc sans difficulté élargir cette conception en lui joignant sa réciproque : connaître les choses de la nature est le moyen pour l'esprit de connaître mieux la nature de l'intellect, qu'il contient en lui-même et qu'il apprend à devenir.

670. Ici, l'intelligence ne désigne pas une faculté ni même une puissance de l'esprit, mais l'acte même de comprendre (*intelligere*).

671. Ce chapitre organise une habile réduction de la notion de « vie ». Plutôt que de l'attribuer mystérieusement au corps, Spinoza replie la vie de l'esprit sur l'acte de comprendre, puis fait de celui-ci l'unique source de jouissance (ou joie de vivre) ; et comme cette jouissance n'est autre que l'expérience de la raison et son perfectionnement, on aboutit à une conception intellectualiste de la vie elle-même : vivre et comprendre deviennent synonymes (ce qui constitue une variante de 4p26, p. 619). Cette description complète utilement l'analyse de « l'âme » entendue comme joie (voir notes 234 et 421).

672. Cette possibilité d'un changement radical est l'objet de plusieurs types d'expériences au XVIIe siècle. Le voyage et l'expatriation sont communs parmi les marchands d'Amsterdam, qui ouvrent des comptoirs en Asie, en Amérique, dans les Caraïbes… Dans ces voyages, il leur est parfois nécessaire de dissimuler leur religion (voir note 659), d'user de pseudonymes (Michael de Spinoza, père du philosophe, signait souvent Gabriel Alvares), voire de changer de nationalité (le frère cadet de Spinoza, Gabriel de Spinoza, installé dans les Caraïbes vers 1664, reçoit en 1671 la nationalité anglaise). Une autre expérience de changement radical est la conversion, autrement dit le changement de religion, souvent vécue (mais pas toujours) comme un changement très profond. Néanmoins, Spinoza porte moins l'accent ici sur l'acte de se convertir (le baptême ou la circoncision) que sur la communauté comme facteur de changement.

673. Cette idée est développée abondamment dans le TTP, XVI. Voir aussi 4p37s1, p. 653, avec la note 579.

Chapitre IX [674]

Rien ne peut convenir plus avec la nature d'une chose quelconque que les autres individus de la même espèce ; et partant de là (*par le chapitre VII*), il n'y a rien de plus utile à un homme, pour conserver son être et jouir d'une vie rationnelle, qu'un homme qui est conduit par la raison. Ensuite, nous ne connaissons rien de plus précieux parmi les choses singulières qu'un homme qui est conduit par la raison, si bien qu'il n'y a rien de mieux que chacun puisse faire, pour montrer ce qu'il vaut en termes de talent et de caractère, que d'éduquer les hommes de sorte qu'ils vivent enfin sous l'empire propre de la raison [675].

Chapitre X

En tant que l'envie ou un quelconque affect de haine porte les hommes les uns contre les autres, ils sont contraires les uns aux autres, et par conséquent, ils sont d'autant plus à craindre qu'ils sont plus puissants que les autres individus de la nature.

Chapitre XI

Ce ne sont pourtant pas les armes, mais l'amour et la générosité, qui triomphent des cœurs.

Chapitre XII

Aux hommes, il est utile par-dessus tout de nouer des relations et de s'attacher les uns aux autres par des liens qui les rendent tous ensemble plus aptes à ne faire plus qu'un, et, absolument, à accomplir tout ce qui contribue à rendre les amitiés plus fortes.

Chapitre XIII

Mais pour cela, il faut du talent et de la vigilance. En effet, les hommes sont variables (car ceux qui vivent selon les prescriptions de la raison sont rares), et pourtant, ils sont presque tous envieux et plus enclins à la vengeance qu'à la charité. Donc, pour supporter chacun d'eux selon son caractère et se retenir d'imiter leurs affects, le cœur a besoin d'une singulière puissance.

Quant à ceux qui, au contraire, sont plus exercés à faire des reproches aux hommes et à fustiger leurs vices plutôt qu'à leur enseigner les vertus, et qui ne savent que leur briser le cœur au lieu de l'affermir, ils sont pénibles à eux-mêmes et aux autres[676]. Cela a fait que beaucoup d'hommes, du fait d'un cœur trop impatient et d'un élan faussement religieux, ont préféré vivre parmi les bêtes plutôt que parmi les hommes, tout comme les enfants ou les adolescents qui, à défaut de pouvoir supporter d'un cœur serein les réprimandes de leurs parents, trouvent refuge dans l'armée et préfèrent les inconvénients de la guerre et la tyrannie d'un commandant aux avantages domestiques et aux reproches d'un père, et pâtissent de n'importe quel fardeau qu'ils s'imposent à eux-mêmes, du moment qu'ils se vengent de leurs parents[677].

Chapitre XIV

Donc, bien que la plupart des hommes modèrent toutes choses selon des désirs lubriques[678], il suit pourtant de leur société commune beaucoup plus d'avantages que de souffrances. Voilà pourquoi il vaut mieux supporter leurs injustices d'un cœur serein, et s'étudier de toutes ses forces à mettre en œuvre ce qui sert à s'accorder dans la concorde et l'amitié.

*

674. **Structure.** Dans les chapitres IX à XIV, le propos se concentre sur les « individus de la même espèce » et montre les difficultés des humains à vivre toutes et tous ensemble, et la nécessité de s'y efforcer. En ce sens, après l'approche individuelle, il fournit à présent les préceptes de la béatitude du point de vue des interactions sociales.

675. La figure de l'enseignant comme sage par excellence a une longue tradition. Maître de latin de Spinoza, Franciscus Van den Enden semble avoir fait une forte impression sur ses anciens élèves : on trouve des éloges vibrants de sa personne sous la plume de Pieter Rixtel, de Theodoor Kerckinck ou du Français Du Cause de Nazelle, qui écrit : « sa conversation était charmante. Il était plein de feu dans ses discours, juste dans ses réparties, enjoué sur les sujets les plus stériles, sublime dans ses pensées. La philosophie, la théologie, les mathématiques et toutes les parties qui les composent étaient dans leur plus beau jour quand il avait l'occasion d'en parler. Il avait tout lu, tout approfondi, et suivant l'opinion que les plus habiles personnages avaient de lui, il avait recueilli dans tous les auteurs ce qu'ils ont de meilleur, de grand, de solide en chaque matière, et par la méditation, il y avait beaucoup ajouté du sien. […] Il avait une mémoire prodigieuse. Il avait tout appris et il avait tout retenu. Son éloquence était douce, insinuante et persuasive […]. Personne ne pouvait s'énoncer en des termes plus propres, plus forts ni plus clairs. Ses expressions étaient autant d'images vives, nobles et naïves des choses dont il parlait. Il tenait pour maxime qu'un homme ne sait point véritablement ce qu'il ne peut pas rendre intelligible aux autres, et que lorsque l'on conçoit bien distinctement soi-même ce dont on parle, il n'est pas possible qu'on ne le rende sensible et clair à ceux qui écoutent, la parole extérieure n'étant que la vive et naturelle image de la parole intérieure » (Du Cause de Nazelle 1899, p. 99-100).

676. Pour donner une idée de la manière dont certains prédicateurs du XVIIe siècle jouent d'un *pathos* qui accable le cœur, on peut citer un livre sur la peste du réformé Simon Oomius (1630-1706), d'ailleurs assez modéré par son ton et son objectif, qui soutient explicitement que « la peste est envoyée par Dieu, irrité à cause du péché de l'homme » : « Parmi toutes les maladies avec lesquelles il plaît au Seigneur de punir justement dans cette

vie les transgressions multiples et horribles de sa loi, aucune n'a un visage plus cruel, aucune ne respire de menaces plus horribles, aucune ne terrifie le peuple plus que la peste [...] » (Oomius 1665, chap. V, f. 5v°, p. 118). De son côté, Jacob Koelman (voir note 642) instille en plus de la peur des souffrances en cette vie ou dans l'au-delà la haine des « ennemis de Dieu ». Il dénonce en particulier l'avidité des imprimeurs et des libraires, qui ne s'abstiennent pas de publier « des livres, écrits et brochures méchants, répugnants, horribles et offensants, par lesquels Dieu est déshonoré, la religion calomniée, la bonne réputation de nombreuses gens souillée et d'innombrables âmes corrompues et assassinées » (*De pointen van nodige reformatie*, 1678, p. 320).

677. Dès lors que les humains ne vivent que par l'entraide, Spinoza fait subtilement le lien entre les sermons qui insistent sur les péchés, et la fuite dans le désert de ceux qui les ont d'abord subis. De fait, la première tirade de l'*Heautontimoroumenos* de Térence est celle d'un père dont la dureté a conduit son fils à s'engager dans l'armée d'Asie. Ici, le désir d'isolement propre aux pères du désert et à certains ordres monastiques n'est donc pas interprété comme l'expression d'un lien avec Dieu (car la religion, telle que Spinoza la définit, incite à multiplier ses relations et, parmi elles, à privilégier les humains) mais comme une réaction passionnelle à une mauvaise éducation.

678. Sur l'emploi du terme *libidines* voir la note 632 ; ici, il s'agit surtout d'une crypto-citation de Térence : *ex sua lubidine moderantur* (*Heautontimoroumenos*, v. 216).

Chapitre XV [679]

La concorde est engendrée par les choses qui se rapportent à la justice, à l'équité et à l'honnêteté. Car non seulement les hommes supportent mal ce qui est injuste et inique, mais aussi ce qu'ils tiennent pour honteux, autrement dit le fait que l'on méprise les coutumes reçues dans la cité. Or, pour qu'on s'accorde dans l'amour, ce qu'il y a de plus nécessaire, ce sont les choses qui concernent la religion et la piété. Voir là-dessus les scolies 1 et 2 de la proposition 37, le scolie de la proposition 46 et le scolie de la proposition 73, partie 4.

Chapitre XVI

La concorde, de plus, a l'habitude d'être engendrée, chez la plupart, par la crainte ; mais il manque alors la confiance ; d'autant que la crainte naît de l'impuissance du cœur, et de ce fait, elle n'appartient pas à l'usage de la raison [680], pas plus que la pitié, encore que celle-ci se fasse passer pour une espèce de piété [681].

Chapitre XVII

De plus, on vainc aussi les hommes en donnant sans compter, surtout à ceux qui n'ont pas de quoi se procurer le nécessaire pour subvenir aux besoins de la vie. Pourtant, venir en aide aux pauvres un par un surpasse de loin les forces et l'utilité d'un particulier. Car les richesses d'un particulier sont insuffisantes, et de loin, à y subvenir. Et de plus, aucun particulier n'a le cœur assez grand pour pouvoir se lier d'amitié avec tout le monde [682]. Voilà pourquoi le soin des pauvres incombe à la société tout entière, et concerne seulement l'utilité commune [683].

Chapitre XVIII

Quant à accepter des bienfaits et à se montrer reconnaissant, cela requiert un tout autre soin [684]. À ce propos, voir le scolie de la proposition 70 et le scolie de la proposition 71 de la quatrième partie.

Chapitre XIX

De plus, l'amour prostitué, c'est-à-dire le désir lubrique d'engendrer qui naît de la forme [685], et absolument tout amour qui reconnaît une autre cause qu'un cœur libre, se transforme facilement en haine, à moins, ce qui est pire, qu'il ne soit une espèce de délire ; dans ce cas, il entretient plus la discorde que la concorde. Voir le corollaire de la proposition 31 de la troisième partie.

Chapitre XX

En ce qui concerne le mariage, il est certain qu'il convient avec la raison, si le désir de mêler les corps n'est pas engendré seulement par la forme, mais aussi par l'amour de mettre au monde et d'élever sagement des enfants [686], et si de plus, en l'un comme en l'autre, c'est-à-dire chez l'homme et chez la femme, l'amour a pour cause non seulement la forme, mais surtout un cœur libre.

679. **Structure**. Les chapitres XV à XXV proposent des réponses successives à une seule et même question : comment établir la concorde ? Le modèle du *Manuel* d'Épictète s'efface ici partiellement en faveur du *Prince* de Machiavel (en particulier son chapitre XVII), plus proche du propos politique et antimoralisateur de Spinoza.

680. Ce chapitre traite du gouvernement par la crainte, chose politiquement inévitable, mais éthiquement indésirable (voir note 611). Spinoza reprend ainsi l'une des principales innovations de Machiavel : la discontinuité entre la morale de l'individu et la logique du pouvoir (voir note 406).

681. La brève incise finale n'a rien à voir avec le reste : elle oppose la pitié, qui nous fait prendre part aux malheurs d'un autre, et la piété, désir de faire le bien tel que les autres le conçoivent (voir 4p37s1, p. 647). Elle met en lumière l'insuffisance d'une réponse affective aux drames humains, et la nécessité d'une structure collective pour les éviter et les panser. Les deux fois, Spinoza entre en conflit avec une certaine pastorale moraliste et sentimentale.

682. Il y a une différence de leçon importante entre le manuscrit du Vatican (*unius viri capacitas*) et la correction proposée par les éditeurs des OP (*facultas ingenii*). L'expression consacrée en français (« avoir grand cœur ») a le double avantage d'éviter le mot « faculté » que Spinoza n'emploie jamais sans réticence, et de restituer la métaphore originale, qui suggère un contenant limité en volume. Pour l'opposition de Spinoza aux œuvres de charité privée, et à une solidarité fondée sur l'émotion, voir note suivante.

683. Spinoza récapitule brièvement une idée précédemment avancée par Van den Enden, à savoir que l'aide aux pauvres doit être fournie par « toute la société » et qu'il s'agit d'une question « d'intérêt général » et non privé (*Vrye Politijke Stellingen*, Van den Enden 1992, p. 43). Van den Enden est plus explicite que Spinoza à cet égard, et il explique pourquoi l'aide aux pauvres doit être considérée comme une question politique : c'est que seule une aide publique encourage les plus démunis à devenir de « vrais et fervents partisans de la République » et leur évite d'adhérer à des églises particulières ou à des sectes. De fait, la charité est un levier de recrutement massivement utilisé par les religieux pour inciter les gens à se convertir, à

se soumettre à leur autorité et à accepter leurs enseignements doctrinaux. Au XVIIe siècle, cette pratique était commune à presque toutes les confessions, mais les congrégations réformées avaient mis en place un système particulièrement élaboré de contrôle social : si des proches, des amis ou des voisins signalaient que quelqu'un critiquait l'église ou se comportait de manière inappropriée, lui et sa famille étaient immédiatement exclus des aides fournies par cette congrégation. Dans la communauté juive, le cas de Juan de Prado illustre les mêmes procédés : Prado est contraint de se rétracter et de demander pardon de ses blasphèmes afin que sa famille puisse toucher dix florins de tourbe pour survivre pendant les hivers 1656 et 1657, ainsi que sept florins dix stuivers pour manger, versés à deux reprises au printemps 1656 (Muchnik 2005, p. 315). En d'autres termes, la conviction de Van den Enden et de Spinoza, selon laquelle les formes de solidarité sociale doivent être transférées des églises aux autorités civiles, a pour enjeu de limiter le pouvoir du clergé, afin d'émanciper les esprits de sa surveillance.

684. Cet euphémisme suggère que la question requiert en soi un tout autre traité, comme celui de Sénèque, *Des bienfaits*, le texte le plus long de son œuvre. Voir Sénèque 1993, p. 405-584.

685. Ce chapitre est écrit dans un registre très peu technique (*forma* renvoie ici à la figure extérieure), et s'inscrit dans une tradition de méfiance à l'égard de l'érotisme que l'on trouve même chez Épicure : « les plaisirs du sexe, en effet, ne sont jamais profitables, et il faut se réjouir s'il ne font pas de tort » (*Sentences vaticanes*, 51). Il est possible que les prostituées, omniprésentes dans le théâtre latin (le mot *meretricius*, assez rare, vient de Térence), renvoient également à une activité déjà importante dans la ville portuaire d'Amsterdam.

686. Cette question est d'autant plus importante que la plupart des amis de Spinoza étaient mariés ou sur le point de l'être : Franciscus Van den Enden, marié en 1640, se remarie en 1672, Pieter Balling en 1647, Jan Rieuwertsz en 1649 et 1653, Jan Hendricksz Glazemaker en 1651, Jacob Ostens en 1651 et 1653, Hendrick Van Bronckhorst en 1659, 1661 et 1663, Jacob Vallan en 1659 et 1678, Lodewijk Meyer en 1661, Pieter Van Gent en 1670, Theodoor Kerckrinck en 1671 et Johannes Bouwmeester et Georg Hermann Schuller tous deux en 1679. Les seules exceptions notables étaient les frères Koerbagh (Adriaan avait un enfant hors mariage), ainsi que Jarig Jellesz et

Simon De Vries. Cependant, ces trois célibataires sont morts assez jeunes et auraient pu finir par se marier. Au reste, il est remarquable que Spinoza parle aussi peu de l'un des éléments les plus fondamentaux du comportement des vivants sexués, à savoir la reproduction, qui soulève des questions philosophiques tant du point de vue du corps (Sténon, Swammerdam et Kerckrinck ont tous publié des recherches sur la nature des ovules et sur le développement de l'embryon) que de celui de l'esprit (union des cœurs, institution sociale de la famille, articulation avec les formes de pouvoirs non domestiques, toutes questions discutées notamment par Franciscus Van den Enden).

Chapitre XXI

La concorde, de plus, est aussi engendrée par la flatterie, mais cela revient soit à se transformer en esclave (crime ignoble [687] !), soit à mentir ; d'autant que personne n'est mieux conquis par la flatterie que les orgueilleux, qui veulent être les premiers et qui ne le sont pas [688].

Chapitre XXII

Dans le rabaissement, il y a une fausse espèce de piété et de religion. Et, bien que le rabaissement soit contraire à l'orgueil, celui qui se rabaisse est pourtant très proche de l'orgueilleux. Voir le scolie de la proposition 57 de cette quatrième partie.

Chapitre XXIII

La concorde, de plus, est produite par la honte, mais cela se limite aux choses que l'on ne peut pas cacher. De plus, comme la honte est elle-même une espèce de tristesse, elle ne concerne pas l'usage de la raison.

Chapitre XXIV

Tous les autres affects de tristesse à l'égard des hommes s'opposent directement à la justice, à l'équité, à l'honnêteté, à la piété et à la religion. Et bien que l'indignation se fasse passer pour une espèce d'équité, il reste que l'on vit sans loi là où il est permis à chacun de porter un jugement sur les actes des autres, et de venger son droit ou celui des autres.

Chapitre XXV

La modestie, c'est-à-dire le désir de plaire aux hommes qui est déterminé par la raison, se rapporte à la piété (*comme nous l'avons dit dans le scolie 1 de la proposition 37 de la quatrième partie*). Mais si elle naît d'un affect, elle est ambition, autrement dit un désir par lequel les hommes, sous une fausse image de piété, provoquent la plupart du temps des discordes et des séditions. Car celui qui désire aider les autres par ses avis ou par ses actes, afin qu'ils jouissent ensemble du bien suprême, s'étudiera par-dessus tout à s'accorder avec eux dans l'amour ; il évitera de susciter leur admiration pour avoir une discipline à son nom, et de leur donner aucun motif d'envie [689]. Ensuite, dans les conversations communes, il se gardera de rapporter les vices des hommes et prendra soin de parler très peu de l'impuissance humaine, et beaucoup de la vertu ou puissance de l'homme et des moyens qui peuvent la rendre plus parfaite, afin que les hommes, non par crainte ou par antipathie, mais poussés par le seul affect de joie, s'efforcent de vivre, abstraction faite du reste, selon l'enseignement de la raison [690].

*

NOTES

687. Crypto-citation de Tacite : « dans la flatterie se trouve le crime ignoble de l'esclavage » (*Histoires*, I, 1). Sur l'esclavage et la sensibilité particulière de Spinoza à cette question, voir note 647.

688. Crypto-citation de Térence : « il y a une espèce d'hommes qui veulent être les premiers en toutes choses, et ne le sont pas » (*L'Eunuque*, v. 248-249).

689. Ce refus de l'admiration pour sa propre œuvre fait suite au dédain ironique que Spinoza montre, après Cicéron, envers la gloire (voir note 491). Ici, il a pu être sensibilisé au ridicule de la transformation d'un nom propre en adjectif par Térence, qui tourne cette ambition en dérision en la prêtant au flatteur Gnathon : « comme les philosophes ont des écoles qui portent leurs propres noms, que les parasites s'appellent Gnathoniciens ! » (*L'Eunuque*, v. 262-264).

690. Ces préceptes concernant l'art de la conversation se signalent par leur laconisme, en comparaison des détails donnés par Épictète. Celui-ci évoque différents sujets de conversation plus ou moins convenables, évalue les invitations à dîner, prescrit certaines manières de se comporter au théâtre, ou devant un personnage influent, etc. (*Manuel*, 32, in Bréhier 1962, p. 1123).

Chapitre XXVI [691]

À part les hommes, nous ne connaissons aucun singulier dans la nature dont l'esprit puisse nous réjouir, et auquel nous puissions nous unir par l'amitié, ou par un genre ou l'autre d'intimité. Et partant de là, à part les hommes, la raison de notre utilité n'exige pas que nous préservions quoi que ce soit dans la nature des choses ; en revanche, elle nous enseigne de le préserver, de le détruire ou de l'adapter selon n'importe quel mode, en fonction de son usage variable [692].

Chapitre XXVII

Nous tirons des choses qui sont hors de nous une utilité, au-delà de l'expérience et de la connaissance que nous acquérons du fait de les observer et de les faire changer d'une forme à l'autre, principalement en ceci qu'elles servent à la conservation du corps [693]. Et pour cette raison, les choses les plus utiles de toutes sont celles qui peuvent nourrir et développer le corps, de telle sorte que toutes ses parties puissent remplir correctement leurs fonctions. Car plus le corps est apte à pouvoir être affecté par les corps extérieurs selon plus de modes, et à les affecter selon plus de modes, plus l'esprit est apte à penser (*voir les propositions 38 et 39 de cette quatrième partie*). Mais il y a, semble-t-il, très peu de ces choses-là à remarquer dans la nature. Voilà pourquoi il est nécessaire, pour nourrir le corps comme il se doit, d'user de beaucoup d'aliments de nature diverse. Bien sûr ! Car le corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont besoin d'une alimentation continue et variée, de sorte que le corps tout entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent que l'esprit, lui aussi, soit également apte à concevoir plusieurs choses.

Chapitre XXVIII

Or, ces choses-là, les forces de chacun ne suffiraient guère à les obtenir si les hommes ne se rendaient pas des services mutuels. L'argent leur a fourni un véritable abrégé de toutes choses [694], ce qui a fait que chez le commun des hommes, son image a l'habitude d'occuper extrêmement l'esprit, parce qu'ils ne peuvent guère imaginer aucune espèce de joie sans qu'elle s'accompagne de l'idée que ce sont les pièces de monnaie qui la causent.

Chapitre XXIX

Mais cela n'est un vice que chez ceux qui recherchent l'argent, non parce qu'ils en ont besoin et qu'ils doivent pourvoir à leurs nécessités, mais parce qu'ils maîtrisent l'art de faire des profits, grâce auxquels ils s'élèvent en grande pompe [695]. Au reste, ce n'est que par habitude qu'ils nourrissent leur corps, et chichement, parce que c'est autant de leur bien perdu, croient-ils, qu'ils dépensent pour la conservation de leur corps. Quant à ceux qui ont appris le véritable usage de l'argent, et qui modèrent leurs richesses uniquement en fonction de ce dont ils ont besoin, ils vivent contents de peu [696].

691. **Structure.** Dans les chapitres XXVI à XXXII, le texte présente une variation sur ce que les stoïciens appelaient la vie en cohérence avec la nature, sans reculer devant des questions en apparence aussi triviales que l'alimentation, le rapport à l'argent, les plaisirs du corps et les contrariétés du quotidien.

692. Sur le rejet des relations affectives entre les humains et les non-humains, voir notes 578 et 581, et l'ill. 15, p. 436. En général, la cruauté envers les animaux était au XVIIe siècle considérée comme un vice moral (comme toute cruauté), voire comme un outrage à la beauté et à la perfection des créatures de Dieu. Le consistoire réformé d'Amsterdam, par exemple, protestait contre la cruauté d'un jeu populaire, dit *katknuppelen*, consistant à mettre un chat dans un sac, suspendu à une corde, pour que les « joueurs » le frappent avec un gourdin (Evenhuis 1967, p. 122). Le ministre réformé Jacobus Hondius (1629-1691) dénonce aussi le *Hanen-knuppelen* (même « jeu », avec des coqs) ainsi que les combats de chiens, de coqs et d'autres animaux, ou le fait de « faire courir les anguilles à la mort dans le sel », ce qui semble également avoir pour but « le plaisir de commettre des actes de cruauté et d'inciter des animaux innocents à se blesser ou à s'entretuer sans raison, ce qui ne convient pas à un chrétien » (*Swart Register van duysend Sonden / Le Livre noir des mille péchés*, 1679, Amsterdam, Gerardus Borstius, p. 126-127). Il conclut par une observation terrifiante : « si une personne juste doit faire preuve de discrétion et de miséricorde à l'égard de ses animaux, à combien plus forte raison doit-elle le faire à l'égard de ses enfants » (p. 222).

693. Cette phrase éclaire l'utilitarisme animal de Spinoza : lorsqu'il parle des non-humains, il y pense d'abord comme à des moyens d'acquérir des connaissances, avant même de les envisager comme des sources d'alimentation. Pourtant, les animaux de compagnie étaient extrêmement courants parmi les familles de toutes conditions. Les marins ramenaient souvent de petits animaux de leurs voyages, et les amateurs les plus fortunés pouvaient même acheter des animaux exotiques – perroquets, singes, lions, tigres, girafes… – très coûteux à acquérir, à héberger et à garder en vie. Pour donner un ordre d'idée, un éléphant, sans doute l'un des animaux les plus chers, fut vendu 1 000 florins en 1702, deux casoars et une

grue couronnée furent estimés respectivement à 600, 400 et 200 florins en 1727 (Van Eeghen 1962, p. 150 et 155). Un contrat datant de 1652 concernant la location d'un tigre, d'un lièvre (qui savait battre le tambour), d'un singe (qui pouvait faire toutes sortes de tours) et d'un « petit ours », montre que l'on pouvait louer ces animaux pour gagner de l'argent sur les foires et les marchés, en payant 500 florins pour une période d'un an (SAA, archives n° 5075, inv. n° 1922, p. 206-207).

694. Spinoza semble faire allusion ici à la conception d'Aristote selon laquelle la fonction de la monnaie est de faciliter les échanges (*Politique*, I 10, 1258b4-5). Ce point de vue était largement accepté au Moyen Âge et à l'époque moderne. Dans un ouvrage imprimé plusieurs fois au XVIIe siècle, le philosophe Nicole Oresme (v. 1320-1382) définit la monnaie comme « un instrument inventé artificiellement pour faciliter l'échange des richesses naturelles » (*De moneta*, I 1, Oresme 1956, p. 4). Par ailleurs, la réussite commerciale des Pays-Bas fit naître au XVIIe siècle la doctrine du « mercantilisme », selon laquelle la puissance du souverain s'appuie sur l'or et doit favoriser le commerce, en assurant l'entrée des métaux précieux dans le pays par une balance commerciale excédentaire. Cette conception, développée en Angleterre par des auteurs comme Thomas Mun ou William Petty, mise en œuvre en France par Jean-Baptiste Colbert en tant que contrôleur général des Finances (1665-1683), a contribué à encourager l'impérialisme colonial, les nations cherchant à acquérir de nouvelles sources d'or (comme au Mexique) ou de sucre (comme aux Antilles), et à développer sur place des marchés exclusifs. Cependant, la fin du paragraphe montre que Spinoza a principalement en vue l'économie domestique, en attirant l'attention sur l'association dangereuse entre la joie et les marchandises.

695. À la faveur des très hauts rendements des marchandises exotiques (surtout les épices) et/ou de la spéculation boursière, certains marchands d'Amsterdam devenaient immensément riches ; ils pouvaient alors se permettre un mode de vie qui choquait les prêcheurs de toutes les confessions. Les Juifs étaient sermonnés par le rabbin Morteira : « comment des exilés osent-ils afficher un luxe plus ostentatoire que les nobles locaux ? » (Saperstein 1989, p. 270). Le sociologue Max Weber (1864-1920) a soutenu que la morale calviniste, condamnant les étalages de richesse et les dépenses pour des plaisirs frivoles, tout en valorisant

l'endurance et la peine au travail, aurait favorisé les investissements systématiques dans des entreprises commerciales, au point de jouer un rôle dans l'émergence du capitalisme. Cependant, cela se vérifie surtout au XVIe siècle. Dans les générations ultérieures, le succès économique et la richesse étaient de plus en plus considérés comme un signe de grâce divine. Par conséquent l'aversion initiale pour l'étalage des richesses s'évanouit et, à l'époque de Spinoza, les riches marchands n'avaient aucun scrupule à montrer leur prospérité matérielle, faire construire de grandes maisons, se vêtir de vêtements raffinés et montrer leur goût pour une cuisine exquise. Sur ce point, la critique de Spinoza a pu, dans une certaine mesure, être influencée par les mennonites, car l'accumulation et l'affichage de la richesse étaient considérés par eux comme très inappropriés, ce qui se traduisait notamment par des vêtements noirs, simples et sobres, créant une véritable mode à laquelle Spinoza semble avoir adhéré.

696. Cette observation définit un idéal d'un mode de vie sinon frugal, du moins concentré sur des plaisirs sans lien avec l'argent, qui court dans toutes les traditions philosophiques ; elle rappelle aussi le financement des recherches de Spinoza par De Vries, et probablement avant lui par Jarig Jellesz (voir note 657). La nécessité pour les philosophes d'un mode de vie frugal s'appuie ainsi sur la nécessité de financer leurs recherches pour favoriser leur indépendance. Sténon écrit : « le soin de faire des recherches qui nous apprennent la vérité veut un homme tout entier qui n'ait que cela à faire » (*Discours sur l'anatomie du cerveau*, Sténon 2009, p. 112).

Chapitre XXX

Donc, dès lors qu'est bon ce qui aide les parties du corps à remplir leurs fonctions, et que la joie consiste en ce qu'est aidée ou augmentée la puissance de l'homme en tant qu'il consiste en esprit et en corps, eh bien, toutes les choses qui apportent de la joie sont bonnes.

Et pourtant, comme les choses n'agissent pas, de leur côté, à seule fin de nous affecter de joie, et que leur puissance d'agir ne se modère pas en fonction de notre utilité, et qu'enfin la plupart des joies se rapportent principalement à une seule partie du corps, la plupart des affects de joie (à moins que la raison et la vigilance ne s'interposent), et par conséquent aussi les désirs engendrés par ces affects, ont donc de l'excès.

Il y a encore autre chose, c'est que nous donnons priorité, sous l'emprise d'un affect, à ce qui est présentement agréable, et que nous ne pouvons pas, dans ces conditions, estimer les choses futures d'un cœur serein. Voir le scolie de la proposition 44 et le scolie de la proposition 60 de cette quatrième partie.

Chapitre XXXI

Mais la superstition semble soutenir qu'est bon, au contraire, ce qui apporte la tristesse, et à l'inverse, mauvais ce qui apporte la joie. Pourtant, nous l'avons déjà dit (voir le scolie de la proposition 45 de cette quatrième partie), personne, à part un envieux, ne prend plaisir à mon impuissance et à mon malheur. Car plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, et par conséquent plus nous participons de la nature divine [697] ; et jamais une joie modérée par la raison véritable de notre utilité ne peut être mauvaise. Au contraire, qui est conduit par la crainte, et fait le bien pour éviter le mal, n'est pas conduit par la raison.

Chapitre XXXII

Mais la puissance humaine est très limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment. Et partant, nous n'avons pas le pouvoir absolu de rendre les choses qui sont hors de nous aptes à nous être utiles. Les choses qui nous arrivent en opposition avec ce qu'exige la raison de notre utilité, nous les supporterons malgré tout d'un cœur serein, si nous sommes conscients que nous avons accompli notre part, que la puissance que nous avons ne pouvait pas aller jusqu'à les éviter, et que nous sommes une partie de la nature entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, la partie de nous qui se définit par l'intellect, c'est-à-dire la meilleure partie de nous-mêmes, y acquiescera pleinement, et elle s'efforcera de persévérer dans cet acquiescement. Car en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, et, absolument, nous ne pouvons acquiescer qu'à ce qui est vrai. Et partant de là, en tant que nous comprenons cela correctement, l'effort de la meilleure partie de nous-mêmes convient avec l'ordre de la nature entière.

FIN DE LA QUATRIÈME PARTIE

697. Cette formule présente une variation sur un thème néoplatonicien ancré dans la métaphysique scolastique (voir aussi 2p49s[18] et 4p45s, p. 333 et 677). Telle que les scolastiques l'entendent, la « participation » d'une chose à une autre est une manière pour la première de « prendre part » (*partem capere*) à l'autre sans que cela coûte rien à celle-ci ni qu'elle en soit affectée en aucune façon. Ainsi, celle qui partage ce qu'elle a possède pleinement et inaliénablement ce que l'autre, dite chose « partageante » (*particeps*), n'acquiert que dans une mesure limitée. Par exemple, il est communément admis que Dieu est un « être par essence » (*ens per essentiam*), tandis que chaque créature est un « être par participation » (*ens per participationem*) (voir notamment Burgersdijk 1640, p. 242). En d'autres termes, les créatures tirent leur être (limité) de Dieu, qui est « l'être même ». La participation à Dieu est aussi parfois présentée comme quelque chose à obtenir, ou que l'on peut faire augmenter en degré. Augustin d'Hippone déclare notamment que l'esprit humain participe à Dieu à la mesure de la sagesse à laquelle il atteint (*De Trinitate*, 14.12.15). Par contraste, Spinoza choisit de mettre l'accent sur la joie qui, parce qu'elle nous rend plus parfaits, nous rapproche de Dieu.

CINQUIÈME PARTIE

LA PUISSANCE DE L'INTELLECT, *AUTREMENT DIT*, LA LIBERTÉ HUMAINE

Préface

[1] Je passe enfin à l'autre partie de l'éthique, celle qui traite du mode de vie, autrement dit de la voie, qui conduit à la liberté [698]. J'y traiterai donc de la puissance de la raison, en montrant ce que la raison elle-même peut sur les affects, et ensuite ce qu'est la liberté de l'esprit, ou béatitude, et nous verrons par là combien un sage est plus puissant qu'un ignorant [699]. Mais comment et par quelle voie rendre l'intellect plus parfait, ou quels procédés, d'autre part, permettent de soigner le corps de sorte qu'il puisse remplir correctement sa fonction, cela n'appartient pas à mon propos ; car l'un regarde la logique, et l'autre la médecine [700].

[2] Ici donc, comme je l'ai dit, je traiterai de la seule puissance de l'esprit, autrement dit de la raison, et je montrerai avant tout de quelle nature et de quelle force est son empire sur les affects, par où elle les contrarie et les modère. Car nous n'avons pas sur eux un empire absolu [701], nous l'avons déjà démontré plus haut. Pourtant, les stoïciens ont pensé que les affects dépendent absolument de notre volonté et que nous pouvons absolument leur commander. Mais comme l'expérience les démentait, ils ont été forcés d'avouer, sans suivre leurs propres principes, que pour les contraindre et les modérer, il fallait de la pratique et de l'application – et pas des moindres [702] ! C'est ce que l'un d'eux s'est efforcé de montrer (si ma mémoire est bonne) par l'exemple de deux chiens, l'un de compagnie, l'autre de chasse. Eh bien, il a finalement réussi, par la pratique, à faire que le chien de compagnie s'habitue à chasser, et que le chien de chasse, au contraire, s'habitue à ne pas poursuivre les lièvres [703].

[3] Descartes est largement enclin à accepter cette opinion [704]. Car il soutient que l'âme ou esprit est principalement unie à une certaine partie du cerveau, celle qu'on appelle la glande pinéale, au moyen de laquelle l'esprit sent tous les mouvements qui sont excités dans le corps, ainsi que les objets extérieurs, et que l'esprit peut la mouvoir variablement du seul fait qu'il le veut [705]. Cette glande, il soutient qu'elle est suspendue au milieu du cerveau de telle sorte que le plus petit mouvement des esprits animaux peut la mouvoir.

[4] Ensuite, il soutient que la variété des modes par lesquels cette glande est suspendue au milieu du cerveau est aussi grande que la variété des modes qu'ont les esprits animaux de frapper contre elle et que, de ce fait, il s'imprime en elle autant de traces variées qu'il y a d'objets extérieurs variés qui poussent vers elle les esprits animaux. Cela fait que si la glande se trouve ensuite, du fait de la volonté de l'âme qui la meut diversement, suspendue par-ci ou par-là comme les esprits l'ont mise auparavant, alors cette glande poussera et déterminera ces esprits animaux comme ils avaient été repoussés auparavant d'un côté ou de l'autre par une suspension identique de la glande [706].

[5] Il soutient encore que chaque volonté de l'esprit est unie par nature à un certain mouvement précis de la glande. Par exemple, si quelqu'un a la volonté de fixer un objet éloigné, cette volonté fera s'agrandir la pupille ; mais s'il pense seulement à faire agrandir la pupille, il ne lui servira à rien de le vouloir, parce que le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique selon le mode qui convient pour agrandir ou rétrécir la pupille, la nature ne l'a pas joint à la volonté de l'agrandir ou de la rétrécir, mais exclusivement à la volonté de regarder des objets lointains ou proches [707].

[6] Enfin, il soutient que, même si chaque mouvement de cette glande semble attaché par nature à chacune de nos pensées dès le début de notre vie, ils peuvent cependant, par l'habitude, être joints à d'autres : c'est ce qu'il s'efforce de prouver dans l'article 50 de la première partie des *Passions de l'âme*. De là, il conclut qu'aucune âme n'est si faible qu'elle ne puisse, lorsqu'elle s'oriente correctement, acquérir sur ses passions un pouvoir absolu [708]. Car celles-ci, comme il les définit, sont « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont produites, entretenues et renforcées par quelque mouvement des esprits » (voir l'article 27 de la première partie des *Passions de l'âme* [709]). Or, puisque nous pouvons associer n'importe quelle volonté à un mouvement quelconque de la glande, et par conséquent des esprits, et que la détermination de la volonté ne dépend que de notre pouvoir, alors, si nous déterminons notre volonté par des jugements certains et fermes, ceux par lesquels nous voulons diriger nos actions dans la vie, et si ces jugements, nous les joignons aux mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons un empire absolu sur nos passions [710].

[7] Telle est la position (du moins, l'idée que je m'en fais d'après ses propos) de cet homme d'une clarté sans égale. Pour ma part, j'aurais eu peine à croire qu'elle a été soutenue par un si grand homme, si elle avait été moins subtile. Vraiment, je n'en reviens pas de voir ce philosophe, qui s'était fermement résolu à ne faire aucune déduction qu'à partir de principes connus par soi, à n'affirmer rien d'autre que ce qu'il percevrait clairement et distinctement [711], et qui avait si souvent reproché aux scolastiques d'avoir voulu expliquer des choses obscures par des qualités occultes, soutenir une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte [712]. Je vous le demande ! Qu'est-ce qu'il entend par union de l'esprit et du corps [713] ? J'insiste, quel concept clair et distinct a-t-il d'une pensée très étroitement unie à certaine petite portion de la quantité ? Allons, j'aurais voulu qu'il explique cette union par sa cause prochaine ! Mais il avait conçu l'esprit tellement distinct du corps qu'il n'a pu assigner aucune cause singulière ni à cette union, ni à l'esprit lui-même, et qu'il lui a été nécessaire de s'en remettre à la cause de tout l'Univers, c'est-à-dire à Dieu [714].

[8] Ensuite, je voudrais bien savoir combien de degrés de mouvement l'esprit peut attribuer à cette petite glande pinéale, et avec quelle force il peut la tenir en suspens [715]. Car je ne sais si cette glande est penchée avec plus ou moins de mouvement par l'esprit ou par les esprits animaux, et si les mouvements des passions que nous avons étroitement associés à des jugements fermes ne peuvent pas en être dissociés à nouveau par des causes corporelles [716]. Il s'ensuivrait que, même si l'esprit s'était fermement proposé d'aller au danger et avait associé à cette décision des mouvements d'audace, pourtant à la vue du danger, la glande se trouverait suspendue de telle sorte que l'esprit ne puisse penser qu'à la fuite [717]. Allons ! Tout comme la volonté et le mouvement sont incommensurables, la puissance autrement dit les forces de l'esprit et celles du corps sont incomparables entre elles. Et par conséquent, les forces de l'un ne peuvent pas être déterminées par les forces de l'autre [718].

[9] Ajoutez à cela qu'on ne rencontre pas cette glande située au milieu du cerveau de telle sorte qu'elle puisse se pencher ni si facilement ni si diversement, et que tous les nerfs ne s'étendent pas jusqu'aux cavités du cerveau [719]. Enfin, je passe sur tout ce que Descartes proclame de la volonté et de sa liberté, puisque j'ai montré assez et plus qu'assez que c'est faux.

[10] Donc, dès lors que la puissance de l'esprit, comme je l'ai montré plus haut, se définit par la seule intelligence, c'est par la seule connaissance de l'esprit que nous déterminerons les remèdes aux affects. Ce sont ceux que tout le monde a expérimentés, bien sûr ! Mais ils n'ont pas été, semble-t-il, observés assez finement, ni vus assez distinctement. Et de là, nous déduirons tout ce qui concerne sa béatitude.

NOTES

698. La discipline nommée éthique, consacrée au comportement humain, est divisée en parties variables selon les auteurs. Ici, le mot *altera* oppose clairement l'étude de la servitude, condition naturelle du cœur en tant qu'il est affecté par l'imagination (parties 3 et 4), à celle de la liberté, condition naturelle du cœur en tant qu'il porte attention à ce qui est clairement perçu par l'intellect (partie 5). Ainsi, le terme appartient à une strate d'écriture où l'*Éthique* était encore divisée en trois parties, et rappelle le caractère pas totalement contrôlé du travail d'expansion et de récriture des parties 3 et 4, dont Spinoza témoigne sans ambiguïté (lettre 28, § 5, *Corr.*, p. 194).

699. La différence radicale entre le philosophe et le profane est un thème stoïcien qui sert à distinguer différents « chemins » (Épictète, *Entretiens*, III, 19). Sa fonction ne consiste donc pas à trier les humains entre les sages et les ignorants, selon une lecture élitiste courante parmi les universitaires (Matheron, Yovel, et beaucoup d'autres) ; il s'agit plutôt d'encourager chaque lecteur à prendre conscience de son état pour déterminer sa propre voie, c'est-à-dire son propre mode de vie.

700. La division entre médecine et philosophie fait l'objet d'un long développement de la part du médecin Kerckrinck, proche ami de Spinoza, qui écrit : « C'est par l'intelligence et la raison seules que prévaut sur les autres l'animal que la médecine choisit pour son très noble sujet. L'esprit, il appartient au philosophe de le soigner, et pour cela, il le met sur le même pied que l'esprit des anges, il achève et amende les perfections des hommes jusqu'à leur point le plus haut, et même il considère les attributs de l'esprit divin de sorte à peindre d'après ces perfections infinies et éminentes une certaine idée, selon laquelle il corrige les défauts de l'intelligence humaine. Il faut donc pardonner aux médecins, qui observent les corps grands ou petits dans la nature des choses, si lorsqu'ils cherchent à les scruter, il leur arrive de s'éloigner de l'un pour se pencher vers les autres, et qu'ils examinent les parties et les viscères des bêtes afin de pouvoir, de là, rendre à l'homme ce qui lui appartient, lui souhaitant de vivre une vie aussi peu tourmentée que possible par les infirmités » (*Spicilegium anatomicum*, Observatio LIX, Kerckrinck 1670, p. 121). Selon Kerckrinck, la philosophie se limite à une étude de la partie mentale des humains, compte non tenu du corps, et considère leur esprit comme s'il s'agissait d'anges, car il s'agit de l'amener à sa perfection la plus haute. À l'inverse, les médecins

s'occupent de toutes les réalités corporelles, au point qu'il faut parfois les en pardonner (ces lignes introduisent l'étude de vers trouvés dans l'intestin d'un chien). Ainsi, même du point de vue du médecin, la différence entre médecine et philosophie est une légitime entre-exclusion : la philosophie ne tient pas compte du corps, la médecine ne tient pas compte de ce qui est noble. Par ailleurs, il est courant au XVIIe siècle de parler de la logique en termes de *medicina mentis*.

701. Cette phrase modère la formule protreptique de Descartes, d'après lequel « il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions » (PA, art. 50, AT XI 368).

702. Pour la force de la volonté, voir Épictète, *Entretiens*, I, 29. Pour la nécessité de s'entraîner, voir par exemple Sénèque : « tantôt on avance, tantôt on recule, parfois même on tombe. […] Aussi faut-il nous appliquer et persévérer » (*Lettres à Lucilius*, 71, 35, Sénèque 1993, p. 792) ; et Épictète : « Et puisqu'une habitude très forte a précédé, […] il faut opposer à cette habitude l'habitude contraire ; au terrain glissant de l'imagination, il faut opposer l'exercice » (Épictète, *Entretiens*, III, 12, 6).

703. Citant de mémoire, Spinoza mélange un souvenir de Descartes et une fable d'Ésope. Descartes écrit : « Lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent » (PA, art. 50, AT XI 370). De son côté, Ésope raconte : « Un homme avait deux chiens. Il dressa l'un à chasser et fit de l'autre un gardien du foyer. Or, quand le chien de chasse sortait pour chasser et prenait quelque gibier, le maître en jetait une partie à l'autre chien aussi. Le chien de chasse mécontent fit des reproches à son camarade […]. Le chien de garde répondit : "Eh mais ! ce n'est pas moi qu'il faut blâmer, mais notre maître qui m'a appris, non à travailler, mais à vivre du travail d'autrui." » (Ésope, *Fables*, 175). Spinoza attribue aux stoïciens une idée issue de ces références pour exprimer l'image qu'il se fait d'eux.

704. À partir d'ici et jusqu'au paragraphe [6], Spinoza présente un résumé assez exact des articles 31 à 50 des *Passions de l'âme*, où Descartes fait de la glande pinéale le siège de « l'âme », d'où l'emploi de ce terme ici (voir

Lokhorst 2020). Mais Spinoza se montre sélectif : il fait l'impasse sur les passages où Descartes reconnaît certaines limites au pouvoir de la volonté sur les passions, comme lorsqu'il affirme que « nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand » (PA, art. 45, AT XI 362-363, Descartes 1650, p. 23).

705. Ce passage résume principalement les articles 31 et 34 des *Passions de l'âme*, mais Spinoza intercale un extrait de l'art. 41 : « toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté » (AT XI 360, Descartes 1650, p. 21). Voir note 234 et ill. 5, p. 258.

706. Voir PA, art. 34.

707. Voir PA, art. 44. Descartes donne encore un deuxième exemple de la manière dont certains mouvements du corps sont joints par l'habitude à certaines volitions : « lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles » (PA, art. 44, AT XI 362).

708. Voir note 303 à 3Pref, pour la référence à l'art. 50 des *Passions de l'âme*.

709. Spinoza cite fidèlement la traduction latine par Henri Desmarets de l'édition des *Passions de l'âme* (Descartes 1650 p. 14-15 ; AT XI 349).

710. Le résumé de Spinoza continue d'ignorer les passages où Descartes admet les limites du pouvoir de la volonté sur les passions. Après avoir souligné que ce pouvoir n'est qu'indirect (art. 45, voir note 707), il observe que l'âme ne peut pas « changer ou arrêter » rapidement ses passions, « parce qu'elles sont presque toutes accompagnées de quelque

émotion qui se fait dans le cœur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits [...]. Et comme l'âme [...] ne peut s'empêcher [...] d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brûle la main, ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps » (PA, art. 46, AT XI 363-364, Descartes 1650 p. 23-24). Plusieurs commentateurs (notamment Cottingham 1988) soulignent que Spinoza exagère ici les différences entre la position de Descartes et la sienne.

711. Spinoza fait ici allusion à la résolution prise par Descartes à la fin de la quatrième méditation. Ayant établi que Dieu n'est pas trompeur et que toute erreur est causée par l'esprit lui-même, qui abuse de son libre arbitre pour affirmer ou nier des choses qu'il ne perçoit que de manière confuse et obscure, Descartes se convainc qu'il ne se trompera plus jamais tant qu'il n'affirmera que les choses qu'il perçoit clairement et distinctement, ajoutant que « ceci est exactement ce que je ferai désormais avec soin » (AT VII 62). Voir aussi les première et troisième règles de recherche de la vérité (*Discours sur la méthode*, IV, AT VI 18-19).

712. Dans la Lettre à Voetius, Descartes écrit : « cette philosophie commune, qui est enseignée dans les écoles et les académies [...] est inutile, comme une longue expérience nous l'a déjà montré ; car personne n'a jamais appliqué la matière première, les formes substantielles, les qualités occultes, etc., à son propre usage » (AT VIII-2 26). Voir aussi *Règles pour la direction de l'esprit*, 9 (AT X 403) et *Principes*, IV 187 (AT VIII-1 314-15).

713. Voir note 170.

714. Descartes n'aborde pas réellement la question de la cause de l'union de l'âme et du corps dans *Les Passions de l'âme*, à part une brève allusion à « toutes les âmes que Dieu met en nos corps » (PA, art. 161, AT XI 453, Descartes 1650, p. 77). Ici, la remarque de Spinoza s'appuie probablement sur d'autres textes, comme celui où Descartes écrit que l'âme raisonnable « ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière [...], mais [...] doit expressément être créée » (*Discours de la méthode*, V, AT VI 59) ; et

« quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine [c'est-à-dire au corps] […], il lui donnera son siège principal dans le cerveau » (*De l'homme*, AT XI 143).

715. Descartes soutient que « l'on peut distinguer deux sortes de mouvements excités par les esprits dans la glande : les uns représentent à l'âme les objets qui meuvent les sens, […] et ne font aucun effort sur sa volonté ; les autres y font quelque effort, à savoir, ceux qui causent les passions ou les mouvements du corps qui les accompagnent ; et, pour les premiers […], on n'y remarque point de combat. On en remarque seulement entre les derniers et les volontés qui leur répugnent : par exemple, entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose […] » (PA, art. 47, AT XI 365, Descartes 1650, p. 24).

716. Sur ce point précis, Arnout Geulincx propose de recourir à la métaphore mécanique des deux horloges qui « s'accordent précisément l'une à l'autre ». Il écrit : « Ma volonté ne meut pas le moteur qui meut mes membres ; mais […] quand ma volonté le souhaite, le mouvement du genre désiré a lieu, et, au contraire, quand le mouvement a lieu, la volonté l'a voulu, sans aucune causalité ni continuité de l'un à l'autre. Comme pour deux horloges qui s'accordent entre elles et avec la course quotidienne du soleil : quand l'une sonne et nous indique les heures, l'autre sonne de la même manière et nous indique le même nombre d'heures ; non pas parce qu'il y a une causalité de l'une à l'autre, mais à cause de la simple dépendance, dans laquelle toutes deux sont construites par le même art, et par une activité similaire » (Geulincx 2006, p. 232). Pour l'importance de ce modèle, voir encore note 720.

717. Spinoza soutient ici que les recommandations de Descartes pour apaiser les passions ne peuvent pas fonctionner du fait de l'interaction corps-esprit sur lequel sa propre théorie est construite. Descartes soutient que nous sommes capables d'éveiller ou de supprimer des passions en nous-mêmes « par la représentation de choses qui sont habituellement jointes aux passions que nous souhaitons avoir et opposées aux passions que nous voulons rejeter ». Son exemple est le même que celui que Spinoza discute ici : on peut « exciter en soi la hardiesse et ôter la peur » en considérant « les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand » (PA, art. 44-45, AT XI 363, Descartes 1650, p. 23).

718. Spinoza reprend ici une critique déjà formulée par Gassendi et par la princesse Élisabeth : comment l'esprit peut-il interagir avec le corps si les deux sont de natures si différentes ? Élisabeth écrit : « [je voudrais vous demander] de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle » (Élisabeth de Bohême, lettre à Descartes du 6/16 mai 1643, AT III 661 ; voir aussi Cinquièmes Réponses, AT VII 339-341). En général, la théorie cartésienne du cerveau avait peu de partisans de son vivant, et elle est presque unanimement rejetée après sa mort en 1650. Geulincx écrit : « le corps et le mouvement n'ont par eux-mêmes aucune proportion pour éveiller en nous les pensées » (*Métaphysique*, 8e savoir, p. 153, Geulincx 2017, p. 53).

719. Contre Descartes, Spinoza mêle les critiques de deux naturalistes danois, dont l'un fut le maître de l'autre : Thomas Bartholin (1616-1680) a signalé que « les espèces de tous les sens ne parviennent pas [à la glande pinéale] puisque les nerfs ne [la] touchent pas » (*Anatomia reformata*, III, 4, Bartholin 1651, p. 336), et Sténon a observé « qu'elle est tellement engagée entre toutes les parties du cerveau, et tellement attachée de tous côtés avec ces mêmes parties, que vous ne lui sauriez donner le moindre mouvement sans la forcer » (*Discours sur l'anatomie du cerveau*, Sténon 2009, p. 99 ; voir ill. 6, p. 262). Spinoza développe peu ses connaissances anatomiques, malgré l'abondance des ouvrages spécialisés dans sa bibliothèque (voir note 526) et ses séances d'étude quotidiennes auprès de Sténon en 1661 (Spruit et Totaro 2011, p. 10 ; voir note 134). Cette préface fait exception.

Axiomes

1. Si, dans un même sujet, sont excitées deux actions contraires, il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires [720].

2. La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, en tant que son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause.

Explication [721]. Cet axiome est évident à partir de la proposition 7 de la troisième partie.

*

720. Cette harmonisation affective progressive permet d'assouplir le principe de non-contradiction que l'on trouve formulé par exemple chez Sénèque, à propos de la justice et de l'injustice : *non cœunt contraria*, « les contraires ne vont pas ensemble » (*De la constance du sage*, § 8), « les contraires ne se mélangent pas » (*De la Providence*, § 2). Pour Sénèque, ce principe immunise le sage contre toute injustice, même subie. Spinoza reconfigure cette immunité de principe en la remplaçant par un processus lent, qui ressemble au phénomène observé par Huygens concernant la synchronisation de deux horloges (voir note 365). Plus généralement, les horloges à pendule fournissent un modèle intéressant, non seulement pour exprimer un strict mécanisme, mais aussi pour penser les forces et les poids. L'un des premiers à l'employer, le Tchèque Jan Amos Komenský, dit Comenius (1592-1670), installé à Amsterdam en 1656, écrit : « Tout comme le grand monde lui-même est comme une immense pièce d'horlogerie assemblée avec de nombreuses roues et cloches, arrangée avec un art tel que, dans l'ensemble de la structure, une partie dépend de l'autre, et que les mouvements sont perpétués et harmonisés ; ainsi en est-il de l'homme [...]. Le poids, la cause efficiente du mouvement, est le cerveau qui, à l'aide des nerfs, comme des cordes, attire et repousse les autres roues ou membres, tandis que la variété des opérations à l'intérieur et à l'extérieur dépend de la proportion correspondante de mouvements. Dans les mouvements de l'âme, la roue la plus importante est la volonté ; tandis que les poids sont les désirs et les affections qui inclinent la volonté de telle ou telle façon. L'échappement [mécanisme qui provoque le battement] est la raison, qui mesure et détermine quoi, où et jusqu'où il faut chercher ou éviter quoi que ce soit. Les autres mouvements de l'âme ressemblent aux roues moins importantes qui dépendent de la principale. C'est pourquoi, si l'on n'accorde pas trop de poids aux désirs et aux affections, et si l'échappement, la raison, sélectionne et exclut correctement, il est impossible que l'harmonie et l'accord des vertus ne suivent pas, et cela consiste évidemment en un mélange approprié des éléments actifs et passifs. L'homme n'est donc en lui-même qu'une harmonie [...] comme une horloge ou un instrument de musique qu'un habile artisan a construit » (*Opera didactica omnia*, Comenius 1657, p. 47-48).

721. Cette indication manque dans le manuscrit V, les OP et les NS. Nous l'ajoutons par souci de clarté, sachant qu'un axiome n'est pas censé être démontré.

Proposition 1 [722]

Selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'esprit, les affections du corps ou images des choses s'ordonnent et s'enchaînent très précisément dans le corps.

Démonstration

L'ordre et connexion des idées est le même que l'ordre et connexion des choses (*par la proposition 7, partie 2*), et inversement, l'ordre et connexion des choses est le même que l'ordre et connexion des idées (*par les corollaires des propositions 6 et 7, partie 2*). Voilà pourquoi, de même que l'ordre et connexion des idées dans l'esprit se fait suivant l'ordre et enchaînement des affections du corps (*par la proposition 18, partie 2*), de même, inversement (*par la proposition 2, partie 3*), l'ordre et connexion des affections du corps se fait suivant que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'esprit. C. Q. F. D.

NOTES

722. **Structure.** De 5p1 à 5p10s, le texte s'attache à indiquer les remèdes aux passions. Les trois premières propositions donnent les principes qui permettent de les transformer en affects actifs : l'enchaînement ordonné des idées (5p1), la réattribution de la causalité (5p2) et l'aptitude de l'esprit à trouver de la clarté en lui-même (5p3). Sur ces fondements, il devient possible de décrire les règles de cette transformation : il s'agit de rétablir la clarté dans les affections (5p4), en considérant leur nécessité (5p5 et 5p6), la multiplicité de leurs causes (5p8 et 5p9) et leur rapport au temps (5p7 et 5p10). Enfin, le texte de 5p10s donne plusieurs exemples de leviers sur lesquels l'esprit peut appuyer pour transformer ses affects.

Proposition 2

Si nous éloignons une émotion du cœur, ou affect, de la pensée d'une cause extérieure, et que nous la joignions à d'autres, alors l'amour ou la haine pour la cause extérieure seront détruits, tout comme les hésitations du cœur qui naissent de ces affects.

DÉMONSTRATION

En effet, ce qui constitue la forme de l'amour ou de la haine est la joie ou la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (*par les définitions 6 et 7 des affects*). Donc, dès lors que celle-ci est supprimée, la forme de l'amour ou de la haine est supprimée en même temps. Et partant de là, ces affects, et ceux qui en naissent, sont détruits [723]. C. Q. F. D.

NOTES

723. Cette proposition et sa démonstration constituent une variation à un célèbre sermon prononcé par le grand rabbin d'Amsterdam, Saül Lévi Morteira le 14 ou 15 août 1619, alors qu'il n'avait encore aucune fonction parmi les diverses congrégations juives, non encore unifiées et même violemment divisées par leurs conflits théologiques (voir Rovere 2017a, p. 33-37). Citant le traité *M. Avot* 5, 1, 6, Morteira fait observer aux adversaires réconciliés : « Les sages disent : "tout amour qui dépend d'un motif extérieur prend fin quand ce motif prend fin". Combien plus vrai encore le fait que toute haine qui dépend de quelque motif extérieur prend fin quand ce motif prend fin » (cité par Saperstein, 2005, p. 169).

Proposition 3

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.

Démonstration

Un affect qui est une passion est une idée confuse (*par la définition générale des affects*). C'est pourquoi, si 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 proposition 21, partie 2*). Et partant de là (*par la proposition 3, partie 3*), l'affect cessera d'être une passion [724]. C. Q. F. D.

Corollaire

Un affect est donc d'autant plus en notre pouvoir, et l'esprit en pâtit d'autant moins, qu'il est plus connu de nous.

724. La transformation de la passion en action, que cette démonstration présente comme un passage de la confusion vers la clarté et la distinction, rappelle le fonctionnement d'une intrigue théâtrale selon l'un des membres de Nil Volentibus Arduum, Antonius Van Koppenol (voir aussi note 483). Selon lui, la fonction divertissante du théâtre dépend de l'art de la pièce (d'après l'*inventio* de Cicéron, *Rhétorique*, I 7) qui consiste en deux choses. La première est de susciter puis de satisfaire le désir : l'auteur dramatique doit d'abord tenir le public dans l'obscurité en créant la confusion, provoquant ainsi le désir de savoir comment l'intrigue va évoluer et se terminer. La seconde consiste à susciter des passions, soit en les montrant de manière très vivante, soit en mettant en scène toutes sortes de personnages. « Les pièces sont donc à la fois utiles et divertissantes en ceci qu'elles rafraîchissent nos esprits, quand elles se consacrent à promouvoir en eux ce qui est nécessaire à notre vie naturelle et civile » (*Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 6, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 67-68). Chez Spinoza, le nœud des passions se défait par la connaissance, ce qui fait d'elles des occasions d'apprendre à se connaître, et non des vices ou des erreurs coupables.

Proposition 4

Il n'y a pas d'affection du corps dont nous ne puissions former un certain concept clair et distinct.

Démonstration

Les choses qui sont communes à tout ne peuvent se concevoir qu'adéquatement (*par la proposition 38, partie 2*) ; et partant de là (*par la proposition 12 et le lemme 2 qui se trouve après le scolie de la proposition 13, partie 2*), il n'y a pas d'affection du corps dont nous ne puissions former un certain concept clair et distinct. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit qu'il n'y a pas d'affect dont nous ne puissions former un certain concept clair et distinct. Car un affect est l'idée d'une affection du corps (*par la définition générale des affects*), et de ce fait (*par la proposition précédente*) il doit envelopper un certain concept clair et distinct.

Scolie

[1] Dès lors qu'il n'y a rien de quoi ne suive un certain effet (*par la proposition 36, partie 1*), et que tout ce qui suit d'une idée adéquate en nous, nous le comprenons clairement et distinctement (*par la proposition 40, partie 2*), il suit de là que chacun a le pouvoir de se comprendre, soi et ses affects, clairement et distinctement, sinon absolument, du moins en partie, et par conséquent de faire en sorte de moins pâtir de ces affects.

[2] Voici donc ce à quoi nous devons travailler par-dessus tout : connaître chaque affect aussi clairement et distinctement que possible, afin que l'esprit soit déterminé à partir de l'affect à penser à ce qu'il perçoit clairement et distinctement et à quoi il acquiesce pleinement, et que l'affect même se sépare, par là, de la pensée d'une cause extérieure et se joigne à des pensées vraies [725]. C'est ainsi qu'il arrivera non seulement que l'amour, la haine, etc. seront détruits (*par la proposition 2*), mais aussi que les

aspirations ou désirs qui naissent d'habitude de tel ou tel affect ne pourront pas avoir d'excès (*par la proposition 61, partie 4*).

[3] Car il faut principalement remarquer que c'est par une seule et même aspiration qu'on dit qu'un homme agit ou pâtit. Par exemple, la nature humaine est ainsi faite, nous l'avons montré, que chacun aspire à ce que les autres vivent selon son propre caractère (*voir le scolie de la proposition 31, partie 3*). Eh bien, cette aspiration, chez un homme qui n'est pas conduit par la raison, est une passion qu'on appelle ambition, et qui ne diffère pas beaucoup de l'orgueil ; et, au contraire, chez un homme qui vit sous la dictée de la raison, c'est une action ou vertu qu'on appelle piété (*voir le scolie 1 de la proposition 37, partie 4, et la seconde démonstration de la même proposition*). Et semblablement, toutes les aspirations – ou désirs – sont des passions seulement en tant qu'elles naissent d'idées inadéquates, mais elles rejoignent toutes les rangs de la vertu quand elles sont excitées ou engendrées par des idées adéquates [726]. Car tous les désirs par lesquels nous sommes déterminés à faire quelque chose peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (*voir la proposition 59, partie 4*). Et (pour revenir là d'où je me suis écarté), on ne peut rêver de meilleur remède aux affects, ni qui dépende mieux de notre pouvoir, que celui qui consiste en leur vraie connaissance, puisqu'il n'y a pas d'autre puissance de l'esprit que celle de penser et de former des idées adéquates, comme nous l'avons montré plus haut (*par la proposition 3, partie 3*).

725. Cette conception des rapports entre la connaissance et l'affect, dont l'une transforme l'autre à mesure qu'elle le comprend, fait contraste avec de nombreuses traditions morales qui fondent notre rapport à nous-mêmes sur l'examen de conscience. Coornhert, par exemple, distingue deux formes de connaissance sous le terme « conscience » : l'une consiste à connaître ses propres actes (révolus, en cours ou à venir), l'autre à savoir s'ils sont bons ou mauvais (*Éthique*, I, 6, 2, Coornhert 2015, p. 183). « Lorsque ces deux formes de connaissance se rassemblent en une seule, et que l'on sait avec certitude ce que l'on a fait et si cet acte était bon ou mauvais, on peut alors parler en vérité d'une "connaissance jointe" qu'on appelle *conscientia* en latin » (*ibid*., I, 6, 15, p. 185). Pour obtenir une conscience à la fois « vraie » et « bonne », Coornhert propose d'instaurer un tribunal intérieur où parlent plusieurs voix (p. 186). Par contraste, Spinoza non seulement élimine toute notion de jugement distinct de la simple description, mais il montre que la connaissance produit d'elle-même la transformation de l'état affectif.

726. Cette ambivalence des affects rend visible, une nouvelle fois, la disparition de toute différence entre les vices et les vertus déjà observée plus haut (voir notamment note 374). Elle signifie en particulier que tout comportement susceptible d'être identifié comme vicieux exprime une aspiration qui, fondamentalement, n'est pas mauvaise, et qui le devient par ignorance. Ainsi, même la classification très fine des affects développée par Spinoza dans la partie 4 selon les trois critères de l'utile, de la mesure et de la rationalité (voir note 569) n'est pas destinée à juger les affects pour en condamner certains. Il s'agit de déterminer une ligne de partage entre ce qui, dans chaque affect, est véritablement le mien, non parce que je m'y identifie de manière imaginaire, mais parce que mon « intérêt », ma « puissance » ou mon « cœur » (*animus*) s'y expriment. Dans ce contexte, la sagesse change de forme ; elle n'est plus un savoir-choisir, comme chez Coornhert, qui écrit : « la sagesse est la connaissance indubitable des choses qui sont désirables et de celles qu'il faut éviter » (*Éthique*, III, 5, 6, Coornhert 2015, p. 224). Spinoza décrit ici non une capacité de s'orienter, mais un travail pour s'amender.

Proposition 5

Un affect pour une chose que nous imaginons simplement, et non comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingente, est, toutes choses égales par ailleurs, le plus grand de tous.

Démonstration

Un affect pour une chose que nous imaginons être libre est plus grand que pour une chose nécessaire (*par la proposition 49, partie 3*), et par conséquent, il est encore plus grand que pour celle que nous imaginons comme possible ou contingente (*par la proposition 11, partie 4*). Or imaginer une chose comme libre ne peut être rien d'autre que l'imaginer simplement, en tant que nous ignorons les causes par lesquelles elle a été déterminée à agir [727] (*par ce que nous avons montré dans le scolie de la proposition 35, partie 2*). Donc l'affect pour une chose que nous imaginons simplement est plus grand, toutes choses égales par ailleurs, que pour une chose nécessaire, possible ou contingente, et par conséquent, il est le plus grand de tous. C. Q. F. D.

NOTES

727. Cette démonstration, en éclairant la notion d'image affirmée « simplement » (*simpliciter*) par l'exemple d'une chose jugée « libre », complète la manière dont Spinoza rend compte de l'image illusoire de la liberté humaine. Car de même que chacun se croit libre faute de connaître les causes de ses propres opérations, nous croyons aussi les autres libres par défaut d'explication – selon une indisposition de l'imagination que Spinoza nomme « l'étonnement » (*admiratio*). Ainsi, en détruisant tout libre arbitre, le déterminisme renvoie la notion de responsabilité du côté des lois positives, tout comme celle de faute ou de péché. Cela retire tout fondement rationnel aux jugements moraux des hommes les uns envers les autres, et sur eux-mêmes. Spinoza explique ainsi à Oldenburg : « un cheval est excusable d'être un cheval et non un homme, et pourtant, il est astreint à être un cheval et non un homme. Celui qui a la rage parce qu'il a été mordu par un chien doit bien sûr être excusé, mais on l'étrangle malgré tout à bon droit » (lettre 78, § 2, *Corr.*, p. 379).

Proposition 6

En tant que l'esprit comprend toutes choses comme nécessaires, il a par là une plus grande puissance sur les affects, autrement dit, il pâtit moins d'eux.

Démonstration

L'esprit comprend que toutes choses sont nécessaires (*par la proposition 29, partie 1*) et qu'elles sont déterminées par le nœud infini des causes à exister et à accomplir leurs opérations (*par la proposition 28, partie 1*) ; et partant de là (*par la proposition précédente*), en cela il fait en sorte de moins pâtir des affects qui en naissent, et (*par la proposition 48, partie 3*) d'être moins affecté envers elles. C. Q. F. D.

Scolie

À proportion que cette connaissance, selon laquelle toutes choses sont nécessaires, concerne plus étroitement des choses singulières que nous imaginons plus distinctement et plus vivement, la puissance de l'esprit est plus grande sur les affects. D'ailleurs, l'expérience elle-même en témoigne. En effet, nous voyons que la tristesse d'avoir perdu un bien quelconque s'atténue, aussitôt que l'homme qui l'a perdu considère que ce bien ne pouvait en aucun cas être conservé [728]. C'est ainsi, également, que nous ne voyons personne s'apitoyer sur un nourrisson du fait qu'il ne sait pas parler, ni marcher, ni raisonner, et qu'il vit enfin tant d'années comme inconscient de lui-même [729]. En revanche, si la plupart des hommes naissaient adultes, et seulement un ou deux, nourrissons, alors chacun aurait pitié des nourrissons, parce que l'enfance serait alors considérée non pas comme une chose naturelle et nécessaire, mais comme un vice ou un péché de la nature [730]. Et sur ce mode-là, nous pourrions faire plusieurs autres remarques.

728. Certains commerçants étaient célèbres pour leur bonhomie face aux naufrages, comme le poète et marchand de grains Roemer Visscher (1547-1620), ami personnel de Coornhert. Le 24 décembre 1593, une tempête détruisit pas moins de 44 navires marchands entièrement chargés, ancrés près de Texel, et Visscher perdit dans ce désastre une véritable fortune. Pourtant, au lieu de se plaindre de sa perte, il donna à son premier enfant, une petite fille née juste après la catastrophe, l'invraisemblable nom de *Tesselschade* (littéralement, « perte-de-texel » ou Texel-perdue). Maria Tesselschade Roemers Visscher (1594-1649) devint ensuite l'une des plus grandes poétesses du XVIIe siècle en langue néerlandaise, et fut à son tour considérée comme un exemple de stoïcisme par ses contemporains, par la force de cœur qu'elle montra après avoir perdu, le même jour, son mari et sa fille de neuf ans. « C'est de vous, noble héroïne, que les héros devraient prendre des leçons », écrivit le poète Pieter C. Hooft.

729. Spinoza insiste ici sur le caractère nécessaire et universel de l'état du nourrisson, qui rendrait ridicules les lamentations sur sa faiblesse. En revanche, il sait peut-être que cet état est considéré par certains comme le parangon de la condition humaine – en particulier, par les partisans de la « Réforme supplémentaire » qu'il semble viser dans 4p45c2s (voir note 604). Ainsi, dans le chapitre intitulé « Méditations de la misère de l'enfance », Lewis Bayly interpelle directement un nourrisson, en lui faisant voir sa naissance comme « la malédiction des souffrances pour ta mère, et pour toi l'entrée dans une vie pleine de tourments ! C'est l'immensité de ta misère, puisque tu ne peux prononcer le moindre mot, que tu exprimes (du moins, le mieux que tu peux) par tes larmes amères » (*The Practice of Pietie*, Bayly 1613).

730. Sur l'abondante expérience personnelle de Spinoza avec la famille Van den Spijck, voir note 291.

Proposition 7

Les affects qui naissent de la raison ou qui sont excités par elle sont, compte tenu du temps, plus puissants que ceux qui se rapportent aux choses singulières que nous contemplons comme absentes.



Illustration 26 : Jan Luyken, *Embleem : schipbreuk*, Amsterdam, Christoph Weigel, 1695-1705.

Les naufrages font partie des catastrophes qui ne cessent de bouleverser la vie des familles à Amsterdam, car les marins, les marchands et les voyageurs y sont sans cesse exposés. Voir notes 390, 391, 728.

DÉMONSTRATION

Quand nous contemplons une chose comme absente, cela ne vient pas de l'affect par lequel nous l'imaginons, mais de ce que le corps est affecté d'un autre affect qui exclut l'existence de cette chose (*par la proposition 17, partie 2*) [731]. Voilà pourquoi un affect qui se rapporte à une chose que nous contemplons comme absente n'est pas de nature telle qu'il surpasse les autres actions de l'homme et sa puissance (*voir sur ce point la proposition 6, partie 4*). Au contraire, sa nature est telle qu'il peut être contrarié par les affects qui excluent selon tel ou tel mode l'existence de sa cause extérieure (*par la proposition 9, partie 4*). Or un affect qui naît de la raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses (*voir la définition de la raison dans le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*), que nous contemplons toujours comme présentes (car il n'y a rien qui puisse en exclure l'existence présente) et que nous imaginons toujours selon le même mode (*par la proposition 38, partie 2*). Voilà pourquoi cet affect-là reste toujours le même. Par conséquent, les affects qui lui sont contraires, et qui ne sont pas entretenus par leurs causes extérieures, devront petit à petit s'accommoder à lui, jusqu'à ne plus lui être contraires (*par l'axiome 1*). Et en cela, un affect qui naît de la raison est plus puissant qu'un autre. C. Q. F. D.

NOTES

731. La proposition à démontrer ici concerne les affects ; mais la proposition citée pour la démontrer (2p17) ne peut concerner que les affections (le terme d'affect étant défini seulement dans 3d3). Il est donc possible que, par souci de cohérence, Spinoza ait modifié de manière *rétroactive* la formulation de 2p17 afin de l'adapter au présent passage.

Proposition 8

Plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus il est grand.

Démonstration

Plusieurs causes ensemble peuvent plus que si elles étaient moins nombreuses (*par la proposition 7, partie 3*), et partant de là (*par la proposition 5, partie 4*), plus il y a de causes ensemble qui excitent un affect, plus il est fort. C. Q. F. D.

Scolie

Cette proposition est aussi évidente à partir de l'axiome 2 de cette partie.

Proposition 9

Un affect qui se rapporte à plusieurs causes diverses, que l'esprit contemple en même temps que l'affect lui-même, est moins nuisible, nous en pâtissons moins et nous sommes moins affectés envers chacune des causes, que dans le cas d'un autre affect également grand, qui se rapporte à une seule cause, ou à des causes moins nombreuses.

DÉMONSTRATION

Un affect est mauvais ou nuisible seulement en tant que l'esprit est empêché par lui de pouvoir penser (*par les propositions 26 et 27, partie 4*). Et partant de là, un affect par lequel l'esprit est déterminé à contempler plusieurs objets à la fois est moins nuisible qu'un autre affect, également grand, qui retient l'esprit dans la seule contemplation d'un unique objet ou d'objets moins nombreux, de telle sorte qu'il ne puisse pas penser à d'autres. Ce qui était le premier point [732].

Ensuite, comme l'essence de l'esprit, c'est-à-dire sa puissance (*par la proposition 7, partie 3*), consiste dans la seule pensée (*par la proposition 11, partie 2*), l'esprit pâtit donc moins d'un affect par lequel il est déterminé à contempler plusieurs objets à la fois, que d'un affect aussi grand qui tient l'esprit occupé à la seule contemplation d'un unique objet ou d'objets moins nombreux [733]. Ce qui était le second point.

Enfin, en tant que cet affect se rapporte à plusieurs causes extérieures (*par la proposition 48, partie 3*), il est aussi moins grand pour chacune d'elles. C. Q. F. D.

732. Cette remarque s'inscrit dans l'esprit des « cabinets de curiosités » (voir note 629 et ill. 9, p. 268) qui permettaient de contempler beaucoup de choses en même temps, afin de susciter l'étonnement devant la merveilleuse diversité de la création et de visualiser la « chaîne des êtres » (autre nom de la *scala naturæ*, voir notes 131 et 192), afin de stimuler la pensée associative. La collection la plus célèbre était celle du médecin Frederick Ruysch (1638-1731), qui fut vendue à Pierre le Grand en 1717 et que l'on peut encore voir à la Kunstkamera de Saint-Pétersbourg. Un autre cabinet célèbre était celui de Nicolaes Witsen (1641-1717), fils de Cornelis Witsen (1605-1669), cousin au deuxième degré de Johannes Hudde, qui eut la charge, en tant que bailli, de capturer Adriaan Koerbagh. Enfin, une belle collection avait été rassemblée par Agneta Block (1629-1704), proche amie de Vondel, belle-sœur du théologien collégiant Jacob Linnich (v. 1634-1691), et tante par alliance de deux membres de Nil Volentibus Arduum, Reinier Van Diephout (1641-1686) et Ameldonck Block (v. 1651-1702).

733. Dans cette partie de la démonstration, l'accent n'est pas mis sur le lien causal établi par l'esprit, mais sur le nombre des éléments qu'il associe à un objet, ce qui le préserve de l'imaginer « simplement » et de rester prisonnier de son propre étonnement (voir 5p5, p. 789, et note 727). Spinoza mesure alors la puissance de l'esprit à la variété de ses objets, autrement dit au nombre des éléments qu'il prend en compte dans une situation donnée. C'est un critère très différent de la clarté et de la distinction cartésiennes, déterminations qui peuvent facilement s'appliquer à une idée unique. Par contraste, Spinoza propose ici un critère non pas intensif, mais extensif, où un esprit se révèle d'autant plus libre à l'égard d'un affect qu'il connaît un plus grand nombre de paramètres de sa situation, ce qui renvoit aux collections d'objets réunies par Kerckrinck ou Ruysch (voir note précédente).

Proposition 10

Aussi longtemps que nous ne sommes pas aux prises avec des affects qui sont contraires à notre nature[734], *nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre intelligible.*

Démonstration

Les affects qui sont contraires à notre nature, c'est-à-dire qui sont mauvais (*par la proposition 30, partie 4*), sont mauvais en tant qu'ils empêchent l'esprit de comprendre (*par la proposition 27, partie 4*). Donc, aussi longtemps que nous ne sommes pas aux prises avec des affects qui sont contraires à notre nature, aussi longtemps la puissance par laquelle l'esprit s'efforce de comprendre les choses n'est pas contrariée (*par la proposition 26, partie 4*), et partant, aussi longtemps l'esprit a le pouvoir de former des idées claires et distinctes et de les déduire les unes des autres (*voir le scolie 2 de la proposition 40 et le scolie de la proposition 47, partie 2*) ; et par conséquent (*par la proposition 1*) aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre intelligible. C. Q. F. D.

Scolie

[1] C'est ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du corps qui permet de faire que nous ne soyons pas facilement affectés par des affects mauvais. Car il est besoin d'une plus grande force pour contrarier les affects ordonnés et enchaînés suivant un ordre intelligible, que pour contrarier les affects incertains et vagues (*par la proposition 7*). Donc, le mieux que nous puissions faire, aussi longtemps que nous n'avons pas une parfaite connaissance de nos affects, est de concevoir comment vivre selon la droite raison, autrement dit d'établir des dogmes pratiques précis[735], de les graver dans notre mémoire et de les appliquer continuellement aux choses singulières que l'on rencontre sans cesse dans la vie, de sorte que notre imagination en soit largement affectée et que nous les ayons toujours à l'esprit[736].

[2] Par exemple, parmi ces dogmes pratiques, nous avons posé que la haine doit être vaincue par l'amour ou par la générosité, et non payée d'une haine réciproque (*voir la proposition 46, partie 4, avec son scolie*). Or, pour avoir toujours en tête cet enseignement de la raison quand nous en aurons besoin, il faut tourner souvent ses pensées et ses méditations vers les agressions courantes entre les hommes, et vers les modes et voies qui permettent le mieux de les repousser par la générosité. En effet, par cet acte, nous associerons l'image de l'agression à l'imagination de ce dogme, et il nous sera toujours présent lorsque nous serons agressés (*par la proposition 18, partie 2*). Et si nous avons également à l'esprit la raison de ce qui nous est véritablement utile, ainsi que le bien qui suit d'une amitié mutuelle et d'une commune société, et également le fait que l'acquiescement suprême du cœur naît de la vie selon la droite raison (*par la proposition 52, partie 4*), et que les hommes, comme les autres choses, agissent par nécessité de nature, alors l'agression, autrement dit la haine qui a l'habitude d'en naître, occupera une toute petite partie de l'imagination et sera facilement surmontée. Ou du moins, si la colère qui a l'habitude de naître des agressions les plus graves n'est pas si facilement surmontée, on la surmontera quand même, quoique d'un cœur hésitant, en un espace de temps bien moindre que si nous n'avions pas fait auparavant ces méditations préparatoires, comme cela est évident à partir des propositions 6, 7 et 8 de cette partie.

[3] Pour se défaire de la crainte, il faut en faire autant en pensée avec le courage. Oui, il faut faire l'inventaire des dangers courants dans la vie, les imaginer souvent, avec les moyens les meilleurs pour les éviter et pour les surmonter grâce à son sang-froid et à la force de son cœur [737].

[4] Mais il faut remarquer qu'en ordonnant nos pensées et nos images, on doit porter attention toujours à ce qu'il y a de bon dans chaque chose afin que, par là, nous soyons toujours déterminés à agir par un affect de joie (*par le corollaire de la proposition 63, partie 4, et la proposition 59, partie 3*). Est-ce que quelqu'un, par exemple, voit qu'il poursuit trop la gloire ? À lui de penser comment en user droitement, à quelle fin on doit la chercher, par quels moyens on peut l'acquérir – et pas du tout à ses abus, à sa vanité, à l'inconstance des hommes, ou à toutes ces autres choses auxquelles personne ne pense qu'avec un cœur chagrin. En effet, ces pensées sont celles par lesquelles les ambitieux, plus que les autres, s'attristent le plus lorsqu'ils désespèrent d'accéder à l'honneur qu'ils ambitionnent. Et tandis

qu'ils vomissent leur colère, ils veulent paraître sages. Voilà pourquoi ceux qui désirent le plus la gloire sont ceux qui dénoncent le plus fort ses abus et la vanité du monde. C'est certain ! D'ailleurs, ce trait n'est pas propre aux ambitieux, il est commun à tous ceux dont la fortune est adverse et le cœur impuissant. Car l'avare, même pauvre, parle sans cesse des abus de l'argent et des vices des riches, et par là, il ne fait rien d'autre que s'affliger et montrer aux autres qu'il supporte d'un cœur amer non seulement sa pauvreté, mais même la richesse des autres. C'est encore la même chose avec ceux qui sont mal reçus par leur amante : ils ne pensent à rien d'autre qu'à l'inconstance des femmes, à leur cœur hypocrite et à tous leurs autres vices mille fois rabâchés, qu'ils jettent immédiatement aux oubliettes à l'instant où leur amante les accueille à nouveau [738].

[5] C'est pourquoi celui qui s'étudie à modérer ses affects et ses aspirations en partant uniquement de son amour de la liberté tendra, autant qu'il peut, à connaître les vertus et leurs causes, et à remplir son cœur de la réjouissance qui naît de leur connaissance vraie. Il évitera par-dessus tout de contempler les vices humains, de dénigrer les hommes et de se réjouir d'une fausse espèce de liberté. Et celui qui observera tout cela scrupuleusement (et allons, ce n'est pas si difficile) en s'en faisant un exercice, eh bien, en un court espace de temps, il pourra diriger la plupart de ses actions sous l'empire de la raison.

*

734. L'expression qui désigne des « affects contraires à notre nature » se place à la confluence de deux traditions : d'une part, elle mobilise l'idéal aristotélicien du plein accomplissement par chacun de sa propre nature (Aristote écrit : « c'est l'excellence humaine qui est l'objet de notre recherche », *Éthique à Eudème*, II, 1, 1219b25) ; de l'autre, l'idéal stoïcien d'une vie « en cohérence avec la nature » (selon une expression de Cléanthe que l'on trouve par exemple chez Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII 1, 87, in Bréhier 1962, p. 44). Pourtant, si l'on éclaire le sens de la proposition par sa démonstration, on s'aperçoit que Spinoza ne renvoie ici ni à la nature humaine en général, ni à la nature singulière changeante d'un individu, mais à la nature spécifique de l'esprit humain qui consiste à comprendre. Par conséquent, malgré sa formulation consensuelle, la proposition formule une théorie originale de *l'attention*, qui permet à l'esprit de conformer son imagination à la part de lui qui est l'intellect. On retrouve là un travail que J. Bouwmeester définit comme le travail du poète, qui selon lui doit équilibrer l'art et la nature, comme le voulait Horace, ce qu'il interprète comme un équilibre entre l'imagination et l'intellect. Bouwmeester écrit : « Par nature, nous comprenons uniquement cette capacité et cette constitution exceptionnelles de l'esprit, que l'on retrouve chez tous les excellents poètes, consistant : / I En cette force et cette rapidité d'imagination peu communes, grâce auxquelles ils savent dépeindre les choses de façon très vivante et comme si elles étaient présentes ; outre toutes les ressemblances, contradictions, transformations et qualités de celles-ci, dans la mesure où elles peuvent être comprises par des mots qui sont adéquats pour les dépeindre. / II. En un désir et affection de suivre le cours de l'esprit, que l'on trouve souvent divisé de la première et très nécessaire aptitude » (« Est-ce la nature ou l'art qui fait le poète ? », *Naauwkeurig onderwijs…*, chap. 2, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 32).

735. L'expression de *dogmata vitæ* n'est pas choquante dans le domaine éthique : les préceptes à retenir sont des pièces essentielles des morales antiques dont les écoles sont fondées sur la mémorisation des enseignements des maîtres (sentences de Pythagore, d'Épicure, de Platon…). Dans les *Entretiens*, II, 21, Épictète présente ses propres préceptes comme des « dogmes ». Par ailleurs, Spinoza a également proposé une liste de sept « dogmes de la foi universelle, autrement dit les

fondements visés par l'Écriture universelle » (TTP, XIV, 10). En contexte religieux, l'emploi de ce terme a soulevé l'indignation des chrétiens même les plus libéraux, notamment de Lambert Van Velthuysen (lettre 43, § 25), de Henry Oldenburg (lettre 61, § 1) et de nombreux autres.

736. Selon Spinoza, un ensemble de principes, de maximes ou d'adages peut servir de *recta vivendi ratio* pour compenser les défauts de notre connaissance des affects ; dans un effort pour discipliner l'imagination, ils doivent être mémorisés puis appliqués à diverses situations. Cet impératif de mémorisation renvoie aux formes brèves très prisées au XVIIe siècle, aussi bien parmi les moralistes français (La Rochefoucauld écrit d'ailleurs ironiquement : « Tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement », *Maximes*, 89) que parmi les écrivains baroques espagnols. Le jésuite Baltasar Gracián (1601-1658), auteur d'aphorismes immoraux concernant l'art de réussir dans la société (*Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647), propose même de distinguer l'esprit (*ingenio*), le trait d'esprit (*agudeza*) et la pointe (*concepto*) ; selon cette division, l'esprit est comme la cause efficiente d'un bref acte de pensée dont l'aphorisme est le produit (*Agudeza y arte de ingenio / Art et figures de l'esprit*, 1983). Voir Blanco 1999, p. 234.

737. La méditation anticipée des difficultés de la vie et des réponses adaptées est une technique stoïcienne notamment recommandée par Épictète (*Entretiens*, II, 16, 24) ou par Sénèque, qui écrit : « Dresse pour toi le détail de ces épreuves, et évoque ceux qui les ont méprisées » (*Lettres à Lucilius*, 24, 3, Sénèque 1993, p. 659). Spinoza donne ici trois exemples concernant la haine, la crainte et l'ambition – thèmes communs à la philosophie antique et à la pastorale chrétienne, qui lui permettent d'insister sur l'inutilité de la culpabilité et du dénigrement.

738. Dans ce passage, l'un des rares consacrés aux femmes, Spinoza suggère que les idées misogynes surgissent dans l'esprit des hommes comme l'expression de leurs affects, donc se renversent facilement selon les circonstances.

Proposition 11 [739]

Plus il y a de choses auxquelles se rapporte une image, plus elle est fréquente, autrement dit plus souvent elle s'éveille et occupe plus l'esprit.

Démonstration

En effet, plus il y a de choses auxquelles se rapporte une image, autrement dit un affect [740], plus il y a de causes par lesquelles il peut être excité et entretenu, et ces causes, l'esprit (*par hypothèse*) les contemple toutes à la fois à partir de l'affect lui-même ; et partant, plus l'affect est fréquent, autrement dit plus souvent il s'éveille, et (*par la proposition 8*) plus il occupe l'esprit. C. Q. F. D.

NOTES

739. **Structure.** Dans les propositions 5p11 à 5p20, le texte s'attache à démontrer l'origine et nature de la liberté de l'esprit, présentée d'abord comme le remède suprême aux passions. Pour cela, Spinoza montre comment « l'idée de Dieu » trouve sa place parmi les jeux d'images qui définissent notre quotidien (5p11 à 5p14), puis comment cette idée s'articule à une forme spécifique d'amour (« l'amour intellectuel ») aux propriétés étranges : il n'a pas d'objet (5p15), il n'est pas réciproque (5p17 et 5p19), il n'a pas de contraire (5p18) ni d'opposé (5p20). Voilà pourquoi il constitue un état stable, au point qu'il faut reconnaître en lui la puissance même de l'esprit, autrement dit sa liberté.

740. Cette synonymie entre image et affect est si brusque que certains commentateurs proposent de remplacer *affectus* par *affectio*. Or non seulement toute la proposition est écrite du point de vue de l'affect et exploite cette synonymie (ce qui rend une simple erreur invraisemblable), mais toute la séquence des propositions 5p11 à 5p16 est destinée à associer n'importe quelle image à l'amour de Dieu, c'est-à-dire à un affect précis. En parlant d'affect, Spinoza explicite donc logiquement la passerelle qui va permettre cet arrimage entre nos images (celles de la vie quotidienne) et Dieu (dont l'essence et l'existence ne se conçoivent pas sur le même mode que les choses). Il faut en conclure qu'un affect n'est rien d'autre qu'une affection considérée du point de vue de ce qu'elle affirme de puissance, augmentée ou diminuée. Voir la définition générale des affects, 3DGA, p. 551.

Proposition 12

Il est plus facile d'associer les images des choses aux images qui se rapportent aux choses que nous comprenons clairement et distinctement, qu'aux autres.

DÉMONSTRATION

Les choses que nous comprenons clairement et distinctement ou bien sont des propriétés communes des choses, ou bien elles s'en déduisent (*voir la définition de la raison dans le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*). Et par conséquent, elles sont très souvent excitées en nous (*par la proposition précédente*). Et partant de là, il sera d'autant plus facile de faire que nous contemplions ces choses, plutôt que d'autres, en même temps que d'autres, et par conséquent (*par la proposition 18, partie 2*) qu'elles se joignent plus facilement à elles qu'à d'autres. C. Q. F. D.

Proposition 13

Plus il y a d'autres images auxquelles une image est associée, plus souvent elle prend force.

DÉMONSTRATION

En effet, plus il y a d'autres images auxquelles est associée une image, plus il y a de causes par lesquelles elle peut être excitée (*par la proposition 18, partie 2*). C. Q. F. D.

Proposition 14

L'esprit peut faire que toutes les affections du corps, autrement dit les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu [741].

Démonstration

Il n'y a pas d'affection du corps dont l'esprit ne puisse former un certain concept clair et distinct (*par la proposition 4*) ; et partant de là, il peut faire (*par la proposition 15, partie 1*) que toutes se rapportent à l'idée de Dieu. C. Q. F. D.

NOTES

741. Les trois précédentes propositions semblaient s'orienter vers l'omniprésence d'une image associée à toutes les autres. Mais comme Dieu ne peut pas avoir d'image (voir 2p47s, p. 311), l'image attendue est remplacée par « l'idée ». Du fait de ce virage conceptuel, la démonstration ne fait pas du tout référence aux précédentes propositions, bien que 5p11, 5p12, 5p13 et 5p14 appartiennent toutes à un même mouvement. Le but principal de cette phrase est d'établir la paix dans la vie affective, mais sa formulation a également un avantage théologique : elle permet d'associer l'idée de Dieu à littéralement n'importe quelle image. Cette présence perpétuelle de Dieu dans la pensée est d'un aspect assez consensuel ; mais chez Spinoza, elle implique une totale indifférence aux cérémonies et aux cultes extérieurs, qui n'ont plus de rôle que politique (voir TTP, XIII et XX).

Proposition 15

Celui qui se comprend clairement et distinctement lui-même et ses affects, aime Dieu, et ce, à proportion qu'il se comprend plus lui-même et ses affects.

DÉMONSTRATION

Celui qui se comprend clairement et distinctement lui-même et ses affects se réjouit (*par la proposition 53, partie 3*), et cela s'accompagne de l'idée de Dieu (*par la proposition précédente*) ; et partant (*par la définition 6 des affects*), il aime Dieu, et cela (*par la même raison*) à proportion qu'il se comprend plus lui-même et ses affects. C. Q. F. D.

Proposition 16

Cet amour pour Dieu doit occuper extrêmement l'esprit [742].

Démonstration

En effet, cet amour est associé à toutes les affections du corps (*par la proposition 14*), qui l'entretiennent toutes (*par la proposition 15*) ; et partant (*par la proposition 11*), il doit occuper extrêmement l'esprit. C. Q. F. D.

NOTES

742. Cette phrase ne doit pas suggérer qu'un certain contenu mental attire à lui l'attention de l'esprit. Les mots *mentem maxime occupare* suggèrent au contraire que l'amour de Dieu occupe l'esprit quels que soient ses contenus mentaux, puisque cet amour est associé à toutes les idées qui traversent l'esprit (voir la démonstration). Il faut donc comprendre l'adverbe « extrêmement » non comme une concentration de l'attention, mais comme une omniprésence, en quelque sorte tous azimuts, indifférente aux contenus de conscience.

Proposition 17

Dieu est exempt de passions et n'est affecté d'aucun affect de joie ou de tristesse [743].

Démonstration

Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies (*par la proposition 32, partie 2*), c'est-à-dire adéquates (*par la définition 4, partie 2*) ; et partant (*par la définition générale des affects*), Dieu est exempt de passions.

Ensuite, Dieu ne peut passer ni à une plus grande ni à une moindre perfection (*par le corollaire 2 de la proposition 20, partie 1*) ; et partant de là (*par les définitions 2 et 3 des affects*) il n'est affecté d'aucun affect de joie ni de tristesse. C. Q. F. D.

Corollaire

Dieu, à proprement parler, n'aime personne et n'a personne en haine. Car Dieu n'est affecté d'aucun affect de joie ni de tristesse (*par la proposition précédente*), et par conséquent (*par les définitions 6 et 7 des affects*) il n'aime personne et n'a personne en haine [744].

743. La thèse selon laquelle Dieu est sans passions est parfaitement acceptée par les théologiens de nombreuses confessions, notamment réformées. Les passages des Écritures montrant Dieu pris de colère ou de repentir étaient couramment interprétés comme métaphoriques ou, selon les termes de Calvin, comme une « accommodation » de Dieu aux limites de la compréhension humaine (voir *Institution de la religion chrétienne* 1.17.13, Calvin 1957, p. 218). Mais l'insistance de Spinoza sur le fait que Dieu ne peut être affecté ni de joie ni d'amour est plus problématique. Thomas d'Aquin, par exemple, soutient au contraire qu'il existe une forme de ces affections compatible avec l'immuabilité et l'impassibilité de Dieu (*Summa contra Gentiles*, I 89-91) ; les remarques ultérieures de Spinoza sur l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même et aime tous les hommes (voir 5p35 et 5p36, p. 839) reflètent davantage cette ligne de pensée traditionnelle.

744. Alors que la proposition 5p17 paraît consensuelle, ce corollaire contient l'une des affirmations les plus choquantes de toute l'*Éthique*. Elle est tout à fait cohérente avec les thèses antérieures sur Dieu, qui sapent les idées traditionnelles de « providence » (interprétée comme une nécessité fondée sur les causes efficientes, sans objectif final) et d'« accommodation » (que Spinoza, tout comme Meyer, Bouwmeester et Koerbagh, considère seulement comme l'effet d'un langage imprécis). La conception d'un Dieu sans amour ni haine est beaucoup moins compatible avec la dogmatique chrétienne : elle se heurte aux dogmes de l'incarnation, de la Passion, de la prédestination, du jugement (élection et réprobation). En particulier, ce corollaire froisse sans remède la conception calviniste de la foi, qui repose sur la bienveillance de Dieu ainsi que sur son amour pour l'humanité. En revanche, dans son exégèse d'Isaïe 41, 8 et 48, 14 (dans *Adnei Kesef*), le philosophe averroïste Joseph Ibn Kaspi (v. 1280-1345) avait déjà soutenu qu'il ne fallait pas entendre au sens littéral l'amour de Dieu pour les hommes dont parle la Bible, car selon Ibn Kaspi, c'est l'homme qui éprouve de l'amour pour Dieu, et non l'inverse. Le Dieu qu'il conçoit à partir d'Aristote (voir *Métaphysique*, XII 6-9) n'a rien en commun avec l'image paternelle et régalienne de Dieu diffusée par les images et les métaphores religieuses. Pour Ibn Kaspi, comme pour Spinoza, il est structurellement impossible que Dieu ressente des émotions envers les

hommes : il ne peut ni s'intéresser à leurs destins, ni avoir aucun rapport aux concepts de bien et de mal.

Proposition 18

Personne ne peut avoir Dieu en haine [745].

Démonstration

L'idée de Dieu qui est en nous est adéquate et parfaite (*par les propositions 46 et 47, partie 2*) ; et partant de là, en tant que nous contemplons Dieu, nous agissons (*par la proposition 3, partie 3*) ; et par conséquent, aucune tristesse ne peut s'accompagner de l'idée de Dieu (*par la proposition 59, partie 3*), c'est-à-dire (*par la définition 7 des affects*) que personne ne peut avoir Dieu en haine. C. Q. F. D.

Corollaire

L'amour pour Dieu ne peut pas se changer en haine.

Scolie

On peut néanmoins objecter ceci : est-ce que, du fait que nous comprenons Dieu comme la cause de toutes choses, nous ne contemplons pas, par là même, Dieu comme cause de la tristesse [746] ? Mais voici ma réponse : en tant que nous comprenons les causes de la tristesse, elle cesse d'être une passion (*par la proposition 3*), c'est-à-dire qu'elle cesse d'être tristesse (*par la proposition 59, partie 3*) ; et partant, en tant que nous comprenons que Dieu est cause de la tristesse, nous nous réjouissons.

745. Cette formule complète la thèse selon laquelle nul ne peut nier l'existence de Dieu qu'en vertu d'une confusion verbale (2p47s, p. 311). Elle comporte un enjeu juridique majeur, car les procès en hérésie accusent les blasphémateurs et ceux qui rejettent la divinité du Christ, par exemple, d'insulter Dieu lui-même, ce qui est une manière de le haïr. Cependant, la loi comporte une nuance : l'édit du 19 septembre 1653, utilisé notamment pour condamner Adriaan Koerbagh, vise spécifiquement le « socinianisme ». Sans définir le socinianisme (dont le trait le plus saillant consiste à nier la Sainte Trinité, donc la divinité de Jésus), ce décret interdit d'imprimer ou de vendre des écrits sociniens ou d'en propager les thèses publiquement. Dans ce dernier cas, la sanction prévue pour une première infraction est le bannissement (la période n'est pas précisée), et en cas de récidive, la peine sera arbitrairement décidée. Pour la publication, en cas de première infraction, la librairie sera fermée, l'imprimeur et le libraire seront condamnés à des amendes exorbitantes de respectivement 3 000 et 1 000 florins, et en cas de récidive, imprimeur et libraire seront bannis. L'idée défendue par Spinoza, selon laquelle il est impossible de faire ni même de désirer quoi que ce soit contre Dieu, prive la dureté de ces peines d'une partie de sa justification théologique.

746. Cette question, qui exprime un problème théologique classique, est celle que pose Willem Van Blyenbergh à Spinoza en pleine épidémie de peste (la peste posant de manière lancinante la question : pourquoi « le mal » frappe-t-il les humains ?) : « le concours de Dieu, comme je le comprends d'après votre ouvrage, n'est rien d'autre que l'acte de déterminer une chose au moyen de sa volonté de telle ou telle façon. Il suit donc que Dieu concourt autant, en la déterminant, à une volonté mauvaise en tant qu'elle est mauvaise, qu'à une volonté bonne » (lettre 19, § 6, *Corr.*, p. 130). Comme l'a montré A. Sangiacomo, la réponse de Spinoza montre qu'il ne dispose pas à cette date (1665) d'une théorie cohérente de l'effort (*conatus*), si bien qu'il ne peut pas décrire des variations d'état (voir Sangiacomo 2016b) : ses lettres à Blyenbergh proposent donc des réponses différentes de celles de l'*Éthique*. La notion d'effort et la conception imaginaire des affects ne sont attestées chez Spinoza qu'après la publication du *Léviathan* de Hobbes dans la traduction néerlandaise d'Abraham Van

Berckel en 1667, chez Jan Rieuwertsz. Spinoza dispose désormais des moyens nécessaires pour donner ici sa réponse en trois lignes.

Proposition 19

Qui aime Dieu ne peut pas faire effort pour que Dieu l'aime en retour [747].

Démonstration

Si un homme faisait cet effort, il désirerait donc que Dieu, qu'il aime, ne soit pas Dieu (*par le corollaire de la proposition 17*), et par conséquent il désirerait s'attrister (*par la proposition 19, partie 3*), ce qui est absurde (*par la proposition 28, partie 3*). Donc qui aime Dieu, etc. C. Q. F. D.

747. Cette proposition est aussi choquante que la précédente, car elle semble anéantir le sens et la valeur de tout culte et de toute prière. En réalité, elle détruit seulement la conviction que ces pratiques puissent s'adresser à Dieu comme à un être extérieur, objectif ou transcendant. « Je ne nie pas, précise Spinoza en 1665, que les prières nous soient très utiles. En effet, mon intellect est trop étroit pour déterminer tous les moyens qu'a Dieu de conduire les hommes à l'amour de lui, c'est-à-dire au salut » (lettre 21, § 11, *Corr.*, p. 165.) Néanmoins, le fait de pouvoir se figurer un Dieu émotif est une question centrale pour les réformés. William Ames, par exemple, dans *Medulla theologica*, ouvrage initialement imprimé à Amsterdam en 1623 et fréquemment réimprimé dans les Provinces-Unies et en Angleterre tout au long du XVIIe siècle, soutient que « Dieu tel qu'il est en lui-même ne peut être appréhendé par personne d'autre que lui-même », de sorte que l'humanité ne peut le connaître que « sous le rapport de nos propres concepts (*conceptus nostri rationem*), plutôt que d'après sa nature à lui ». Ainsi, dans l'Écriture et ailleurs, « les choses qui concernent Dieu s'expliquent nécessairement à notre manière », qu'il désigne comme « anthropopathique » (ἀνθρωποπάθεια), c'est-à-dire fondée sur les affects humains (Ames 1656, p. 9-10). Ainsi, alors que Spinoza soutient qu'en imaginant Dieu sujet aux affects, ou bien gouvernant la nature en fonction de l'humanité, notre connaissance de Dieu cède la place à la superstition, Ames et ses partisans considèrent que la capacité d'imaginer Dieu en termes humains joue un rôle fondamental dans l'exercice de la piété et la compréhension de la vérité. Plus modéré dans le TTP lorsqu'il s'agit de la foi (selon sa formule : « peu importe ce que chacun de nous en aura décidé », TTP, XIV, § 11, *Œuvres* III, p. 477), Spinoza rejette clairement ces conceptions lorsqu'il s'agit de la vérité.

Proposition 20

Cet amour pour Dieu ne peut être souillé par aucun affect d'envie ou de jalousie. Au contraire, il est d'autant plus entretenu que nous imaginons un plus grand nombre d'hommes unis à Dieu par le même lien d'amour.

Démonstration

Cet amour pour Dieu est le bien suprême, auquel nous pouvons aspirer sous la dictée de la raison (*par la proposition 28, partie 4*), et il est commun à tous les hommes (*par la proposition 36, partie 4*), et nous désirons que tous en jouissent (*par la proposition 37, partie 4*) ; et partant, il ne peut pas être souillé par un affect d'envie (*par la définition 23 des affects*), ni même par un affect de jalousie (*par la proposition 18, et la définition de la jalousie à voir dans le scolie de la proposition 35, partie 3*). Et au contraire, il doit être d'autant plus entretenu (*par la proposition 31, partie 3*) que nous imaginons plus d'hommes qui en jouissent. C. Q. F. D.

Scolie

[1] Nous pouvons montrer selon le même mode qu'il n'y a aucun affect qui soit directement contraire à cet amour, et par lequel cet amour lui-même puisse être détruit ; et partant, nous pouvons conclure que cet amour pour Dieu est le plus constant de tous les affects et que, en tant qu'il se rapporte au corps, il ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même. Quant à sa nature en tant qu'il se rapporte à l'esprit seul, nous la verrons plus tard.

[2] Voilà, j'ai ainsi réuni tous les remèdes aux affects [748], autrement dit tout ce que l'esprit, considéré en lui seul, peut contre les affects. D'où il ressort que la puissance de l'esprit sur les affects consiste :

1° Dans la connaissance même des affects (*voir le scolie de la proposition 4*) ;

2° En ce que l'esprit sépare les affects de la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément (*voir la proposition 2, avec le même scolie de la proposition 4*) ;

3° Dans le temps, par lequel les affections qui se rapportent aux choses que nous comprenons surpassent celles qui se rapportent aux choses que

nous concevons confusément ou mutilatoirement [749] (*voir la proposition 7*) ;

4° Dans la multitude des causes par lesquelles les affections qui se rapportent aux propriétés communes des choses, ou à Dieu, sont entretenues (*voir les propositions 9 et 11*) ;

5° Enfin dans l'ordre avec lequel l'esprit peut ordonner et enchaîner ses affects entre eux (*voir le scolie de la proposition 10, et aussi les propositions 12, 13 et 14*).

[3] Mais, pour mieux comprendre cette puissance de l'esprit sur les affects, il faut par-dessus tout remarquer que nous appelons grands les affects, quand nous comparons l'affect d'un homme avec l'affect d'un autre et que nous voyons l'un plus que l'autre aux prises avec le même affect, ou bien quand nous comparons les affects d'un seul et même homme entre eux et que nous le trouvons plus affecté ou plus ému par un affect que par un autre. Car la force d'un affect quelconque se définit par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre (*par la proposition 5, partie 4*). Or la puissance de l'esprit se définit par la seule connaissance, et son impuissance ou passion par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire qu'on l'évalue par ce qui fait que les idées sont dites inadéquates. D'où il suit que l'esprit qui pâtit le plus est celui dont des idées inadéquates constituent la plus grande part, de sorte qu'il se signale plus par ce en quoi il pâtit, que par ce en quoi il agit. Et au contraire, l'esprit qui agit le plus est celui dont des idées adéquates constituent la plus grande part, de sorte que, même s'il y a en lui autant d'idées inadéquates que dans le premier, il se distingue pourtant plus par les idées qu'on attribue à la vertu humaine, que par celles qui témoignent de l'impuissance humaine.

[4] Ensuite, il faut remarquer que les chagrins du cœur et les infortunes tirent principalement leur origine d'un trop grand amour pour une chose qui est exposée à beaucoup de variations et que nous ne pouvons jamais détenir. Car on ne s'inquiète ni ne s'angoisse de rien, sinon de ce qu'on aime ; et les agressions, les suspicions, les aversions, etc., ne naissent que de l'amour pour des choses que personne ne peut réellement détenir [750].

[5] C'est pourquoi, avec ces considérations, nous concevons facilement ce que peut la connaissance claire et distincte sur les affects, et principalement ce troisième genre de connaissance, dont le fondement est la connaissance même de Dieu (*à son sujet, voir le scolie de la proposition 47, partie 2*) : c'est que sans supprimer absolument les affects en tant qu'ils sont des passions (*voir la proposition 3 avec le scolie de la proposition 4*),

elle fait au moins qu'ils constituent la moindre partie de l'esprit (*voir la proposition 14*). Ensuite, elle engendre un amour pour une chose immuable et éternelle (*voir la proposition 15*) et dont nous sommes réellement maîtres (*voir la proposition 45, partie 2*) ; et de ce fait, cet amour ne peut être souillé d'aucun des vices qui se trouvent dans l'amour courant ; il peut en revanche devenir toujours de plus en plus grand (*par la proposition 15*), et occuper la plus grande part de l'esprit (*par la proposition 16*), et l'affecter amplement.

[6] Voilà, j'en ai terminé pour tout ce qui concerne cette vie présente [751]. Car ce que j'ai dit au début de ce scolie, à savoir que j'ai rassemblé dans ces quelques propositions tous les remèdes aux affects, chacun pourra le voir facilement en portant attention à ce que nous avons dit dans ce scolie, en même temps qu'aux définitions de l'esprit et de ses affects, et enfin aux propositions 1 et 3 de la troisième partie. Il est donc temps pour moi de passer maintenant à ce qui concerne la durée de l'esprit sans relation au corps.

*

NOTES

748. En parlant de « remède », et non plus de « préceptes » (*præcepta* ou *dictamina*), Spinoza s'inscrit dans une tradition qui considère l'éthique (voire la philosophie tout entière) comme médecine de l'âme ou du cœur. S'appuyant sur Cicéron (*De finibus*, V, 6) et Boèce (*Consolation de la philosophie*) Coornhert écrit par exemple : « tout comme l'art médical est celui de soigner, la sagesse est l'art de vivre bien » (*Éthique*, III, 5, 3, Coornhert 2015, p. 223). Descartes, lui-même placé par Élisabeth, princesse de Bohême, dans une posture de thérapeute, assume clairement ce rôle (voir notamment *Les Passions de l'âme*, art. 211, AT VII, 485 : « un remède général contre les passions »). Chez Spinoza, ce terme implique l'efficacité d'une mécanique des affects qui ne suppose pas d'effort de volonté chez le malade. Cette éthique n'est pourtant pas du même ordre qu'une médecine du corps (De Dijn 2006).

749. Sur cet éloquent barbarisme de Spinoza (*mutilate*), voir note 250.

750. Cette réflexion sur l'inconstance de l'amour est une reprise d'une pièce de Térence : l'esclave Parmenio emploie exactement les mêmes termes (*injuriæ, suspiciones, inimicitiæ*) dans *L'Eunuque* (v. 50-70). Cependant, bien que cette crypto-citation laisse peu de doutes sur le fait que Spinoza songe ici principalement aux relations amoureuses entre humains, l'abstraction de sa formulation permet d'en étendre la portée à l'ensemble des objets éphémères de nos attachements, ce qui favorise le détachement qui assure la constance du sage (selon le titre d'un essai de Sénèque 1993, p. 315-334).

751. Cette expression (*præsentem hanc vitam*) suggère qu'il y aurait une vie différente de l'existence actuelle, de même que les derniers mots du paragraphe suggèrent qu'il y aurait une « durée de l'esprit » (*mentis durationem*) indépendante du corps. Ce vocabulaire anticipe sur le travail de reformulation des problèmes d'eschatologie qui définit les propositions 5p21 à 5p42. Voir note suivante.

Proposition 21 [752]

L'esprit ne peut rien imaginer, ni se souvenir des choses passées, que pour autant que dure le corps [753].

Démonstration

L'esprit n'exprime l'existence actuelle de son corps, et il ne conçoit également les affections du corps comme actuelles, que pour autant que dure le corps (*par le corollaire de la proposition 8, partie 2*) ; et par conséquent, il ne conçoit aucun corps comme existant en acte que pour autant que dure son corps (*par la proposition 26, partie 2*) ; et par suite, il ne peut rien imaginer (*voir la définition de l'imagination dans le scolie de la proposition 17, partie 2*) et il ne peut se souvenir d'aucune chose passée, que pour autant que dure le corps (*voir la définition de la mémoire dans le scolie de la proposition 18, partie 2*). C. Q. F. D.

752. **Structure.** Comme l'exposé des méthodes d'émancipation des affects est achevé, ici commence une série de variations sur des thèmes théologiques dans lesquels Spinoza va délicatement couler des conceptions rationalistes. Ces morceaux de bravoure s'autorisent plusieurs étrangetés de langage, où il est indispensable de distinguer soigneusement les termes imposés par les questions d'avec les formulations qui permettent les réponses. Dans les propositions 5p21 à 5p23, le premier problème est le suivant : y a-t-il une vie éternelle ? La réponse est oui, car l'éternité se déduit de la nature de l'esprit. Pendant tout ce passage, le texte fait comme si l'esprit durait *après* le corps, ce qui est une manière de parler tout à fait incorrecte, comme il sera démontré plus loin (5p39s, p. 849).

753. Tout comme chez Aristote, la mémoire et l'imagination meurent avec le corps. Averroès est explicite sur ce point : « Après la mort, nous ne préférons plus, nous ne haïssons plus, nous ne distinguons plus » (*Grand commentaire au De anima*, I 4, 408b25-31, Averroès 1953, p. 90), quoique l'activité de penser profondément impersonnelle ne s'interrompe jamais, puisqu'elle se rapporte à ce qu'Averroès appelle « l'intellect agent » (voir Aristote, *De anima*, III 5). Malgré leurs fortes différences ontologiques, la noétique de Spinoza s'inscrit clairement dans cette tradition aristotélicienne judéo-musulmane d'ascendance médiévale, avec laquelle elle partage au moins les traits suivants : l'unicité de l'intellect, qui ne se divise pas réellement en substances pensantes ; l'identité de l'intellect avec son objet, car dans l'intellection, l'agent, son acte et ce qu'il pense sont un ; l'union à Dieu et l'état de bonheur intellectuel ou de félicité qui s'ensuit ; l'éternité et l'impersonnalité des vérités rationnelles ; l'immortalité de la pensée, qui tient pourtant compte de la mortalité des âmes ou esprits individuels (voir Mignini 2007 et 2016). Méconnaître l'importance de ces traditions, c'est risquer de ne pas comprendre une grande partie des conceptions philosophiques développées ici et dans la suite, notamment l'affirmation selon laquelle une partie de l'esprit est éternelle (5p23, p. 819).

Proposition 22

Pourtant, iI y a nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel et tel corps humain avec une sorte d'éternité [754].

Démonstration

Dieu est la cause non seulement de l'existence, mais aussi de l'essence de tel et tel corps humain (*par la proposition 25, partie 1*), laquelle doit de ce fait nécessairement se concevoir par l'essence même de Dieu (*par l'axiome 4, partie 1*), et cela, avec une certaine nécessité éternelle (*par la proposition 16, partie 1*) ; et bien sûr, ce concept doit nécessairement se trouver en Dieu (*par la proposition 3, partie 2*). C. Q. F. D.

754. Au moment de formuler l'éternité de l'esprit, Spinoza choisit de prendre appui sur l'essence du corps. Contrairement aux modèles atomistes, pour qui le corps singulier n'est qu'un assemblage qui se défait avec la mort, tandis que seuls les corps élémentaires insécables existent indéfiniment après leur « éparpillement » (*disjectus*) (voir Lucrèce, *De natura rerum*, III, v. 928), le texte postule la nature éternelle de « l'essence de tel ou tel corps ». Spinoza affirme donc clairement l'éternité des singuliers ; mais évidemment pas des corps eux-mêmes : l'argument pivote grâce au concept d'essence, par lequel on considère moins l'existence de l'individu dans le temps que dans son rapport à la nature infinie de Dieu. En tant que pures entités métaphysiques, les essences ne sont ni des corps, ni des idées, elles ne sont pas engendrées et ne peuvent pas disparaître (voir 1p25s et 2p8s, p. 125 et 197), ce qui ne veut pas dire qu'elles soient « fixes », comme Spinoza l'affirmait dans ses jeunes années (voir TIE, [154], *Œuvres* I, p. 127), car la notion de « production éternelle » annule cette fixité (voir note 71). L'essence d'un corps individuel est donc éternelle au sens où elle révèle ici et maintenant la nécessité de son existence (voir la démonstration). Pour la synonymie entre éternité et nécessité, voir note 266.

Proposition 23

L'esprit humain ne peut pas être détruit absolument avec le corps, mais il en subsiste [755] *quelque chose qui est éternel.*

Démonstration

Il y a nécessairement en Dieu un concept ou idée qui exprime l'essence du corps humain (*par la proposition précédente*), et de ce fait, cela est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'esprit humain (*par la proposition 13, partie 2*). Mais nous n'attribuons à l'esprit humain aucune durée qui puisse se définir par le temps, sinon en tant qu'il exprime l'existence actuelle du corps, laquelle s'explique par la durée et peut être définie par le temps ; c'est-à-dire que nous ne lui attribuons la durée que pour autant que dure le corps (*par le corollaire de la proposition 8, partie 2*). Et comme ce qui se conçoit avec une certaine nécessité éternelle par l'essence même de Dieu n'en est pas moins quelque chose (*par la proposition précédente*), ce quelque chose appartenant à l'essence de l'esprit sera nécessairement éternel. C. Q. F. D.

Scolie

Nous l'avons dit, cette idée qui exprime l'essence du corps avec une sorte d'éternité est un mode de penser précis qui appartient à l'essence de l'esprit et qui est nécessairement éternel.

Pourtant, il ne peut pas se faire que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisqu'il est impossible d'en trouver aucune trace dans le corps [756], et que l'éternité ne peut se définir par aucun temps, ni avoir aucune relation au temps.

Et néanmoins, nous sentons et faisons l'expérience que nous sommes éternels [757]. Car les choses qu'il conçoit en les comprenant, l'esprit les sent tout aussi bien que celles qu'il a en mémoire. En effet, les yeux de l'esprit, par lesquels il voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes [758]. C'est pourquoi, même si nous ne nous souvenons pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons pourtant que notre esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du corps avec une sorte d'éternité, est éternel, et que

cette existence de l'esprit ne peut pas se définir par le temps ou s'expliquer par la durée. On ne peut donc dire que notre esprit dure, et que son existence peut se définir par un temps précis, qu'en tant qu'il enveloppe l'existence actuelle du corps. Et c'est en cela seulement qu'il a la puissance de déterminer par le temps l'existence des choses et de les concevoir du point de vue de la durée.

*

NOTES

755. Le terme « *subsistere* » doit être interprété comme une partie de l'énoncé du problème concernant la vie éternelle, non comme un terme accepté par Spinoza. En effet, il est démontré plus bas que l'esprit ne dure que tant que dure le corps (5p23s), de sorte que la notion de durée de l'esprit après le corps n'a pas d'autre fonction que de formuler la question de la vie éternelle telle qu'elle est généralement abordée (à savoir, comme une vie *après* la mort). À plusieurs reprises dans l'*Éthique* et ailleurs, Spinoza insiste sur le fait que l'éternité ne peut pas être située par rapport au temps ou à la durée – ni comme sa continuation indéfinie (2d5), ni comme une dimension antérieure au temps (1p33s2), ni comme une étape ultérieure (contrairement à la formulation de 5p23, corrigée par 5p23s). Sur l'usage complexe de ce vocabulaire eschatologique, voir note 752, et ci-dessous 5p31s et 5p33s, p. 833 et 837, deux passages où Spinoza indique explicitement que certaines propositions recourent à la fiction.

756. En affirmant que l'homme ne se souvient pas d'avoir vécu avant le corps, Spinoza résume un développement que Lucrèce oppose aux partisans de la migration des âmes (pythagoriciens, platoniciens…). Lucrèce écrit : « si l'âme est immortelle, et qu'elle s'insinue dans le corps au moment de la naissance, pourquoi de notre vie passée n'avons-nous aucun souvenir ? Pourquoi ne conservons-nous aucune trace (*vestigia*) de nos anciennes actions ? » (*De natura rerum*, III v. 670-673 ; voir Proietti 2010, p. 113). Cependant, Spinoza complète et atténue la conception de la mortalité sans reste défendue par Lucrèce par une conception qui doit beaucoup à un passage célèbre et énigmatique d'Aristote : « C'est lorsque [l'intellect] a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel. Mais nous ne nous en souvenons pas, car ce principe est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible » (*De anima*, III 5, 430a22-25).

757. Spinoza a déjà souvent souligné l'expérience que nous faisons lorsque nous percevons la nécessité, par exemple lorsque nous effectuons des opérations mathématiques qui n'enveloppent aucun temps, lorsque nous concevons la substance abstraction faite de toute durée, ou lorsque nous enchaînons des concepts purement rationnels sans rapport avec aucune coordonnée temporelle. Voir note 266.

758. Cette phrase interprète une expression platonicienne, que Spinoza peut avoir trouvée, par exemple, chez Léon l'Hébreu (« les yeux clairs et spirituels dedans notre âme », in *Dialogues d'amour*, III, 104, Léon l'Hébreu 2006, p. 306) pour lui donner un sens strictement rationnel. Chez Léon, cette métaphore visuelle rend compte de notre sensibilité à la beauté immatérielle des choses, qui nous détermine à les aimer. Spinoza remplace la beauté par l'enchaînement clair et distinct, mais la référence à Léon infléchit au passage sa propre conception active de l'intellect (voir 2d1, p. 181) pour dépasser l'alternative entre sujet et objet, actif et passif.

Proposition 24 [759]

Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu.

Démonstration

C'est évident à partir du corollaire de la proposition 25 de la première partie.

NOTES

759. **Structure.** Ayant répondu à la question de la vie éternelle, Spinoza aborde un deuxième problème théologique : existe-t-il une ou des formes d'union à Dieu ? La question est immédiatement reformulée en termes de « connaissance », et reçoit une réponse positive, car cette connaissance est associée à l'acquiescement suprême (5p27) et à l'éternité (5p31). Ainsi, les propositions 5p24 à 5p31 redéfinissent dans les termes d'une « science intuitive » la « vision béatifique » des théologiens, tandis que « l'éternité » métaphysique se substitue à la vie après la mort.

Proposition 25

Le suprême effort de l'esprit et sa suprême vertu est 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 vers la connaissance adéquate de l'essence des choses [760] (*voir sa définition dans le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*) ; et plus nous comprenons les choses selon ce mode, plus nous comprenons Dieu (*par la proposition précédente*). Et par suite, la suprême vertu de l'esprit (*par la proposition 28, partie 4*), c'est-à-dire la puissance ou nature de l'esprit (*par la définition 8, partie 4*), autrement dit son suprême effort (*par la proposition 7, partie 3*) est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance. C. Q. F. D.

NOTES

760. Après l'avoir brièvement définie dans 2p40s2, p. 293, Spinoza n'explicite pas ce qu'il entend par « intuition ». À partir d'ici, il entre en dialogue avec ce que la théologie chrétienne nomme la « vision intuitive » de Dieu. Bien sûr, un face-à-face avec Dieu est exclu par l'orthodoxie juive, Dieu étant conçu comme invisible (I Tim. 1, 17 et 6, 16). Pourtant, Jésus en fait la promesse dans le sermon sur la montagne : « bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5, 8). Sur ces fondements, la « vision intuitive », parfois dite « béatifique » par l'effet qu'elle produit (la béatitude), est présentée dans la théologie chrétienne soit comme appartenant en propre aux personnes de la Trinité (Joa. 6, 46 ; Mt. 11, 27 ; I Cor. 2, 11) soit comme une « grâce » accordée à certaines créatures (I Jean 3, 1-2 ; Rom. 6, 23). Spinoza opère de profonds changements sur cette « vision intuitive ». Pour commencer, il renverse un passage de saint Paul : « Les perfections invisibles [de Dieu], sa puissance éternelle et sa divinité, se regardent par l'intellection des créatures du monde qui sont faites par elles » (Rom. 1, 20). La définition de l'intuition par Spinoza reprend les termes de ce verset et les renverse : au lieu d'aller des choses naturelles vers Dieu, elle procède de l'essence de Dieu vers les choses de la nature. Cette inversion a pour effet de remplacer l'objet de la vision : il ne s'agit plus de deviner Dieu à travers la nature, mais de reconnaître la nature comme le visage de Dieu ou, pour parler plus proprement, de reconnaître dans l'essence de telle ou telle chose singulière l'aspect variable et changeant de l'être nécessaire, infini, etc. Ainsi, bien que ce genre de connaissance soit appelé « intuition », la phrase qui reprend sa définition ne laisse aucun doute sur sa nature : il ne s'agit ni d'un éclair, ni d'une vision, mais d'un processus (Spinoza emploie le verbe *procedere*) qui consiste dans la mise en rapport entre des conceptions métaphysiques précises et des choses quelconques. En ce sens, Spinoza veut transformer la conception mystique de l'intuition comme « vision » en une « science intuitive ». Le terme désigne donc une modalité de penser qui fait percevoir la dimension « religieuse », autrement dit *reliante*, de nos idées adéquates, en tant qu'elles révèlent à l'esprit le rapport des choses avec la nécessité, l'éternité, etc., autrement dit avec Dieu, dont il perçoit l'essence aussi bien en elles qu'en lui-même (2p47 et 4p28). Pour expliciter cette expérience, Spinoza aurait pu s'appuyer sur les énoncés de 5p11 à 5p14, car ces propositions

fondent l'amour de Dieu sur notre rapport à nos images et à nos affections, autrement dit à notre quotidien. Mais à présent, il s'agit de fonder notre union à Dieu sur notre rapport à nos connaissances, ou plutôt à l'acte de comprendre.

Proposition 26

Plus l'esprit est apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus il désire comprendre les choses par ce même genre de connaissance.

Démonstration

C'est évident. Car en tant que nous concevons que l'esprit est apte à comprendre les choses par ce genre de connaissance, nous le concevons comme déterminé à comprendre les choses par ce même genre de connaissance, et par conséquent (*par la définition 1 des affects*) plus l'esprit y est apte, plus il le désire. C. Q. F. D.

Proposition 27

De ce troisième genre de connaissance naît l'acquiescement d'esprit suprême entre tous.

DÉMONSTRATION

La suprême vertu de l'esprit est de connaître Dieu (*par la proposition 28, partie 4*), autrement dit de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance (*par la proposition 25*) ; et bien sûr, cette vertu est d'autant plus grande que l'esprit connaît plus les choses par ce genre de connaissance (*par la proposition 24*) ; et partant de là, celui qui connaît les choses par ce genre de connaissance passe à la suprême perfection humaine [761], et par conséquent est affecté de la joie suprême (*par la définition 2 des affects*), et cela s'accompagne de l'idée de lui-même et de sa propre vertu (*par la proposition 43, partie 2*) ; et par suite (*par la définition 25 des affects*) il naît de ce genre de connaissance l'acquiescement suprême entre tous [762]. C. Q. F. D.

NOTES

761. Après avoir classé les « espèces de perfection » (voir note 341), Maïmonide écrit du quatrième type de perfection, celle qui est intellectuelle : « La quatrième espèce est la vraie perfection humaine ; elle consiste en l'acquisition des vertus rationnelles – je me réfère à la conception des intelligibles, qui enseignent les vraies opinions concernant les choses divines. C'est en réalité la fin ultime ; elle est ce qui donne la vraie perfection individuelle, une perfection qui n'appartient qu'à l'individu ; et cela lui donne une perdurance permanente ; à travers elle, l'homme est homme » (*Guide*, III, 54).

762. Cette proposition 5p27 et sa démonstration opèrent la bascule entre la notion de « vision intuitive » à celle de « vision béatifique » (expressions synonymes dans la théologie chrétienne) d'autant plus facilement que la notion de plaisir intellectuel accompagnant la connaissance est enracinée dans de nombreuses traditions philosophiques, notamment chez Aristote (voir *Métaphysique* I 1 980a20-25 et XII 7 1072b15-18). Spinoza peut aussi s'appuyer sur la philosophie juive, car dans son *Supercommentaire sur l'épitomé du De anima d'Averroès*, Gersonide parle de degrés de perfection humaine, de bonheur et de plaisir d'une manière similaire : « Par conséquent, plus le nombre d'intelligibles acquis est grand, plus grandes l'union et la joie qu'on atteint. Et lorsque tous les intelligibles qui sont dans l'âme de l'intellect agent adviennent à un individu, il atteint la félicité, la joie et le bonheur ultimes. À cet égard, certains hommes sont supérieurs à d'autres ; car proportionnellement à leur plus grande perception de l'ordre dans l'âme de l'intellect agent, ils s'y unissent à un plus haut degré, et leur félicité, joie et bonheur sont plus grands. Ainsi notre bonheur est intense quand nous pensons à ces intelligibles, car ils sont toute notre félicité » (Gersonides 1981, p. 160-161 ; cité dans Klein 2014, p. 192).

Proposition 28

L'effort ou désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut pas naître du premier genre de connaissance, mais il le peut, bien sûr, du deuxième [763].

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 chose qui se conçoit par soi ; c'est-à-dire que les idées qui sont claires et distinctes en nous, autrement dit qui se rapportent au troisième genre de connaissance (*voir le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*), ne peuvent pas suivre d'idées mutilées et confuses, qui se rapportent au premier genre de connaissance (*par le même scolie*), mais d'idées adéquates, autrement dit du deuxième et du troisième genre de connaissance (*par le même scolie*). Et par suite (*par la définition 1 des affects*), le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut pas naître du premier, mais bien du deuxième [764]. C. Q. F. D.

763. L'enjeu de cette proposition et de sa démonstration, d'apparence assez neutre et technique, est de mettre hors jeu l'ensemble des procédés recourant à l'imagination, notamment la prophétie. En effet, Spinoza écrit ailleurs : « il n'est donc pas nécessaire pour prophétiser d'avoir un esprit plus parfait, mais seulement une imagination plus vive » (TTP, I, § 20, *Œuvres* III, p. 95). Ainsi, dans cette proposition, Spinoza utilise un vocabulaire technique pour soutenir une thèse explosive, selon laquelle ni les récits, ni les images, ni les prophéties, ni les musiques n'aident ni n'encouragent l'esprit à connaître Dieu intuitivement. Pourtant, même les amis de Spinoza qui admettent que les textes sacrés ne sont qu'une sorte de littérature affirment aussi que les romans, les fables, le théâtre aident les humains à se comprendre, donc à comprendre Dieu. Mais il faut tenir compte du fait que Spinoza pense ici exclusivement à la « vision intuitive », ce qui lui fait adopter une posture littéralement iconoclaste, laquelle garde peut-être trace des attaques des milieux juifs contre « l'idolâtrie » chrétienne. À ce propos, le rabbin Saül Levi Morteira écrit : « les bonnes images sont les œuvres de Dieu, que nous avons constamment sous les yeux. Elles donnent des manifestations claires de son immense puissance. […] [Les hommes] n'ont pas à commettre d'erreurs ou tromperies aussi damnées que l'idolâtrie ! » (*Arguments contre la religion chrétienne à Amsterdam*, fol. 13v°, Morteira 2017, p. 98). Spinoza transforme cet argument en incluant, dans son classement abstrait, l'idolâtrie des textes (religions du Livre) et des choses naturelles (paganisme, athéisme).

764. Cette démonstration, dont la première phrase indique le formalisme (elle est « évidente » seulement du fait des définitions), ne semble pas tenir compte du fait que toute idée inadéquate contient aussi quelque chose de positif (2p33, p. 271), par où elle peut s'amender et devenir adéquate (5p4 et 5p4s, p. 783-785). L'enjeu polémique explique peut-être cette faiblesse démonstrative (voir note précédente).

Proposition 29

Tout ce que l'esprit comprend avec une sorte d'éternité, il le comprend, non du fait qu'il conçoit l'existence actuelle présente du corps, mais du fait qu'il conçoit l'essence du corps avec une sorte d'éternité [765].

Démonstration

En tant que l'esprit conçoit l'existence présente de son corps, il conçoit la durée, qui peut se déterminer par le temps, et c'est seulement en cela qu'il a la puissance de concevoir les choses en relation avec le temps (*par la proposition 21 de cette partie et la proposition 26, partie 2*). Or l'éternité ne peut pas s'expliquer par la durée (*par la définition 8, partie 1, et son explication*). Donc l'esprit, en cela, n'a pas le pouvoir de concevoir les choses avec une sorte d'éternité.

En revanche, comme il est de la nature de la raison de concevoir les choses avec une sorte d'éternité (*par le corollaire 2 de la proposition 44, partie 2*), et qu'il appartient aussi à la nature de l'esprit de concevoir l'essence du corps avec une sorte d'éternité (*par la proposition 23*), et qu'à part ces deux choses, rien d'autre n'appartient à l'essence de l'esprit (*par la proposition 13, partie 2*), cette puissance de concevoir les choses avec une sorte d'éternité n'appartient donc à l'esprit qu'en tant qu'il conçoit l'essence du corps avec une sorte d'éternité. C. Q. F. D.

Scolie

Il y a deux modes par lesquels nous concevons les choses comme actuelles : soit nous les concevons en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant que, contenues en Dieu, elles suivent de la nécessité de la nature divine [766]. Or, celles qui sont conçues comme vraies ou réelles selon ce deuxième mode, nous les concevons avec une sorte d'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, comme nous l'avons montré par la proposition 45 de la partie 2, dont on verra aussi le scolie.

NOTES

765. Cette proposition divise l'imagination et l'intellect comme les deux faces d'une même pièce (l'esprit). Spinoza affirme régulièrement que cette distinction est la plus importante de toute la philosophie (voir par ex. lettre 38, § 3, *Corr.*, p. 229). On voit qu'ici elle permet d'identifier notre existence éternelle comme coextensive à notre existence sous la durée, en tant qu'elle exprime la nécessité de la « production éternelle » (voir note 71).

766. Cette distinction entre deux concepts d'actualité ressemble à la manière dont Gersonide décrit l'existence des intelligibles, c'est-à-dire des natures universelles des choses. En effet, selon lui, les intelligibles, dans la mesure où ils s'unissent à la matière, sont « sujets à dissolution », ce qui signifie éphémères, bien que par ailleurs, « dans la mesure où ils dépendent de l'ordre dans l'âme de l'intellect agent – et c'est sous cet aspect que nous avons formé un jugement infini –, ils sont nécessairement éternels » (*Supercommentaire sur l'épitomé d'Averroès du De anima*, Gersonides 1981, p. 161). Pour les deux philosophes, l'existence temporelle et l'existence éternelle sont distinguées sans être séparées de manière dualiste : elles sont une seule et même chose qui peut être considérée soit comme existant dans un temps et un lieu, soit comme existant éternellement. Voir Klein 2014.

Proposition 30

Notre esprit, en tant qu'il se connaît lui-même et le corps avec une sorte d'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, il sait qu'il est en Dieu et se conçoit par Dieu [767].

Démonstration

L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant que celle-ci enveloppe l'existence nécessaire (*par la définition 8, partie 1*). Donc concevoir les choses avec une sorte d'éternité, c'est concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent par l'essence de Dieu comme des êtres réels, autrement dit en tant que, par l'essence de Dieu, elles enveloppent l'existence. Et partant de là, notre esprit, dans la mesure où il se conçoit lui-même et le corps avec une sorte d'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et il sait, etc. C. Q. F. D.

767. Cette proposition s'inscrit dans le mouvement de redéfinition de la « vision béatifique » chrétienne en une connaissance de soi infinie, dont l'objet est notre propre éternité (2p29) et notre propre fécondité (5p31), reconnues à partir de la conscience par l'esprit de sa propre nature divine (5p30). Voir aussi note 224.

Proposition 31

Le troisième genre de connaissance dépend de l'esprit comme de sa cause formelle, en tant que l'esprit est lui-même éternel [768].

Démonstration

L'esprit ne conçoit rien avec une sorte d'éternité, sinon en tant qu'il conçoit l'essence de son corps avec une sorte d'éternité (*par la proposition 29*), c'est-à-dire sinon en tant qu'il est lui-même éternel (*par les propositions 21 et 23*). Et partant de là, en tant qu'il est éternel, il a la connaissance de Dieu (*par la proposition précédente*), laquelle connaissance, bien sûr, est nécessairement adéquate (*par la proposition 46, partie 2*). Et par suite, l'esprit, en tant qu'il est éternel, est apte à connaître tout ce qui peut suivre de cette connaissance qu'il a de Dieu (*par la proposition 40, partie 2*), c'est-à-dire à connaître les choses par le troisième genre de connaissance (*voir sa définition dans le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*), dont l'esprit (*par la définition 1, partie 3*), en tant qu'il est éternel, est de ce fait la cause adéquate ou formelle. C. Q. F. D.

Scolie

Donc plus chacun est pourvu de ce genre de connaissance, plus il est conscient de lui-même et de Dieu, c'est-à-dire plus il est parfait et heureux ; ce qu'on verra encore plus clairement par ce qui suit. Mais c'est ici qu'il faut remarquer que, même si nous sommes désormais certains que l'esprit est éternel en tant qu'il conçoit les choses avec une sorte d'éternité [769], nous allons pourtant le considérer, pour expliquer plus facilement et faire mieux comprendre ce que nous voulons montrer, comme si c'était maintenant qu'il commençait à être, et comme s'il commençait maintenant à comprendre les choses avec une sorte d'éternité, comme nous l'avons fait jusqu'ici. D'ailleurs, nous pouvons le faire sans risquer le moins du monde de nous tromper, à condition de faire attention à ne rien conclure que de prémisses pleinement perçues.

*

768. L'apparition de l'expression « cause formelle » ici et dans la démonstration est très surprenante. En effet, selon la doctrine des quatre causes d'Aristote (voir note 70), la cause formelle est le principe d'organisation interne qui fait d'une chose ce qu'elle est ; par exemple, la forme d'une statue est sa figure ; et la forme d'un être vivant est son âme. Pourtant, Spinoza affiche à plusieurs reprises son mépris pour l'usage par les scolastiques des « formes substantielles » (voir lettres 13 et 56, *Corr.*, p. 107 et 313). Il est donc plus vraisemblable qu'il utilise l'expression « cause formelle » comme une manière elliptique de parler d'une cause *efficiente* qui contient *formellement* toute la réalité ou la perfection trouvée dans l'effet : il s'appuie alors clairement sur le quatrième axiome causal de Descartes à la fin des deuxièmes Réponses (AT VII 165), que Spinoza lui-même cite et commente de la manière suivante : « Tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans une chose, se trouve formellement [...] dans sa cause première et adéquate. J'entends [...] par formellement qu'il la contient avec une perfection égale », PPC Ia8, *Œuvres* I-2, p. 252). Voir Zylstra 2022, mais cf. Hübner 2015.

769. Cette phrase marque l'étape finale du mouvement qui précède. Complétant « l'expérience » que nous avons de l'éternité (5p23s, p. 821), les propositions 5p24 à 5p31 ont mis au jour une connaissance « certaine », en montrant que « l'intuition » n'était pas une « vision intuitive » de Dieu, mais une « science intuitive » par laquelle l'esprit humain, en comprenant les choses, se connaît lui-même comme éternel.

Proposition 32[770]

Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance, nous y prenons plaisir, et bien sûr cela s'accompagne de l'idée de Dieu comme cause[771].

Démonstration

De ce genre de connaissance naît l'acquiescement d'esprit suprême entre tous, c'est-à-dire la joie la plus grande (*par la définition 25 des affects*), et cela s'accompagne de l'idée de soi-même (*par la proposition 27*), et par conséquent (*par la proposition 30*) aussi de l'idée de Dieu comme cause. C. Q. F. D.

Corollaire

Du troisième genre de connaissance naît nécessairement un amour intellectuel de Dieu[772]. Car de ce genre de connaissance naît une joie qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire l'amour de Dieu (*par la définition 6 des affects*), non en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel (*par la proposition 29*) ; et c'est ce que j'appelle l'amour intellectuel de Dieu.

NOTES

770. **Structure.** Troisième question théologique : qu'est-ce que le salut ? Pour y répondre, les propositions 5p32 à 5p36s déduisent du concept d'« amour intellectuel » défini précédemment (5p15, 5p16, 5p20) d'intéressantes propriétés : plaisir (5p32), éternité (5p33), immunité (5p34 et 5p37) et même une forme originale de réciprocité avec Dieu (5p34 à 5p36s).

771. En étudiant les propriétés de l'amour de Dieu et de l'amour envers Dieu, les propositions 5p32 à 5p37 s'inscrivent dans une tradition judéo-musulmane d'une métaphysique de l'amour, qui relie Maïmonide (*Guide*, III, 51), Gersonide, Crescas et Léon l'Hébreu. Pour des références précises à leurs textes, voir Vajda 1957, et surtout Harvey 1998, p. 98-133, ainsi que les notes ci-dessous.

772. L'expression « amour intellectuel de Dieu » révèle l'importance pour Spinoza de Maïmonide (Harvey 2014), et en particulier d'un chapitre dont les sources remontent à al-Fārābī et Avicenne : « Il est donc clair qu'après avoir acquis la connaissance de Dieu, on doit avoir pour but de se consacrer à lui et occuper constamment la pensée et l'intelligence de l'amour qu'on lui doit » (*Guide*, III, 51). La formulation « amour intellectuel » doit sans doute quelque chose à Léon l'Hébreu, qui l'emploie à plusieurs reprises. Léon écrit notamment : « [les formes] sensibles aiment d'un amour sensuel la forme intellectuelle ; laquelle, avec l'amour intellectuel, s'élève d'un acte d'intellection d'un intelligible moins beau à un autre plus beau, jusqu'à l'acte intellectuel ultime du divin intelligible suprême, avec l'amour ultime de sa suprême beauté : par là, le cercle amoureux se réintègre dans le bien suprême, le bien-aimé ultime, qui fut l'amant premier, le père créateur » (*Dialoghi d'amore*, Leone Ebreo 2008, p. 355). Outre l'ascension décrite par Platon dans *Le Banquet* (210c), la longue tradition de sources peut remonter à la forme particulière d'amour intellectuel de Dieu décrite par Aristote, qui montre le premier moteur, cause ultime du mouvement de l'univers entier, déplaçant les sphères célestes comme un « objet d'amour » (*Métaphysique*, XII 7, 1072b1-4).

Proposition 33

L'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel.



Illustration 27 : Theodor Matham, « Portrait de Dirck Volckertszon Coornhert dans un cadre allégorique », 1647-1650.

Ce portrait de Coornhert, dont l'*Éthique* est l'une des références de Spinoza, souligne que le propos d'une éthique est de rendre le « cœur », représenté ici sous la forme d'une lampe à huile, à la fois ardent (flamme), lucide (œil) et fécond (épis de maïs). En bas, les armoiries de la ville

d'Amsterdam et une balance équilibrée de part et d'autre par trois poids. Sur la notion centrale d'*animus*, voir intro. p. 19 et suiv.

Démonstration

En effet, le troisième genre de connaissance (*par la proposition 31 de cette partie et l'axiome 3, partie 1*) est éternel ; et partant de là (*par le même axiome, partie 1*), l'amour qui en naît est aussi, nécessairement, éternel. C. Q. F. D.

Scolie

Bien que cet amour pour Dieu n'ait pas eu de début (*par la proposition précédente*), il n'en a pas moins toutes les perfections de l'amour, tout à fait comme s'il était né, comme nous l'avons feint dans le corollaire de la proposition précédente. D'ailleurs, cela ne fait ici aucune différence, sinon que l'esprit possède de toute éternité les perfections qu'il acquérait d'après notre fiction ci-dessus, et cela s'accompagne de l'idée de Dieu en tant que leur cause éternelle. Et si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la béatitude doit consister, à coup sûr, en ce que l'esprit est doué de la perfection même.

Proposition 34

Ce n'est que pour autant que dure le corps que l'esprit est exposé aux affects qui se rapportent à des passions.

Démonstration

Une imagination est une idée par laquelle l'esprit contemple une chose comme présente (*voir sa définition dans le scolie de la proposition 17, partie 2*), et qui cependant indique la constitution présente du corps humain plus que la nature de la chose extérieure (*par le corollaire 2 de la proposition 16, partie 2*). Un affect est donc une imagination en tant qu'elle indique la constitution présente du corps (*par la définition générale des affects*) ; et partant (*par la proposition 21*) c'est seulement pendant que dure le corps que l'esprit est exposé aux affects qui se rapportent à des passions. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit qu'aucun amour, à part l'amour intellectuel, n'est éternel.

Scolie

Si nous portons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont conscients, bien sûr, de l'éternité de leur esprit ; mais ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient persister après la mort [773].

773. Dans le sillage de nombreux philosophes musulmans et juifs, au premier titre Averroès, Spinoza ne conçoit pas le bonheur ou la béatitude, entendus comme état de perfection morale et intellectuelle, dans les termes d'une récompense après la mort. Le paradis ne peut être atteint que dans cette vie, la seule qui existe pour les humains. En ce sens, Spinoza n'a jamais abandonné la position hérétique de sa jeunesse consistant à rejeter l'immortalité personnelle de l'âme, selon la déposition de Tomás Solano y Robles contre Spinoza et Juan de Prado au tribunal de l'Inquisition de Madrid, le 8 août 1659, citée par Révah 1959, p. 64 et par Muchnik 2005, p. 329. Pour mesurer la maturation de cette position chez le jeune Spinoza, on doit tenir compte du chef-d'œuvre philosophique d'Uriel Da Costa, *Exame das tradiçoe˜s phariseas* (in Proietti 2014 ; Licata et Proietti (éds) 2016), et plus généralement des nombreux libres penseurs actifs dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam.

Proposition 35

Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini [774].

Démonstration

Dieu est absolument infini (*par la définition 6, partie 1*), c'est-à-dire que la nature de Dieu jouit d'une infinie perfection (*par la définition 6, partie 2*), et cela s'accompagne de l'idée de lui-même (*par la proposition 3, partie 2*), c'est-à-dire de l'idée de sa propre cause (*par la proposition 11 et la définition 1, partie 1*). Et c'est ce que, dans le corollaire de la proposition 32 de cette partie, nous avons dit être l'amour intellectuel.

NOTES

774. Le fait que le Dieu de Spinoza s'aime dans l'acte de se comprendre lui-même peut être associé à une affirmation que fait Gersonide dans son commentaire sur Genèse 2, 2 : « Dieu aime passionnément l'ordre intelligible du monde, qui en un sens est Dieu » (voir Harvey 2014, p. 103-104).

Proposition 36

L'amour intellectuel de l'esprit pour Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'esprit humain considéré avec une sorte d'éternité ; c'est-à-dire que l'amour intellectuel de l'esprit pour Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même.

Démonstration

Cet amour de l'esprit doit se rapporter aux actions de l'esprit [775] (*par le corollaire de la proposition 32 de cette partie, et la proposition 3, partie 3*). Et par suite, il est l'action par laquelle l'esprit se contemple lui-même, accompagné de l'idée de Dieu comme cause (*par la proposition 32 et son corollaire*), c'est-à-dire l'action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut s'expliquer par l'esprit humain, se contemple lui-même, accompagné de l'idée de lui-même (*par le corollaire de la proposition 25, partie 1, et le corollaire de la proposition 11, partie 2*). Et partant (*par la proposition précédente*), cet amour de l'esprit est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel de l'esprit pour Dieu sont une seule et même chose [776].

Scolie

Par là, nous comprenons clairement en quoi consiste notre salut, ou béatitude, ou liberté. Eh bien, il s'agit d'un amour constant et éternel pour Dieu, autrement dit de l'amour de Dieu pour les hommes. Et cet amour ou béatitude est appelé « gloire » dans les livres saints, ce qui est tout à fait juste [777]. Car, que l'on rapporte cet amour à Dieu ou à l'esprit, il est exact de l'appeler acquiescement du cœur, et celui-ci en réalité ne se distingue pas de la gloire (*par les définitions 25 et 30 des affects*). En effet, en tant qu'il se rapporte à Dieu, il est la joie – s'il est encore permis d'employer ce mot –

qu'accompagne l'idée de soi-même (*par la proposition 35*) ; et c'est la même chose en tant qu'on le rapporte à l'esprit (*par la proposition 27*). D'autre part, comme l'essence de notre esprit consiste dans la seule connaissance dont Dieu est principe et fondement (*par la proposition 15, partie 1, et le scolie de la proposition 47, partie 2*), nous percevons pleinement par là en quel mode et sous quel rapport notre esprit, par l'essence et par l'existence, suit de la nature divine et dépend continuellement de Dieu [778].

Il m'a semblé que cela valait la peine d'être remarqué ici, pour montrer par cet exemple ce que peut la connaissance des choses singulières, que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre (*voir le scolie 2 de la proposition 40, partie 2*), et combien elle est plus puissante que la connaissance universelle, que j'ai dite être du deuxième genre. Car, quoique j'aie montré dans la première partie que toutes choses en général (et par conséquent l'esprit humain aussi) dépendent de Dieu par l'essence et par l'existence, cette démonstration, toute légitime et hors de doute qu'elle est, n'affecte pourtant pas notre esprit autant que lorsque la même conclusion se tire de l'essence même d'une chose singulière quelconque que nous disons dépendre de Dieu [779].

*

775. La thèse selon laquelle l'amour que l'on éprouve envers l'intelligible n'est pas une passion, mais une action, est déjà affirmée par Crescas (*Or ha-Shem*, I, 3, 5, Crescas 2018, p. 116-119) et par Léon l'Hébreu, qui écrit : « SOFIA : Si l'amour et le plaisir tournés vers les intelligibles ne sont pas des passions, que sont-ils alors ? / PHILON : Ce sont des actes intellectuels éloignés de toute passion naturelle, bien que nous n'ayons pas d'autre nom à leur donner que ce dont on désigne, dans la sensualité, la passion [...]. / SOFIA : Et qu'y a-t-il dans l'intellect divin ? / PHILON : L'amour divin est l'inclination de sa belle sagesse pour sa belle image, c'est-à-dire pour l'univers produit par lui, qui revient à l'union avec sa beauté suprême ; et son plaisir est l'union parfaite de son image en lui-même et de son univers produit en lui » (*Dialoghi d'amore*, Leone Ebreo 2008, p. 358).

776. Spinoza prend ici un grand soin pour redéfinir l'amour de Dieu pour les hommes sans que cela implique qu'il soit ni ému par eux, ni attentionné envers eux : Dieu n'aime les hommes que dans la mesure où il se comprend et s'aime lui-même comme cause de tout. Ce corollaire ressemble de près aux conceptions développées par Joseph Ibn Kaspi dans *Adnei Kesef* (voir note 744).

777. Le terme « gloire » (*kavod* en hébreu) se trouve notamment dans Ésaïe 6, 3 ; Psaumes 8, 6 et 16, 8-11 (sur ce passage, voir le commentaire d'Abraham Ibn Ezra, rapporté par Wolfson 1934, II, p. 313-315) et 113, 4. Pour le Nouveau Testament, dont le mot grec pour « gloire » est δόξα, voir Jean 11, 40 ; Rom 3, 23 ; Éphésiens 1, 17-18. Par ailleurs, l'interprétation par Maïmonide du terme « gloire » dans les Écritures semble ici avoir inspiré l'observation de Spinoza (*Guide*, III, 54).

778. Sans s'y opposer, le raisonnement de Spinoza met à distance un discours plus traditionnel, qui insiste moins sur la connaissance et l'amour que sur la vertu et la foi. Coornhert écrit : « Vous ne pouvez atteindre Dieu, qui est le but du chemin, que par la pratique de la vertu, qui est l'unique voie qui mène à lui » (*Éthique*, III, 1, 5, Coornhert 2015, p. 193). Cependant, il réintroduit aussitôt une distinction qui remonte à Aristote entre vertu rationnelle et vertu morale, et observe que « la vertu rationnelle s'obtient [...] en contemplant par les yeux de la raison l'illumination et la

manifestation de Dieu, qui fait croître notre connaissance et compréhension » (*ibid.*, III, 1, 24, p. 197).

779. Cette phrase fait écho à un vif débat entre dramaturges et théoriciens du théâtre sur ce que l'on doit montrer ou pas sur la scène, qui s'appuie sur une citation d'Horace : « l'esprit est moins vivement frappé de ce que l'auteur confie à l'oreille que de ce qu'il met sous les yeux, ces témoins irrécusables » (*Art poétique*, v. 180-181). Spinoza a pu la lire, notamment, dans le préambule de Jan Vos à sa tragédie *Médée* (1667), où celui-ci défend, contre Vondel et Meyer, la légitimité de montrer des horreurs au public (voir ill. 18, p. 586). Ici, ce débat sur l'impression des sens permet à Spinoza de conclure l'étude de l'amour intellectuel en soulignant deux aspects : d'une part, c'est par la compréhension de ses propres expériences, et non par les émotions que procurent les mystères incompris de la nature, que l'être humain peut accéder à cet amour ; d'autre part, il n'est jamais aussi intense pour des considérations générales abstraites que lorsqu'il s'éprouve dans des situations particulières. Spinoza prend donc ici ses distances aussi bien avec les théologiens de l'exaltation et les mystiques extatiques, qu'avec les rationalistes modérés qui séparent la théologie de la philosophie naturelle. Au terme de ce parcours, la philosophie naturelle apparaît comme une théologie, mais certes pas au sens de discipline institutionnalisée : elle se produit toutes les fois où elle se reconnaît comme « science intuitive », dans des expériences nécessairement particulières où l'esprit devient conscient (et amoureux) de lui-même et de Dieu.

Proposition 37 [780]

Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet amour intellectuel, autrement dit qui puisse le supprimer.

Démonstration

Cet amour intellectuel suit nécessairement de la nature de l'esprit, en tant qu'on la considère elle-même comme une vérité éternelle par la nature de Dieu (*par les propositions 33 et 29*). Donc, s'il y avait quelque chose de contraire à cet amour, cette chose serait contraire au vrai ; et par conséquent, ce qui pourrait supprimer cet amour rendrait faux ce qui est vrai ; ce qui (*comme cela va de soi*) est absurde. Donc, il n'y a rien dans la nature, etc. C. Q. F. D.

Scolie

L'axiome de la quatrième partie concerne les choses singulières, en tant qu'on les considère en relation à un temps et un lieu précis. Personne, je crois, n'a de doute à ce propos [781].

NOTES

780. **Structure.** Quatrième question théologique (5p37 à 5p40) : puisque le corps meurt, y a-t-il un autre corps dans l'éternité ? Afin de répondre positivement, le texte commence par circonscrire les effets de la mort : elle n'implique nécessairement ni la suppression de l'amour (5p37), ni la peur (5p38), d'autant que le corps existe en proportion de l'esprit (5p39). Cela prépare les formulations audacieuses de 5p39s, où Spinoza affirme que le corps de cette vie-ci meurt et se renouvelle sans cesse ; et que l'interruption finale marque seulement l'arrêt de l'imagination (5p40s) ; mais si ce corps se rapporte à un esprit de plus en plus intellectuel, il devient lui-même de moins en moins mortel. Cette audace permet de restaurer la parfaite proportion entre l'éternité du corps et l'éternité de l'esprit mise à mal par les précédentes formulations (voir 5p21, p. 817, et la note 753).

781. La présence de ce scolie, du fait de sa phrase finale, peut être lue comme un indice de dialogisme. En effet, si « personne » n'avait de doute, le scolie n'aurait pas lieu d'être ; et si Spinoza estimait la difficulté réelle, c'est la phrase finale qui n'aurait pas lieu d'être. L'objection ici a probablement été celle-ci : puisque pour toute chose de la nature, il en existe une plus puissante par laquelle elle peut être détruite, comment l'amour intellectuel de Dieu tel qu'il s'exprime en un humain ne pourrait-il pas être détruit un jour ou l'autre ? L'un des deux est nécessairement faux : soit l'axiome 4a2, soit la proposition 5p37. La réponse de Spinoza souligne le fait que l'axiome 4a2 n'a de sens que du point de vue de la durée, ce qui est une précision utile aussi pour comprendre la réciproque : l'indestructibilité de l'amour intellectuel n'a de sens que du point de vue de l'éternité. Autrement dit, aucun homme, aussi sage soit-il, ne devient littéralement impassible ou immortel, ni même moins mortel que les autres, bien que l'éternité et sa conscience de son éternité prennent plus de place dans sa vie.

Proposition 38

Plus l'esprit comprend par le deuxième et le troisième genre de connaissance, moins il pâtit des affects qui sont mauvais, et moins il a peur de la mort.

Démonstration

L'essence de l'esprit consiste dans la connaissance (*par la proposition 11, partie 2*). Donc, plus l'esprit connaît de choses par le deuxième et le troisième genre de connaissance, plus grande est la partie qui subsiste de lui (*par les propositions 29 et 23*), et par conséquent, plus grande est la partie de lui qui n'est pas atteinte par les affects contraires à notre nature (*par la proposition précédente*), c'est-à-dire qui sont mauvais (*par la proposition 30, partie 4*). C'est pourquoi, plus l'esprit comprend de choses par le deuxième et le troisième genre de connaissance, plus grande en est la partie qui reste indemne, et par conséquent, moins il pâtit des affects [782], etc. C. Q. F. D.

Scolie

Nous comprenons par là ce que j'ai suggéré dans le scolie de la proposition 39 de la quatrième partie et que j'ai promis d'expliquer dans celle-ci, à savoir que la mort est d'autant moins nuisible que l'esprit a une plus grande connaissance claire et distincte, et par conséquent que l'esprit aime plus Dieu [783]. Ensuite, comme du troisième genre de connaissance naît l'acquiescement suprême entre tous (*par la proposition 27*), il suit de là que la nature de l'esprit humain peut être telle que devienne négligeable ce qui, comme nous l'avons montré, meurt avec le corps (*voir la proposition 21*), en regard de ce qui en persiste. Mais à ce propos, j'en dirai plus dans un instant.

782. La façon dont, selon Spinoza, nous pouvons « accroître » la partie de l'esprit qui est éternelle s'inscrit dans la continuité du courant aristotélicien rationaliste de la philosophie juive médiévale (voir Klein 2014, Nadler 2001b), qu'il durcit et radicalise. En effet, pour Maïmonide et Gersonide, l'immortalité de l'âme se limite à notre « intellect acquis », c'est-à-dire au corpus de connaissances rationnelles que chacune et chacun d'entre nous acquiert au cours de sa vie grâce à un processus d'union avec l'intellect agent éternel. Ainsi, comme l'explique Gersonide, d'une personne à l'autre, l'existence *post mortem* diffère uniquement en termes de « qualité » et de « quantité » de ses connaissances rationnelles. « Car quand quelqu'un acquiert plus de connaissances dans une science particulière, l'unité de ses connaissances dans [son intellect acquis] diffère d'une autre unité ayant acquis moins de connaissances dans cette science. De même, celui qui a acquis des connaissances dans une science différente de la science dans laquelle un autre les a acquises, son intellect acquis diffère de l'intellect acquis de l'autre. De cette manière, les degrés de perfection intellectuelle sont considérablement différenciés. Si l'unité de la connaissance s'approche de l'unité de la connaissance dans l'intellect agent, alors le possesseur de cette connaissance atteint un plus grand niveau de perfection, et la joie et le plaisir de sa connaissance sont plus grands » (*Guerres du Seigneur*, I 13, Gersonides 1984-1999, p. 224).

783. Comment la mort de l'individu peut-elle n'être pas « nuisible » ? D'abord, parce qu'il n'y a pas de fin absolue, pas plus que de création *ex nihilo*. Dans une lettre de 1666, Spinoza écrit : « détruire une chose, c'est la décomposer en parties de sorte qu'aucune, parmi elles toutes, n'exprime la nature du tout » (lettre 36, § 4, *Corr.*, p. 224). Or la destruction du *ratio* de mouvement et de repos qui définit l'individu marque nécessairement le début d'autres combinaisons : après la mort, des parties du corps mort entrent dans une relation mutuelle nouvelle constituant d'autres corps, selon une chaîne causale infinie. Ce raisonnement, inspiré de l'épicurisme, implique la conséquence qu'en tire Lucrèce : « la mort n'est rien pour nous et ne nous touche en rien » (*De natura rerum*, III, v. 830). Ainsi, la mort est d'autant moins nuisible que l'on comprend qu'il ne s'agit que d'une transformation, qu'il est contradictoire de penser sa propre mort (l'esprit repousse ce qui le nie), de sorte que : 1. il n'existe pas d'idée adéquate de la

mort 2. penser à la mort signifie seulement que l'on est triste pour un motif que l'on ignore (voir note 552) 3. on apprend à se reconnaître par les affects dans sa propre actualité éternelle.

Proposition 39

Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un esprit dont la plus grande partie est éternelle [784].

Démonstration

Qui a un corps apte à faire un très grand nombre de choses est très peu aux prises avec des affects qui sont mauvais (*par la proposition 38, partie 4*), c'est-à-dire avec des affects qui sont contraires à notre nature (*par la proposition 30, partie 4*) ; et partant, il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre intelligible (*par la proposition 10*), et par conséquent de faire que toutes les affections du corps se rapportent à l'idée de Dieu (*par la proposition 14*). Cela fera qu'il sera affecté d'un amour pour Dieu (*par la proposition 15*), lequel doit occuper, autrement dit constituer, la plus grande partie de l'esprit (*par la proposition 16*), et par suite (*par la proposition 33*), il a un esprit dont la plus grande partie est éternelle. C. Q. F. D.

Scolie

Dès lors que les corps des hommes sont aptes à un très grand nombre de choses, il ne fait aucun doute qu'ils sont d'une telle nature qu'ils peuvent se rapporter à des esprits ayant une grande connaissance d'eux-mêmes et de Dieu, et dont la partie la plus grande ou la plus importante est éternelle, et partant, qu'ils aient très peu peur de la mort.

Mais pour comprendre cela plus clairement, il faut observer ici que nous vivons dans une variation continuelle, et qu'on nous dits heureux ou malheureux selon que nous changeons vers un état meilleur ou pire. En effet, le nourrisson ou l'enfant qui passe de son état à celui de cadavre, on le dit malheureux [785], et l'on tient au contraire pour un bonheur le fait de pouvoir parcourir tout l'espace de la vie d'un esprit sain dans un corps sain [786]. Et vraiment, celui qui a un corps apte à très peu de choses et qui, comme un nourrisson ou un enfant, dépend énormément des causes extérieures, a un esprit qui, considéré en lui seul, n'a presque aucune conscience de lui-même, ni de Dieu, ni des choses. Et au contraire, celui qui

a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un esprit qui, considéré en lui seul, est tout à fait conscient de lui-même, et de Dieu, et des choses.

Dans cette vie donc, notre principal effort est de faire que le corps de l'enfance se change en un autre, dans la mesure où sa nature à la fois le supporte et le requiert, qui soit apte à un très grand nombre de choses, et qui se rapporte à un esprit qui soit très largement conscient de lui-même, et de Dieu, et des choses, au point que, comme je l'ai déjà dit dans le scolie de la proposition précédente, tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination ne compte presque pas en regard de l'intellect [787].

*

784. Par cette phrase, Spinoza rétablit dans le corps et dans la vie la perfection que Gersonide situe après la mort. Gersonide écrit : « Il est important de réaliser que chaque homme qui a atteint cette perfection apprécie le bonheur résultant de sa connaissance après la mort. Nous avons une idée de ce plaisir par le plaisir que nous tirons du peu de connaissances que nous possédons, qui soumet la partie animale de notre âme [de sorte que] l'intellect est isolé dans son activité. Ce plaisir n'est pas comparable aux autres plaisirs et n'a aucun rapport avec eux. Ce plaisir sera d'autant plus grand après la mort ; car alors toutes les connaissances que nous avons acquises dans cette vie seront continuellement contemplées et toutes les choses dans notre esprit seront appréhendées simultanément, car après la mort l'obstacle qui empêche ce genre d'intellection, c'est-à-dire la matière, aura disparu […]. Après la mort, [l'intellect] appréhendera toutes les connaissances acquises au cours de la vie simultanément » (*Guerres du Seigneur*, I 13, Gersonides 1984-1999, p. 224-225).

785. On estime qu'au XVIIe siècle, un enfant sur quatre meurt avant un an et un sur deux seulement arrive à l'âge adulte. Sur l'expérience directe de Spinoza avec la famille Van der Spijck, voir note 291. Pour une représentation de l'échelle de la vie, voir ill. 19, p. 594.

786. Cette locution proverbiale encore en usage est une citation tronquée d'un vers de Juvénal : « Il faut prier pour avoir l'esprit sain dans un corps sain » (*Satires*, X, v. 356).

787. « Personne, écrit Coornhert, ne naît en maîtrisant l'art de vivre bien ; c'est pourquoi, pour qu'un homme acquière cet art, il lui est nécessaire d'acquérir de la pratique et de l'expérience, qui ne peuvent ni l'une ni l'autre être obtenues qu'avec le temps » (*Éthique*, I, I, 13, Coornhert 2015, p. 63). La formulation de Spinoza insiste sur l'aspect actif de ce développement. Elle peut évoquer les découvertes de Jan Swammerdam, qui ont permis de démontrer que les organismes vivants traversent plusieurs étapes dans leur devenir, impliquant des transformations très spectaculaires qu'il compare à des transmutations alchimiques d'un élément à l'autre. Voir Buyse 2020a et 2020b et ill. 17, p. 458. L'effort qui oriente activement notre devenir permet à Spinoza d'éviter de postuler la réalité du temps, et

d'admettre la possibilité, en cette vie, d'une complète renaissance spirituelle. Sur ce thème, voir note 593.

Proposition 40 [788]

Plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit ; et réciproquement, plus elle agit, plus elle est parfaite.

Démonstration

Plus chaque chose est parfaite, plus elle a de réalité (*par la définition 6, partie 2*), et par conséquent, plus elle agit et moins elle pâtit (*par la proposition 3, partie 3, avec son scolie*) ; et cette démonstration procède selon le même mode dans l'autre sens ; d'où il suit que, réciproquement, plus une chose agit, plus elle est parfaite. C. Q. F. D.

Corollaire

De là, il suit que la partie de l'esprit qui subsiste, quelle que soit sa grandeur, est plus parfaite que l'autre. Car la partie éternelle de l'esprit est l'intellect (*par les propositions 23 et 29*), et c'est seulement par lui que nous sommes dits agir (*par la proposition 3, partie 3*). Par ailleurs, comme nous l'avons montré, ce qui meurt avec le corps est l'imagination elle-même (*par la proposition 21*), et c'est seulement par elle que nous sommes dits pâtir (*par la définition 3, partie 3, et la définition générale des affects*). Et partant (*par la proposition précédente*), la première partie, quelle que soit sa grandeur, est plus parfaite que la seconde.

Scolie

Voilà ce que je m'étais proposé de montrer sur l'esprit, en tant qu'on le considère sans relation à l'existence du corps [789]. De là, et aussi de la proposition 21 de la première partie, et d'autres, il ressort que notre esprit, en tant qu'il comprend, est un mode éternel de penser, qui est déterminé par un autre mode éternel de penser, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini, de sorte que tous ensemble, ils constituent l'intellect éternel et infini de Dieu.

NOTES

788. **Structure.** Cinquième et dernière question théologique : qu'est-ce que la béatitude, considérée comme la suprême perfection humaine ? Sans rejeter l'idée qu'il s'agit d'un état spécifique, la réponse de Spinoza consiste à rapporter cet état à la pratique de la vertu, selon une conception stoïcienne.

789. Cette phrase au ton conclusif semble rassembler les propositions 5p21 à 5p40 en un seul chapitre qui aurait été consacré à une théorie de l'esprit *sans le corps*. Le détail de ces propositions est plus complexe, car l'essence du corps y apparaît aussi à plusieurs reprises comme éternelle. Il faut donc interpréter la présente affirmation comme un effort pour faire admettre tout ce passage (5p21 à 5p40) dans les termes d'une question d'eschatologie classique : qu'est-ce que la vie de l'esprit sans le corps (sous-entendu *après la mort*) ? Spinoza a amplement reformulé la question en relocalisant l'éternité dans la vie.

Proposition 41

Même si nous ne savions pas que notre esprit est éternel, nous tiendrons quand même la piété et la religion, et, absolument, tout ce que, dans la quatrième partie, nous avons montré se rapporter au courage et à la générosité, pour nos priorités [790].

Démonstration

Le premier et unique fondement de la vertu, ou de la vie selon la droite raison, est de chercher ce qui nous est utile (*par le corollaire de la proposition 22, et la proposition 24, partie 4*). Or, pour déterminer les choses que la dictée de la raison nous indique être utiles, nous n'avons tenu aucun compte de l'éternité de l'esprit, que nous avons découverte seulement dans cette cinquième partie [791]. Donc, même si à cette époque nous ignorions que l'esprit est éternel, nous n'en avons pas moins tenu pour nos priorités ce que nous avons montré se rapporter au courage et à la générosité ; et partant, même si nous l'ignorions encore maintenant, nous n'en tiendrions pas moins ces préceptes de la raison comme des priorités [792]. C. Q. F. D.

Scolie

Le commun des hommes semble généralement persuadé d'autre chose. La plupart semblent croire qu'ils sont libres en tant qu'il leur est permis d'obéir à leurs désirs lubriques, et qu'ils cèdent de leur droit en tant qu'ils sont tenus de vivre selon le précepte de la loi divine. Ils croient donc que la piété et la religion, et absolument tout ce qui se rapporte à la force du cœur, sont des fardeaux dont ils espèrent être soulagés après la mort, en recevant le prix de la servitude qu'ils voient dans la piété et dans la religion.

Et ce n'est pas seulement cet espoir, mais aussi et principalement la crainte d'être punis, après la mort, par des tortures atrocement cruelles, qui les conduisent à vivre selon le précepte de la loi divine, autant que leur faiblesse et l'impuissance de leur cœur le leur permettent.

Et s'il n'y avait chez les hommes ni cet espoir ni cette crainte, s'ils croyaient au contraire que les esprits meurent avec le corps et qu'il n'y a

rien au-delà où les malheureux, exténués sous le fardeau de la piété, pourraient encore vivre [793], ils retourneraient à leurs caractères et voudraient modérer toutes choses selon leurs désirs lubriques, et obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes. Cela ne me paraît pas moins absurde que si quelqu'un, du fait qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son corps de bons aliments toute une éternité, préférait se gaver de toxiques et de poisons ; ou parce qu'il voit que l'esprit n'est pas éternel ou immortel, aime mieux, à cause de cela, être dément et vivre sans raison. Toutes choses tellement absurdes qu'elles méritent à peine d'être relevées.

NOTES

790. Le début de cette phrase reprend une formule célèbre du juriste hollandais Hugo De Groot, dit Grotius (1583-1645) dans les prolègomènes à son livre sur le droit de la guerre : « Et tout ce que nous venons de dire resterait en quelque sorte pertinent, même si nous accordions – chose impossible à faire sans commettre un crime très grave – qu'il n'y a pas de Dieu, ou qu'il n'a cure des affaires humaines » (Grotius 2012). La nécessité de déterminer les éléments *dispensables* d'un raisonnement est une préoccupation constante dans les Pays-Bas du XVIIe siècle, notamment du fait d'une grande diversité religieuse : la tolérance interconfessionnelle n'est rendue possible que par l'évacuation des points de discorde négligeables ou extérieurs au point dont on débat. Cependant, la question de savoir quelle sagesse est accessible lorsque l'on ne tient aucun compte de la vie éternelle a une histoire plus ancienne : elle prolonge une querelle médiévale sur le statut des philosophes antiques, privés de la Révélation (voir Robert 2021).

791. Spinoza prend ici position dans un débat qui ne porte pas sur l'éternité de l'âme ou sur la vie après la mort, mais sur l'importance politique, religieuse et philosophique des convictions de chacun quant à la vie après la mort et à l'immortalité de l'âme. Ce débat a déchiré les rabbins d'Amsterdam en 1624 puis en 1635 (Rovere 2017a), et précipité la reprise en main de la communauté juive par des laïcs. Il a aussi écartelé les cercles chrétiens dits « collégiants » autour de la nécessité d'exprimer publiquement son *credo* (querelle des agneaux ; voir Buys, 2015). Enfin, lors d'un interrogatoire mené par le consistoire de l'Église calviniste où on lui demande s'il croit à la résurrection des morts, le pasteur Johannes Koerbagh répond en 1664 : « Je n'ai pas une idée très claire sur cette question ; mais ce n'est pas de cela que dépend essentiellement mon salut » (Rovere 2017a, p. 347).

792. Jarig Jellesz parle d'une distinction « entre ce qui est *nécessaire* et ce qui est strictement nécessaire, c'est-à-dire nécessaire au point que celui qui l'ignore – ou qui, le sachant, reste dans l'errance – ne pourra pas être sauvé » (*Profession de foi…*, in Spinoza, *Corr.*, annexe IV, p. 429). Dans la préface des NS, le même Jellesz va encore plus loin, appelant à une forme de tolérance par indifférence : « Cette tolérance ne s'étend pas seulement à

ceux qui sont imbus d'erreurs négligeables, mais aussi à ceux qui se trompent sur des articles de foi fondamentaux et essentiels » (Préface, § 59, in Jellesz et Meyer 2017, p. 64).

793. Ces mots reprennent une question posée par le chœur des Troyennes, dans une pièce attribuée à Sénèque : « reste-t-il encore aux malheureux une autre vie à vivre ? » (*Les Troyennes*, acte I, scène 3, v. 377). Tout ce scolie est truffé de références aux œuvres de Sénèque. Pour une analyse de ce dialogue souterrain, voir Proietti 2010, p. 111-116.

Proposition 42

La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même[794] *; et nous n'en jouissons pas parce que nous contrarions nos désirs lubriques. C'est l'inverse, c'est parce que nous en jouissons que nous pouvons contrarier nos désirs lubriques.*

Démonstration

La béatitude consiste dans l'amour pour Dieu (*par la proposition 36 et son scolie*), et cet amour naît, bien sûr, du troisième genre de connaissance (*par le corollaire de la proposition 32*) ; et partant, cet amour doit se rapporter à l'esprit en tant qu'il agit (*par les propositions 59 et 3, partie 3*). Et par suite, il est la vertu elle-même (*par la définition 8, partie 4*). Ce qui était le premier point.

Ensuite, plus l'esprit jouit de cet amour divin ou béatitude, plus il comprend (*par la proposition 32*), c'est-à-dire plus grande est sa puissance sur les affects (*par le corollaire de la proposition 3*), et moins il pâtit des affects qui sont mauvais (*par la proposition 38*). Et partant, du fait que l'esprit jouit de cet amour divin ou béatitude, il a le pouvoir de contrarier les désirs lubriques. Or, comme la puissance humaine de contrarier les affects consiste dans l'intellect seul, donc, personne ne jouit de la béatitude parce qu'il a contrarié ses affects ; au contraire, c'est de la béatitude elle-même que naît le pouvoir de contrarier ses désirs lubriques. C. Q. F. D.

Scolie

Voilà, j'en ai terminé avec tout ce que je voulais montrer à propos de la puissance de l'esprit sur les affects et de la liberté de l'esprit. D'où il ressort combien le sage a plus de valeur et de puissance qu'un ignorant seulement agi par ses désirs lubriques. L'ignorant, en effet, en plus d'être agité en tous sens par les causes extérieures et de n'atteindre jamais au véritable acquiescement du cœur, vit aussi presque inconscient de lui-même, de Dieu et des choses, et sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi immédiatement d'être[795]. Le sage, au contraire, en tant qu'on le considère comme tel, a un cœur très peu agité et il est conscient de lui-même, de Dieu et des choses

par une certaine nécessité éternelle [796], si bien qu'il ne cesse jamais d'être et que le véritable acquiescement du cœur se tient toujours à sa portée [797]. Maintenant, si la voie que j'ai montrée y conduire paraît très ardue, on peut pourtant la découvrir. Et puis, allons ! Il faut bien qu'elle soit ardue, une chose qu'on trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut était sous la main et qu'on pouvait l'obtenir sans grande fatigue, que presque tout le monde le néglige ? Mais parmi les choses les plus précieuses, toutes sont difficiles autant que rares [798].

FIN

794. Sur l'idée que la vertu est la récompense d'elle-même, voir note 332.

795. Cette théorie de la cessation d'être fournit une version intellectualisée de la condamnation des mauvaises gens, non à l'Enfer imaginaire, mais au néant de l'inexistence. Elle constitue un argument théologique important pour se défendre contre les reproches de relativisme moral. Ailleurs, Spinoza écrit : « Il manque [aux impies] l'amour de Dieu, qui découle de la connaissance de Dieu, et par quoi seul nous pouvons être dits, eu égard à notre intellect humain, les serviteurs de Dieu. Et même, parce qu'ils ne connaissent pas Dieu, ils ne sont dans les mains de l'Artisan qu'un instrument qui sert sans le savoir, et qui, en servant, brûle. Les probes au contraire servent tout en le sachant, et en servant, ils deviennent plus parfaits » (lettre 19, § 10, *Corr.*, p. 137 ; Spinoza emprunte l'image du dieu artisan à Paul, Épître aux Romains 9, 20-21 ; elle revient dans la lettre 75, *Corr.*, p. 366).

796. Les mots « conscient de soi et de Dieu » apparaissent dans le sous-titre que Johannes Bouwmeester choisit d'ajouter à sa traduction d'Ibn Ṭufayl, sur la page de titre de l'ouvrage, suggérant un écho entre la pensée de Spinoza et celle du philosophe musulman : « comment n'importe qui peut acquérir, sans aucun contact avec les autres et sans éducation, la connaissance de soi et de Dieu » (Ibn Ṭufayl 1672, 1r) (où l'on reconnaît la séquence : *kennisse van zich zelven en van God*). La mention « S.d.B. », qu'on a pu interpréter comme une dédicace portant les initiales inversées de B. de Spinoza, n'apparaît qu'en 1701. Voir note 568.

797. La phrase fait tenir trois choses ensemble : l'image du sage héritée des stoïciens, la promesse de l'immortalité chrétienne individuelle qu'elle reformule en une éternité abstraite, et un mode de vie où un perpétuel travail est nécessaire pour retrouver sans cesse l'acquiescement du cœur. Comparer avec Jarig Jellesz : « la mesure de la grâce, qui permet aux hommes de s'assurer de leur salut, ne peut s'obtenir en une fois, mais se constitue chemin faisant, progressivement », et « tous les hommes traversent nécessairement un état dans lequel ils ne peuvent s'assurer de leur salut » (*Profession de foi…*, in Spinoza, *Corr.*, p. 434). Cette progressivité contribue à atténuer l'opposition manichéenne entre les deux figures du sage et de l'ignorant.

798. Spinoza reformule une phrase que Cicéron écrit à propos des amis : « Ce genre d'homme est rare. Et bien sûr, tout ce qui est précieux est rare, et il n'y a rien de plus difficile que de trouver une chose qui, dans son genre, soit parfaite en tous points » (*De amicitia*, XXI, 79). La formule de Spinoza fait également penser à l'une des spécialités d'Amsterdam introduite par les Juifs ibériques au XVIIe siècle : la taille des diamants, matériau rare, *d'autant plus* précieux qu'il est difficile à travailler. Au reste, cette phrase sur la difficulté du salut relève d'un genre de discours philosophique nommé protreptique : Spinoza encourage ses amis à pratiquer la philosophie, parfois en insistant sur sa facilité et son accessibilité, comme dans l'affirmation que l'on trouve plus haut (dernières lignes de 5p10s[5], p. 803), parfois en insistant sur son caractère exceptionnel (comme ici). Spinoza termine ainsi son traité d'art de vivre dans un élan qui doit beaucoup à Sénèque : « l'âme ne peut accéder à rien de sublime et de difficile d'accès, tant qu'elle reste avec elle-même : il faut qu'elle s'écarte de l'ordinaire, qu'elle s'élève, qu'elle morde son frein, qu'elle entraîne son cavalier, et qu'elle le transporte en des lieux que, de lui-même, il eût craint de gravir » (*De la tranquillité de l'âme* 17, 11, Sénèque 1993, p. 371).

ANNEXE

LODEWIJK MEYER
DISSERTATION PHILOSOPHIQUE INAUGURALE SUR LA MATIÈRE ET SES AFFECTIONS

Présentation et notes par
Filip Buyse et Maxime Rovere

Spinoza a introduit dans l'*Éthique*, après 2p13s, un court abrégé résumant quelques principes mécaniques. Ces principes sont développés dans la dissertation présentée par Lodewijk Meyer (1629-1681) à l'université de Leyde en 1660, dans laquelle celui-ci expose de façon plus détaillée des conceptions physiques en partie communes à leur groupe d'amis. Il s'agit donc d'un texte précieux par son contenu, mais aussi par sa forme : en même temps qu'elle explicite plusieurs notions qui éclairent l'*Éthique*, cette dissertation constitue le tout premier ballon d'essai d'une démonstration géométrique, illustrant la manière collective dont s'est élaboré ce projet d'écriture.

Longtemps confondu parmi les « disciples » que certains attribuaient jadis à Spinoza, Lodewijk Meyer est aujourd'hui largement reconnu parmi les chercheurs comme une personnalité littéraire et philosophique de premier rang [1]. Né en 1629 parmi les luthériens fortunés d'Amsterdam, il a étudié dans les meilleures écoles de la ville, notamment à l'*Athenaeum illustre*, établissement fondé en 1632 par Gerardus J. Vossius (1577-1649) et Jacob Barlaeus (1584-1648). Galilée ayant décliné le poste de physique, c'est Alexander de Bie (1623-1690) qui y enseigne la physique galiléenne [2] à l'époque où Meyer s'y forme, comme plus tard Burchard de Volder (1643-1709) et Moesman Dop, futur membre de Nil Volentibus Arduum. Ensuite, Meyer s'inscrit à l'université de Leyde en 1654, à la fois en médecine et en philosophie naturelle, dont la physique est l'une des branches. Le 19 mars 1660, il a déjà publié plusieurs poèmes, augmenté un dictionnaire de néerlandais (*Nederlandse Woordenschat*, à partir de 1654) et

fait jouer une pièce de théâtre (*De looghenaar*, le 8 avril 1658), lorsqu'il présente cette dissertation en vue d'obtenir le titre de docteur en philosophie, sous la direction du professeur Adolphus Vorstius (1597-1663), lui-même auteur en 1619 d'un mémoire sur le mouvement. Le lendemain, 20 mars 1660, Meyer présente aussi sa dissertation inaugurale *De calido nativo ejusque morbis* pour le titre de docteur en médecine.

Le propos de cette dissertation sur la matière s'inscrit dans le prolongement des recherches philosophiques de Galilée et de Descartes, dont la mention est interdite dans les États de Hollande et de Frise depuis le 6 octobre 1656[3]. Pour Meyer comme pour eux, la science doit s'appuyer sur ce qui est clair pour l'esprit humain, et progresser lentement dans des connaissances qu'ils veulent parfaitement assurées par leur propre clarté. Dans ce contexte, la physique devient une *simplification radicale* des phénomènes, où l'on ne considère comme explicatifs que trois concepts fondamentaux : l'étendue (qui désigne la matière en tant qu'elle s'étire en hauteur, largeur et profondeur), le mouvement et le repos : c'est ce qu'on appelle le mécanisme. Ainsi, il est inexact de présenter Meyer comme un cartésien, car il ne vit pas le mécanisme comme le commentaire d'un auteur, ni même comme un mouvement intellectuel parmi d'autres ; il s'agit d'un nouveau *fondement épistémologique*, fondé sur des idées indubitables, qui n'a rien à voir avec un philosophe particulier.

Sur ces bases, l'originalité revendiquée par Meyer est triple : elle concerne sa conception du repos, de la causalité et de la continuité des corps. En effet, Galilée et Descartes parlent de la résistance des corps en termes de « degrés de repos », mais Meyer donne au terme une consistance originale. Il insiste sur la nécessité de tenir compte du repos comme d'une force aussi intense et mesurable que le mouvement. Cette conception contre-intuitive est d'autant plus intéressante qu'elle rend possible deux innovations, l'une en métaphysique, l'autre en logique. En effet, elle rééquilibre le mouvement et le repos en leur donnant l'aspect de complémentaires, si bien que l'on peut considérer ce couple comme inséparable et l'unifier sous le concept de *variabilité*. Or la variabilité est attribuable *directement* à la matière. Par contraste, Descartes et Galilée considéraient que les corps reçoivent toujours leur mouvement de l'extérieur ; cela rendait problématique l'origine du mouvement, et les forçait à revenir à la conception d'un « premier moteur » héritée d'Aristote, devenu le geste par lequel un Dieu créateur impulse le mouvement à la

matière. Meyer, lui, peut se passer de cet ancrage théologique, parce qu'il considère mouvement et repos comme des complémentaires issus d'une seule propriété de la matière.

Ensuite, cette insistance sur le repos a une importante conséquence en logique, puisque dès lors que chaque degré de mouvement qu'on reçoit signale aussi un degré de repos que l'on donne, la causalité prend la forme d'une relation réciproque. Cette innovation est extraordinaire, car des auteurs comme Galilée ou Descartes conçoivent plutôt la causalité comme la transmission unilatérale d'une intensité (par exemple de mouvement) d'un terme vers un autre. Meyer, lui, la conçoit comme un échange toujours réciproque, ce qui revient à introduire la réciprocité au sein de la causalité. Or transmettre des mouvements de manière unilatérale ou troquer son mouvement contre autant de repos, cela ne revient pas au même ; l'aspect de l'univers s'en trouve modifié. Par là, Meyer introduit un fort immanentisme dans la nécessité naturelle : il en fait une nécessité très intégrée, très équilibrée, puisque aucun événement ne se produit sans que se produise aussi et en même temps un événement réciproque.

Enfin, cette forme de causalité introduit dans les rapports entre les choses une continuité tout à fait nouvelle. Car si la causalité cesse d'être la transmission d'une quantité d'énergie d'un terme vers un autre, l'effet cesse d'être purement réceptif. Et même, ce qui transmet n'est plus passif par rapport à ce qui est transmis. Par conséquent, la matière cesse d'être un milieu inerte où se déploient des mouvements. Cessant de se fonder sur la passivité principielle de l'étendue, ce mécanisme d'un genre nouveau, aussi étranger à Descartes qu'à Galilée, aboutit à une conception si renversante des « corps » que Meyer évite ce terme au maximum – il préfère parler de « parties de la matière ». Ainsi, dans cette physique, le dosage de mouvement et de repos permet de faire l'économie de la distinction réelle des corps ; ils ne se distinguent que *modalement* [4].

Pour comprendre d'où viennent ces innovations, que l'on trouve chez Spinoza dès le *Court traité* et les *Principes de la philosophie de Descartes*, il est essentiel de tenir compte d'une spécificité locale : mois après mois, les Néerlandais doivent développer des trésors d'ingénierie pour se maintenir sur des terres émergées ; jour après jour, leur quotidien à Amsterdam ou à Leyde inclut le spectacle d'incessantes variations à la surface des canaux. Voilà pourquoi cette physique doit être abordée comme une *mécanique des fluides*. Sur ce point, l'image de couverture, où un oiseau s'équilibre dans le

vent au-dessus des vagues, est assez claire (voir ill. 3, p. 190) : on est loin de Galilée faisant rouler des boules de bois ou laissant tomber des solides depuis la tour de Pise. Quand Meyer dit « matière » et « changements » dans la matière, il pense aux courants, ridules, vaguelettes et autres miroitements des eaux. Sa conception du repos elle-même doit beaucoup à l'aspect des canaux d'Amsterdam la nuit : leur merveilleuse stabilité, leur opacité miroitante, leur noire profondeur donnent une vive impression de la force du repos. De là, un travail des concepts où l'on ressent parfois le manque de calculs algébriques, parfois le défaut d'expérimentation : il s'agit principalement pour Meyer d'une expérience de pensée.

Quant au rapport de cette physique avec l'*Éthique*, il est important de noter que Spinoza mentionne le couple « mouvement et repos » (*beweginge en stilte*) dès le *Court traité* (KV II, notes 7, 9 et 10, *Œuvres* I, p. 258-260), et qu'il est difficile de savoir à quel moment précis il adopte ce couple de concepts, de sorte qu'il est impossible de déterminer lequel des deux amis la suggère à l'autre. Une chose est sûre : la *Dissertation* constitue une étape essentielle dans l'évolution conjointe de Meyer, de Spinoza et de quelques autres. C'est en ce sens que les textes s'éclairent et se complètent. Dans son interprétation de la seconde partie des *Principes* de Descartes, Spinoza écrit que « ce que nous disons du mouvement devra s'entendre aussi du repos » (PPC, 2p11s, *Œuvres* I-2, p. 299), ce qui indique qu'il accepte entièrement la symétrie entre mouvement et repos dont Meyer fait la théorie. Au reste, Spinoza lui-même déclare n'avoir jamais rien « mis en ordre » sur les principes de la physique[5] ; au début des années 1660, Meyer était probablement plus qualifié, plus avancé que lui sur ces questions. Cela explique peut-être que l'on retrouve, dans l'*Éthique*, le rejet de toute distinction réelle entre corps, l'importance ontologique du repos, la variabilité comme propriété intrinsèque de l'étendue[6], et que Spinoza emploie le terme « corps » moins pour des entités que pour des relations, c'est-à-dire pour des dosages de mouvement et de repos : ce qui est au cœur du propos de Meyer.

Dissertation philosophique inaugurale sur la matière et ses affections

Publiquement présentée avec la grâce de Dieu, sous l'autorité du grand recteur maître Adolfus Vorstius, docteur en médecine, et devant les

professeurs de la même faculté de médecine et de botanique, tous éminents et éclairés, dans l'illustre Université de Leyde,

Non sans l'accord du comité des très considérables universitaires et en vue de l'obtention par décret de la célébrissime faculté de philosophie du titre de docteur en philosophie, avec les immenses honneurs et les privilèges attenants,

par Lodewijk Meyer, d'Amsterdam, le 19 mars, au lieu et aux heures habituelles.

À Leyde, de l'atelier de Francis Hackius, 1660.

À la vérité, valable pour tous et pour chacun
Et à ceux qui l'aiment vraiment et de tout cœur
Lodewijk Meyer présente cet exercice philosophique sacré

Thèse 1

La méthode vraie et légitime – du moins, à mon avis – pour chercher les essences des choses, dans la mesure où on les distingue des modes, la voici. Si l'on parcourt en pensée tout ce qu'on peut attribuer à une chose, et qu'on le lui enlève jusqu'à rencontrer ce qui, selon qu'on le pose ou le retire, pose ou retire la chose, alors cela sera le fondement et le soubassement de tous les autres attributs [7].

Sur ces bases, si l'on procède selon cette voie à propos de la matière, on ne trouvera rien, parmi tout ce que les philosophes ont l'habitude de lui assigner ici et là, qui corresponde à ce critère sinon l'étendue en longueur, largeur et profondeur. Nous disons donc à bon droit que *la matière est chose étendue dans toutes les directions*.

Thèse 2

Mais est-ce qu'une telle chose existe réellement dans la nature ? N'importe qui en est peut-être assez et plus qu'assez persuadé. Si, malgré cela, on veut pourtant le démontrer à ceux qui ne veulent admettre que ce qui est prouvé par des raisons inébranlables et impossibles à nier, et puisque toute démonstration en bonne et due forme s'appuie sur des points admis au préalable :

I. Il nous faut, comme le montre la métaphysique, admettre pour **présupposés** que :

1. En dehors de nous, choses pensantes et comprenantes, il y a un être très parfait, autrement dit Dieu.
2. Et que tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai.

II. Il faut accepter les **axiomes** suivants :

1. De tout ce qui est fait sans qu'une chose agisse, cette chose ne peut être dite la cause.
2. Il n'y a rien dans l'effet qui n'ait été dans la cause.
3. Le rien n'a pas d'affection.
4. Rien naturellement ne se perd, et rien de nouveau ne se crée.
5. Aucune cause n'agit au-delà de ses forces.

III. Il faut poser ces **postulats** :

1. Tout ce qui est en dehors de Dieu le reconnaît comme sa cause.
2. Et nous percevons clairement et distinctement la chose étendue [8].

Thèse 3

Puisque donc notre intellect perçoit clairement et distinctement la chose étendue (*par le postulat 2*), il y a nécessairement une cause de cette perception (*par le postulat 1*). Or cette cause est soit notre propre intellect, soit Dieu, soit une autre chose existant en dehors des deux autres. Mais ce n'est pas notre propre intellect (*par l'axiome 1*), puisque dans cette affaire il n'agit pas, mais pâtit : en effet, tout cela s'accomplit non seulement sans qu'il y coopère, mais même souvent alors qu'il y résiste. De même, ni Dieu, ni rien de ce qui diffère de lui en dehors de la chose étendue, ne peut en être dit la cause. En effet, si Dieu affectait notre esprit soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'une chose non étendue selon le mode que j'ai dit, aucune raison n'empêcherait de l'estimer trompeur, ce qui est en tous points contraire à sa perfection (*par le présupposé 1*). Cela ne peut donc que revenir à la chose étendue, qui partant de là, existe.

Thèse 4

Comme l'étendue constitue l'essence de la matière (*par la thèse 1*) et la rend réellement différente de toutes les autres choses, elle sera donc quelque

chose de réel et de positif, puisque la matière l'est ; et partant de là, partout où il y a de l'étendue, là aussi se trouve de la matière. Et comme le rien n'a pas d'affection (*par l'axiome 3*), il ne pourra pas y avoir d'étendue dans le rien, autrement dit d'« espace où il n'y aurait aucune chose », c'est-à-dire du « vide », selon une hypothèse des philosophes[9] ; nulle part la matière ne sera interrompue par des interstices ou par des lacunes, et n'importe laquelle de ses parties sera toujours environnée et circonscrite par d'autres qui la touchent.

Thèse 5

Ensuite, parmi ce qu'on observe dans la matière considérée selon ce mode, ce que l'on rencontre et qu'on peut concevoir comme son caractère premier est que certaines parties changent leurs points de contact avec celles qui les entourent, et d'autres les conservent. Car à partir de cette seule considération, on peut facilement déduire la variété et variation de la matière, que l'on perçoit aussi clairement et distinctement que la matière elle-même, et donc qu'on ne peut guère lui retirer.

Thèse 6

Or, lorsqu'une partie de matière change ses contacts avec les autres qui l'entourent, elle ne peut le faire sans que ces parties changent en même temps leurs contacts avec elle ; il est donc évident (*par le présupposé I.2*)[10] que cela doit être la cause qui fait que les contacts de la première changent tous azimuts, alors que ceux des autres changent seulement dans la partie qui lui fait face et conservent le reste. Oui, il est d'emblée évident qu'elles changent toutes une partie de leurs contacts du fait de son changement, à elle, car si elle n'en changeait rien, les autres non plus ne les changeraient pas, elles les conserveraient.

Pourtant, le fait qu'elle change ses points de contact tous azimuts aux alentours ne vient pas d'elles, puisqu'elles conservent les leurs ; et le fait qu'elles conservent leurs contacts avec le reste ne vient pas d'elle non plus, puisqu'elle en change partout. Sur ces bases, il doit y avoir une cause spéciale qui fait changer l'une de toutes parts, et qui conserve les autres, une cause dont la force produit le changement dans l'une et la conservation dans l'autre.

Thèse 7

Or ce changement et cette conservation dans le contact sont deux modes de la matière réellement existants dans la nature des choses, qui ne sont en aucun cas produits par notre esprit, et qu'il faut désigner proprement et philosophiquement par leur nom : le mouvement et le repos. Et l'on doit définir *le mouvement comme le changement des contacts dans la matière*, et au contraire *le repos comme la conservation des contacts*[11]. Pourtant, quoique cela ne doive en aucun cas inquiéter un philosophe, nous nous éloignerions trop des façons courantes de parler, et (c'est plus important) nous pourrons rendre plus facilement compte des propriétés du mouvement et du repos, si nous comprenons plutôt sous ces mots de mouvement et de repos, en même temps que le changement ou la conservation des contacts, *la force ou vertu qui produit l'un et l'autre*[12].

Thèse 8

Et nous ne jugeons pas nécessaire de développer abondamment et de déduire quelle est la nature, considérée en soi et absolument, de la cause prochaine du mouvement et du repos abordés de manière générique. Nous estimons qu'il suffit à notre projet de rendre raison seulement de cette vertu qu'elle introduit dans la matière, en plus du changement et de la conservation dans les contacts qui naissent d'elle[13].

Thèse 9

Donc, comme c'est du mouvement et du repos que dépend toute la variété de la matière (*par la thèse 5*), et comme cette variété est réelle, mouvement et repos seront réels eux aussi. Et comme rien ne se perd et rien de nouveau ne se crée (*par l'axiome 4*), il s'ensuit que la même quantité de mouvement et de repos s'est toujours trouvée dans la matière et y persistera à l'avenir[14].

Thèse 10

Mais s'il y avait dans chaque partie de la matière une quantité égale de mouvement et de repos, elle existerait partout semblable à elle-même et affectée selon le même mode. Comme en vérité on observe en elle

dissemblance et variété (*comme montré dans la thèse 5*), telle partie obtiendra plus de mouvement ou plus de repos que telle autre[15].

Thèse 11

Comme a lieu en elle non seulement de la variété, mais aussi de la variation (*par la même thèse 5*), il est évident que dans une partie, il y a plus de mouvement ou plus de repos à tel moment qu'à tel autre, et que par conséquent, comme il persiste toujours dans la matière la même quantité de mouvement et de repos (*par la thèse 9*), une partie du mouvement ou du repos doit être transférée d'une partie de la matière à l'autre. Partant de là, tout ce qui se meut doit recevoir son mouvement d'autre chose, comme tout ce qui reçoit du repos doit le recevoir d'un autre.

Thèse 12

Donc, si une partie de la matière transfère tout son mouvement dans une autre qui est au repos, de telle sorte que celle qui se mouvait entre en repos, et que l'autre, qui reposait, se mette en mouvement, alors tout le repos que reçoit celle qui entre en repos lui viendra de celle qu'elle a mis en mouvement, tandis que tout le mouvement que reçoit celle qui se met en mouvement lui viendra de celle à laquelle elle a imprimé son repos. Et vraiment, tout comme celle qui se meut après avoir reposé a perdu son repos, celle qui repose après s'être mue a perdu son mouvement. Et comme la même quantité de mouvement et de repos persiste toujours dans la matière (*par la thèse 9*), il suit nécessairement que tout le repos qu'a perdu celle qui se meut maintenant après avoir reposé a été transféré dans la partie qui se mouvait, et que tout le mouvement qu'a perdu celle qui repose maintenant après s'être mue a été reçu par la partie qui se reposait – dès lors que l'on considère, comme nous l'avons déjà fait, que toutes les autres parties de la matière persistent dans le même état. Et le raisonnement est entièrement le même si ce qui est transféré n'est pas le mouvement et le repos tout entiers, mais seulement certaines de leurs parties. De là, il est évident que la partie qui meut donne autant de mouvement à l'autre (ou aux autres, si elle en meut plusieurs) qu'elle en perd elle-même, et qu'à l'inverse, elle reçoit autant de repos qu'en perd celle ou celles qui reposent.

Thèse 13

De plus, lorsqu'une partie quelconque de la matière se meut, dès lors qu'il n'y a pas de vide (*par la thèse 4*), la partie suivante se mouvra aussi ou, si elle se repose, une autre partie de matière se placera entre celle qui se meut et celle qui repose ; et comme ces parties se meuvent à leur tour, celles qui les suivent se mouvront aussi pour la même raison ; et comme celles-ci seront en mouvement, il arrivera la même chose que précédemment, jusqu'à ce qu'on arrive à celle qui s'est mue en premier. Par là, il est évident qu'il se produit une sorte de circuit dans tout mouvement.

Thèse 14

Par ailleurs, quand dans un tel circuit, la partie qui suit immédiatement une autre, ou bien celle qui s'est placée en premier entre une qui repose et une autre qui se meut, a reçu du mouvement de la partie en mouvement (*par la thèse 11*), et celle-ci à son tour d'une autre partie en mouvement, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on revienne à la première qui a été mue, il est évident que la première est la cause des mouvements de toutes les autres, et en aucun cas celle qui est au repos, qui a été laissée de côté. De là, il suit qu'aucun corps au repos ne peut en attirer un autre vers lui, et partant, qu'il ne peut y avoir d'*attraction* proprement dite. Tout mouvement est produit par *impulsion*.

La même considération peut aussi se démontrer comme ceci. Si une partie de matière en repos mettait en mouvement vers soi une autre en repos, celle-ci perdrait du repos et recevrait du mouvement ; comme ce mouvement serait nécessairement transféré en elle depuis une autre partie (*par la thèse 11*), il ne pourrait pas lui venir de celle qui repose (*par l'axiome 2*), puisqu'elle n'en a pas ; ce n'est donc pas elle qui la meut.

Thèse 15

Ensuite, parce que dans tout mouvement se produit une sorte de circuit (*par la thèse 13*), aucune partie ne pourra se mouvoir sans que celle qui la précède immédiatement ne se meuve, et sans qu'à son tour celle-ci ne meuve la précédente, et ainsi de suite. De là, il est évident qu'aucun mouvement n'est produit à distance, ni aucun transfert de repos, puisqu'ils permutent toujours l'un avec l'autre.

Thèse 16

Or, pour qu'une partie en mouvement de la matière mette en mouvement une autre en repos, elle devra avoir une plus grande quantité de mouvement que l'autre n'aura de repos. En effet, elle ne pourra en avoir une quantité égale, encore moins une inférieure. Car la quantité de mouvement et de repos naît de la force et vertu par laquelle une partie en mouvement change ses contacts, et par laquelle une partie au repos les conserve ; de plus, aucune cause n'agit au-delà de ses forces (*par l'axiome 5*) ; il est donc évident que si la partie en mouvement a autant de forces pour changer ses contacts qu'en a celle en repos pour conserver les siens, l'une ne pourra mouvoir l'autre. Et donc pour la mouvoir, il devra nécessairement y avoir plus de mouvement en l'une qu'il n'y a de repos en l'autre.

Thèse 17

Par ailleurs, dès lors que, lorsqu'un mouvement circulaire se produit [16], la partie à laquelle le mouvement est imprimé en premier ne peut pas être mue sans qu'en même temps la partie qui la précède immédiatement soit mue aussi, et celle-ci non plus sans la précédente, et ainsi de suite jusqu'à ce que tout le cercle soit parcouru, comme on l'a démontré dans la thèse 15 ; et que celle qui a été mue la première existe comme la cause du mouvement dans toutes les précédentes (*par la thèse 14*) ; et qu'une partie de la matière mue ne suffit pas à en mouvoir une en repos à moins d'avoir plus de mouvement qu'elle n'a de repos (*par la thèse 16*) ; il suit qu'il doit y avoir plus de mouvement dans la partie mue en premier que de repos dans toutes les autres ensemble.

Thèse 18

Donc, si une partie quelconque a en elle plus de mouvement que toutes celles qui constituent le cercle n'ont de repos, quand elle l'aura parcouru elle frappera la partie suivante, et si elle peut la mouvoir, la même cause produira une nouvelle circularité, et après elle sans discontinuer une autre, jusqu'à ce qu'elle ait perdu tout son mouvement. Et plus elle en possédera, plus elle produira de circuits. Et plus elle produira de circuits, plus elle se défera de ses contacts. Le premier et le dernier d'entre eux, on les appelle les termes du mouvement, l'un *terminus a quo*, l'autre *terminus ad quem* [17] ; la distance qui les sépare, la *trajectoire* ; et lorsque l'on conçoit la matière

dans laquelle se produisent ces circuits et cette trajectoire, ou par laquelle a lieu le mouvement, on parle de *milieu*.

Thèse 19

Or, parce que la matière se défait d'autant plus de contacts qu'elle a plus de mouvement, comme on vient de le démontrer, il est aussi évident que plus seront nombreux les contacts dont elle se défera, plus longue sera sa trajectoire. Il s'ensuit également que plus une partie quelconque aura de mouvement, plus grande sera la trajectoire qu'elle décrira. Et comme le tracé continu de cette ligne n'est rien d'autre que la progression de la partie en mouvement, il est clair que plus elle aura de mouvement, plus aussi elle aura de vertu pour continuer à avancer ou à continuer d'avancer.

Thèse 20

Si une partie de la matière, pendant qu'elle poursuit son mouvement, en rencontre une autre qui possède plus de repos qu'elle n'a de mouvement, elle ne pourra rien lui transférer de son mouvement, comme on l'a démontré dans la thèse 16. Et pour cette raison, comme la même quantité de mouvement persiste toujours dans la matière, elle le conservera. Et comme la partie dans laquelle elle frappe l'empêche de poursuivre plus avant, elle retournera nécessairement du côté d'où elle vient. On appelle ce retour *réflexion*.

Thèse 21

Il arrivera la même chose si la partie qu'elle rencontre sur son chemin ne repose pas, mais se meut d'un mouvement égal ou supérieur. En effet, puisque celle qui frappe possède un mouvement égal ou moindre que celle qui est frappée, elle sera aussi pourvue d'une force égale ou moindre pour poursuivre sa route (*par la thèse 19*) ; et pour cette raison, comme aucune cause n'agit au-delà de ses forces (*par le postulat 5*), elle ne pourra pas la réfléchir ; c'est elle qui sera réfléchie [18].

Thèse 22

Donc, comme une partie de matière en mouvement en frappe toujours une autre (*par la thèse 15*), et comme elle la réfléchira si elle possède plus ou autant de mouvement que l'autre a de repos comme démontré par la thèse 21, et ne la réfléchira pas si elle en a moins, eh bien, il est clair que la détermination de la trajectoire dépend des parties de la matière dans lesquelles frappe celle qui est en mouvement. En effet, si elle n'est pas réfléchie, elle décrira une ligne droite. Si elle est réfléchie, elle décrira la même droite, ou deux droites qui convergent au point de réflexion, constituant par là un angle.

Thèse 23

Or quand une partie non réfléchie poursuit son mouvement en ligne droite, non seulement elle transmet son mouvement aux parties en repos du milieu dans lequel elle se meut, comme démontré dans la thèse 12, mais réciproquement, celles-ci lui transfèrent du repos. Ce transfert s'appelle *résistance du milieu*. Il a lieu non seulement dans le milieu dont les parties reposent complètement, mais aussi dans celui dont les parties se meuvent soit sur le même chemin, soit en chemin contraire, mais avec moins de mouvement, car en ceci ils participent du repos.

Thèse 24

Une telle résistance se trouve dans tout milieu, et un milieu qui en serait tout à fait dépourvu, il n'y a pas. En effet, ce ne serait pas un milieu, puisque aucun changement de contacts ne pourrait se produire en lui, donc aucun mouvement, ce qui est contraire à sa nature (*par la thèse 18*). Car étant donné un milieu sans aucune résistance, ses parties devront avoir autant de mouvement que la partie qu'on suppose mue, et se mouvoir du même côté qu'elle. Mais si cela arrive, la partie qu'on suppose mue ne changera aucun contact ; et donc aucun mouvement, dans un tel milieu, ne se produira.

Thèse 25

De ce que nous avons déduit précédemment, on peut encore très facilement déduire et démontrer toute la variété des transferts de mouvement et de repos en cette affaire. Car :

Thèse 26

Si dans un milieu doté d'une résistance égale partout, une partie de la matière se meut alors que ses parties à elle sont au repos, de sorte que les parties du milieu dans lesquelles elle frappe ne peuvent les mouvoir, elle abandonnera également son mouvement, selon une proportion entre son degré de mouvement et la résistance du milieu. Et plus ce degré sera élevé, plus petite sera la résistance et plus grande la trajectoire. Inversement, plus ce degré sera bas, plus grande sera la résistance et plus petite la trajectoire.

Thèse 27

Mais si la même partie, avant d'avoir abandonné tout son mouvement, en rencontre une autre en chemin tout à fait semblable à elle concernant le repos des parties, et qui ait autant de repos qu'elle a de mouvement au moment du choc, alors elle sera nécessairement réfléchie sans perdre aucun degré de son mouvement. Et cela se produira d'autant plus que le repos dans celle qui repose sera plus grand que le mouvement dans celle qui se meut.

Thèse 28

Et si ces deux parties, autant celle en mouvement qu'en repos, sont parfaitement planes et se heurtent par leurs plans, celle en mouvement sera réfléchie selon le même angle d'incidence sous lequel elle a frappé, à savoir selon un angle droit ou aigu, mais jamais obtus. Et la même chose aura lieu si la partie qui se meut est parfaitement ronde, et celle qui repose exactement plane, ronde voire concave, du moment que le cercle concave de celle qui repose soit plus grand que le cercle convexe de la partie qui se meut.

Thèse 29

Si la partie mue a plus de mouvement que n'a de repos celle qui repose, elle continuera de se mouvoir et poussera celle qui repose en lui imprimant assez de son propre mouvement, et en recevant d'elle assez de son repos, pour qu'elles se meuvent toutes deux à égalité dans la direction où tendait celle qui est mue.

Thèse 30

Si la même partie en mouvement en heurte une autre semblable à elle comme précédemment, celle-ci n'étant plus en repos mais en mouvement dans la même direction et sur la même ligne qu'elle, c'est nécessairement parce que l'une aura plus de mouvement, et l'autre plus de repos. Car sans cela, jamais l'une ne pourrait rejoindre l'autre. L'une transférera à l'autre la moitié du mouvement qu'elle a en plus au moment du choc, et recevra la moitié du repos que l'autre a en plus ; après quoi, leurs mouvements seront égaux.

Thèse 31

Par ailleurs, quand deux parties de la matière dont les parties reposent de façon qu'elles ne peuvent en aucun cas être mues ni par les parties du milieu, ni même l'une par l'autre, se heurtent frontalement l'une à l'autre sur la même trajectoire, et si elles ont un mouvement égal au point de rencontre, elles seront toutes deux réfléchies et retourneront d'où elles venaient, sans que se fasse aucun transfert de mouvement [19].

Thèse 32

Mais si elles ont un mouvement inégal, la partie qui en a le plus poussera et réfléchira celle qui en a le moins, en lui passant la moitié de son excédent de mouvement, et en recevant d'elle la moitié de son excédent de repos. Après quoi, elles continueront toutes deux de se mouvoir avec une égale quantité de mouvement vers là où allait la première.

Thèse 33

On peut considérer deux parties de matière en mouvement qui non seulement se heurtent l'une à l'autre, mais aussi en tant qu'elles sont portées par des milieux identiques ou différents, en comparant leur mouvement à celui d'un autre corps (qu'on pense au ciel ou à d'autres corps imitant le mouvement du ciel), autrement dit, ce qui est plus clair, au temps [20].

Thèse 34

Ainsi, si dans un même milieu, ou dans deux milieux différents pourtant dotés d'une résistance partout égale, deux parties de matière qui ne se font pas obstacle se meuvent selon une telle proportion entre quantité de mouvement, amplitude, constitution et résistance du milieu, qu'elles décrivent toutes deux des trajectoires égales en un temps égal, on dira que ces parties se meuvent à vitesse égale, ou à lenteur égale. Or, si elles se meuvent sans cette proportion, mais de façon qu'elles font naître des trajectoires inégales en un temps égal, on dira que la partie à la plus grande trajectoire est plus rapide, et la plus petite, plus lente. C'est donc le rapport autrement dit la relation [21] du mouvement de l'une à celui de l'autre qu'on nomme vitesse, et à l'inverse, c'est le rapport du mouvement de la deuxième à la première qu'on nomme lenteur [22].

Thèse 35

À toutes ces thèses, je pourrais ajouter des démonstrations, si je ne jugeais qu'elles seront manifestes à n'importe qui tiendra soigneusement compte des précédentes et y sera scrupuleusement attentif, et qu'elles feraient croître notre dissertation à une taille excessive.

Thèse 36

Matière, mouvement, repos : les trois choses dont nous avons parlé jusqu'à présent sont, à notre avis, les vrais principes des choses de la nature. En effet, elles ne se font pas les unes à partir des autres, ni à partir d'autre chose, ni chacune à partir d'elle-même. Elles sont donc trois, dont deux contraires, le mouvement et le repos, et leur sujet commun, la matière. Ce qui remplit les conditions que les philosophes exigent des principes [23].

Thèse 37

Par ailleurs, chacune est quelque chose de réel. Oui, car la matière est substance, le mouvement et le repos, ses deux modes, dont le second est à considérer à égalité avec le premier dans l'explication des choses naturelles, comme on le voit clairement par ce qui précède. À partir de là, quand on observe chez les physiciens l'abondance et l'étendue des travaux à propos du mouvement, de sa nature et de ses espèces, on n'en revient pas du silence qui entoure le repos, et cela même chez Aristote, qui a pourtant

voulu dans sa définition de la nature que le mouvement et le repos aillent de pair.

Thèse 38

Pourquoi laisse-t-on le repos en repos[24] ? Je n'arrive pas à en imaginer la raison, sauf celle-ci, qu'on a estimé qu'il n'était rien d'autre que négation ou absence de mouvement. Cette opinion, si le contraire n'avait déjà été démontré, pourrait encore être facilement réfutée par l'argument suivant. Si le repos n'était rien qu'absence ou négation de mouvement, un corps au repos pourrait être mû par le plus petit degré de mouvement, puisque la négation n'a en soi aucune force pour résister. Mais l'expérience quotidienne atteste assez et plus qu'assez que de nombreux corps au repos présentent une résistance plus ou moins grande aux mouvements des autres, et qu'ils intègrent le mouvement de ceux qui les frappent avec plus ou moins de facilité ou difficulté. Dès lors, il faut nécessairement admettre que ce qui cause cette résistance est réel ; et à nous, il nous vient le mot « repos ».

Thèse 39

Pourtant les péripatéticiens, leur chef le premier, divisent le mouvement en quantitatif, qui à son tour peut être diminution ou augmentation, et qualitatif, qui est altération et, concernant le lieu, mouvement local ou déplacement. Mais comme le mouvement local ne diffère pas de celui que nous avons défini plus haut, et comme sans lui aucune diminution ni augmentation ne se produit, nous pensons qu'on doit classer le mouvement local comme un genre, et la diminution, l'augmentation et l'altération parmi les espèces[25].

Thèse 40

Matière, mouvement et repos : non seulement nous affirmons qu'il s'agit des principes des choses naturelles, mais en plus, nous ne reconnaissons comme affection réelle des choses naturelles rien d'autre que le mouvement et le repos de la matière, ou ce qui naît d'eux. En effet, dès lors que les principes des choses naturelles, comme on l'a dit, sont seulement matière, mouvement et repos, alors un corps naturel ne sera rien d'autre qu'une

partie de matière pourvue de mouvement et de repos tempérés entre eux[26]. Et comme il n'y a rien dans l'effet qui n'ait été dans la cause (*par l'axiome 2*), il n'y aura dans un corps naturel aucune affection dont l'origine ne doive se rapporter à eux.

Thèse 41

On aboutit encore à la même conclusion à partir des définitions de toutes les affections que les philosophes assignent d'habitude au corps naturel. Car la *continuité* est le repos par soi des parties du corps, et la *division* le mouvement des mêmes parties. La *dispersion* est le fait que le repos ou le mouvement des parties du corps laissent entre elles de grandes lacunes où s'infiltre une autre matière, et la *densité* le cas où celles-ci sont nulles ou très petites. La *finitude* est la négation du dernier dosage de mouvement et de repos dans un corps, tandis que la *figure* est la qualité ou mode de cette négation. Le *lieu* est le terme du corps ambiant rapporté aux corps qui l'entourent, en tant qu'on le considère comme immobile. Et enfin le *temps* est la durée du corps rapportée au mouvement des cieux et mesurée par lui.

Thèse 42

Donc, dès lors que toutes ces affections appartiennent soit au repos, comme la continuité, soit au mouvement, comme la division, soit à l'un ou à l'autre, comme la dispersion et la densité, soit sont des négations, comme la finitude et la figure, soit des êtres de raison, comme le lieu et le temps, il est évident qu'aucune affection naissant dans un corps naturel n'est réelle, si elle ne se ramène au mouvement, au repos, et au-delà, à la matière. Seuls ces trois-là doivent être tenus pour les principes des choses naturelles.

Paradoxes

1. La logique que les aristotéliciens répandent un peu partout est vaine et inutile, car sans elle, les mathématiciens ont fait plus de découvertes et de progrès qu'eux n'en ont fait, avec elle, dans toutes les autres parties de la philosophie.
2. Il y a seulement deux catégories : la chose et le mode.
3. « L'homme est un animal rationnel » n'est pas une définition parfaite.

4. La physique et l'éthique peuvent et doivent être enseignées par démonstration.

5. Il n'y a pas de forme substantielle.

6. Même s'il n'existait aucun soleil, ce monde sublunaire serait éclairé malgré tout.

7. L'âme ne se trouve pas physiquement dans le corps, ni hors du corps.

8. La sensation n'est pas produite par le réseau des nerfs, mais par l'esprit.

9. Le premier principe de l'éthique est que chacun recherche ce qui lui est utile en propre[27].

10. La vertu est la volonté constante du cœur de rechercher du fait d'une intellection vraie ce qui lui est utile.

11. La métaphysique ne s'occupe que d'êtres de raison.

12. La quadrature du cercle est impossible.

FIN

BIBLIOGRAPHIE

Les éditions de référence des œuvres de Spinoza et de Descartes sont indiquées ci-dessus, p. 40. Ici sont rassemblés, par ordre alphabétique d'auteurs et parfois sous deux noms, quand ils diffèrent en français et en anglais, les ouvrages et articles auxquels les notes font référence, sans différence entre littérature primaire et littérature secondaire.

Abscondita sapientiæ, 1629. Collectanea decerpta per Magistrum R. Samuelem Germanum ex magno opere Absconditorum Sapientiæ quod quidem exasciauit […] *Joseph Del Medico Cretensis* […], [Pseudo-]Basilea, 2 vol., 1629-1631.

AKKERMAN, Fokke et STEENBAKKERS, Piet (éds), 2005. *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, Leyde/Boston, Brill.

ALER, J.M.M., 1965. *Catalogus van de bibliotheek der vereniging Het Spinozahuis*, Leyde, Brill.

ALPERS, Svetlana, 1983. *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago, University of Chicago Press.

AMES, William, 1656. *Medulla theologica* [Editio Novissima], Amsterdam, Joannem Janssonium.

ANDRAULT, Raphaële et LAERKE, Mogens, 2018. *Steno and the Philosophers*, Leyde, Brill.

ANTON, John Peter, 1969. « Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma », *Journal of the History of Philosophy*, 7, p. 1-18.

ARISTOTE, 2014. *Œuvres complètes*, P. Pellegrin *et alii* (éds), Paris, Flammarion.

ARISTOTLE, 1995. *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (éd.), Princeton, Princeton University Press.
ATLAN, Henri, 2018. *Cours de philosophie biologique et cognitiviste. Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob.
AUGUSTIN, Aurelius Augustinus Hipponensis, dit aussi saint Augustin ou Augustin d'Hippone, 2018. *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Les Belles Lettres.
AVERROÈS, Ibn Rochd de Cordoue, dit, 1562. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Junctas, 1562-1574, 12 vol., dont 3 vol. de supplément, réimpr. Francfort-sur-le-Maine, Minerva, 1962.
AVERROÈS, 1953. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge (MA), The Mediaeval Academy of America.
AVERROÈS, 1984. *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Livre Lambda, A. Martin (éd.), Paris, Les Belles Lettres.
AVERROÈS, 1998. *L'Intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima : Livre III (492a10-435b25)*, traduction, introduction et notes par Alain De Libera, Paris, Flammarion.
AVERROÈS, 2009. *Long Commentary on the "De anima" of Aristotle*, R. Taylor (éd. et trad.), New Haven, Yale University Press.
AVICENNA, Ebn-e Sinâ, dit Avicenne, 2005. *The Metaphysics of The Healing*, Michael E. Marmura (éd. et trad.), Provo (UT) Brigham Young University Press.
BAC, J. Martin, 2010. *Perfect Will Theology : Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*, Leyde, Brill.
BÄCK, Allan, 2014. *Aristotle's Theory of Abstraction*, Springer International Publishing.
BACON, Francis, 1986. *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF.
BACON, Francis, 1996. *Collected Works of Francis Bacon*, J. Spedding, R.L. Ellis, et D.D. Heath (éds), vol. 1, Londres, Routledge/Thoemmes.
BACON, Francis, 2002. *The Advancement of Learning*, in *The Major Works*, B. Vickers (éd.), Oxford, Oxford University Press.
BAILLET, Adrien, 1946. *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Éditions de La Table Ronde.

BALIBAR, Étienne, 2018. *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF.
BALLING, Pieter, 1662. *Het Licht op den Kandelaar. Dienende tot opmerkinge der voornaemste dingen ; in het boekje genaamt De verborgentheden van het rijke Ghodts, etc. tegens Galenus Abrahamsz…*, Amsterdam.
BALLING, Pieter, 1992. *The Light upon the Candlestick*, B. Furley (trad.), Londres, Robert Wilson, QUF.
BALZAC, Honoré de (trad.), 1990. *L'Éthique de Spinoza*, in *Œuvres diverses I*, P.-G. Castex (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », n° 364, p. 581-587.
BARBARAS, Françoise, 2007. *Spinoza : La science mathématique du salut*, Paris, CNRS Éditions.
BARBONE, S. et RICE, L., 1994. *Spinoza and the Problem of Suicide. International Philosophical Quarterly*, 34(2), p. 229-241.
BARCHIESI, Sara, 2013. « Ibn Ṭufayl "maestro di Averroè". Diffusione dell'"Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān" in relazione alla tradizione averroistica », in Licata (éd.), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*, Macerata, Quodlibet, p. 145-166.
BARTHOLIN, Thomas, 1651. *Anatomia, ex Caspari Bartholini parentis institutionibus, omniumque recentiorum & propriis observationibus tertium ad sanguinis circulationem reformata*, Leyde, Franciscum Hackium.
BARZILAY, Isaac, 1974. *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia)*, Leyde, Brill.
BAUMGARTEN, J., ROSIER-CATACH, I. et TOTARO, P. (éds), 2019. *Spinoza, Philosophe grammairien : le Compendium grammatices linguæ hebraeæ*, Paris, CNRS Éditions.
BAYLE, Pierre, 1740. *Dictionnaire historique et critique*, 5e éd., Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht. https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-bayle.
BAYLY, Lewis, 1613. *The Practice of Pietie Directing a Christian How to Walke That He May Please God*, Londres, John Hodgets.
BEDJAI, Marc, 1993. « Horizons philosophiques : le théâtre de Van den Enden et Spinoza », *Revue de la Bibliothèque nationale*, n° 49, Paris, Fayard.
BERGER, John, 2011. *Bento's Sketchbook*, New York, Pantheon Books.

BERNARD, Walther, 1972. « Spinoza's influence on the rise of scientific psychology », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8(2), p. 208-215.
BERRIOS, G.E., 2005. « On the Fantastic Apparitions of Vision by Johannes Müller », *History of Psychiatry*, 16(2), p. 229-246.
BERTMAN, Martin A., 2001. « *Conatus* in Hobbes' De Corpore », *Hobbes Studies*, volume 14, Issue 1, p. 25-39.
BIRNBAUM, Ruth, 2001. *An Exposition of Joseph Ibn Shem Tov's Kevod Elohim (The Glory of God)*, Lewiston, The Edwin Mellen Press.
BLACK, Deborah, 1999. « Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, p. 159-184.
BLANCO, Mercedes, 1999. « Théories et pratiques de la pointe baroque », in *Littératures classiques*, n° 36, printemps 1999, « Le baroque en question(s) », p. 233-251.
BOAS HALL, Marie, 2002. *Henry Oldenburg. Shaping the Royal Society*, Oxford, Oxford University Press.
BODEI, Remo, 2003. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità : filosofia e uso politico*, Milan, Feltrinelli.
BOLLACHER, Martin, KISSER, Thomas et WALTHER, Manfred (dirs), 2010. *Eim neuer Blick auf die Welt : Spinoza in Literatur, Kunst und Ästhetik. With Abstracts in English*, Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Spinoza-Gesellschaft, Königshausen & Neumann.
BONITZ, Herman, 1867. *Aristotelische Studien* (fac-similé 1989), Hildesheim, Olms.
BONTEKOE, C., 1680. *Brief Aan Johan Frederik Swetser, Gesegt Dr. Helvetius, Geschreven en uytgeeven tot een Korte Apologie voor den Grote Philosooph Renatus Descartes […]*, 's Gravenhage.
BORDOLI, Roberto, 1997. *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla 'Philosophia S. Scripturae interpres' du Lodewijk Meyer e sulla sua recenzione*, Milan, FrancoAngeli.
BORDOLI, Roberto, 2001. *Etica, arte, scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum*, Milan, FrancoAngeli.
BORELLI, Giovanni Alfonso, 1658. *Euclides Restitutus, sive Prisca Geometriæ Elementa, Brevius, et facilius contexta, in quibus præcipue*

Proportionum Theoriæ nova, firmiorique Methodo promuntur [...], Pise, Ex Officina Francisci Honophri.
BORELLI, Giovanni Alfonso, 1989. *On the Movement of Animals, De motu animalium*, 1680, P. Maquet (trad.), Berlin, Springer.
BOSCHIERO, L. (éd.), 2007. « Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679) », *Experiment and Natural Philosophy in Seventeenth Century Tuscany*, Australasian Studies In History And Philosophy, vol. 21, p. 59-91, Dordrecht, Springer.
BOSCO, Umberto (dir.), 1970-1978. *Enciclopedia Dantesca*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
BOULAINVILLIERS, Henri de, 1973-1975. *Œuvres philosophiques*, La Haye, M. Nijhoff.
BOYLE, Robert, 1661. *Tentamina quædam physiologica diversis temporibus & occasionibus conscripta*, Londres, Impensis H. Herringman.
BOYLE, Robert, 1963. *Notes for a Paper Against Spinoza*. The Boyle Collection, Boyle Papers, vol. 3, manuscript document, fols 102-103 (2 leaves), RB/1/3/18, 1670s-1680s, Londres, Archive of the Royal Society, in Colie 1963.
BOYLE, Robert, 1999. *Works of Robert Boyle*, M. Hunter et E. B. Davis (éds), vol. 2, Londres, Pickering & Chatto.
BOYLE, Robert, 2001. *The Correspondence of Robert Boyle*, M. Hunter, A. Clericuzio et L.M. Principe (éds), Londres, Pickering & Chatto.
BRÉHIER, Émile (trad.), 1962. *Les Stoïciens*, P.-M. Schuhl (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
BRUNO, Giordano, 2003. *Œuvres complètes, IV : De l'infini, de l'univers et des mondes / De l'infinito, universo e mondi*, Paris, Les Belles Lettres.
BURGERSDIJK, Franco, 1623. *Idea philosophiæ moralis*, Leyde.
BURGERSDIJK, Franco, 1640. *Institutionum metaphysicarum libri duo*, Leyde.
BURGERSDIJK, Franco, 1660. *Institutionum logicarum libri duo*, Amsterdam.
BURIDAN, John (*sic*), 1966. *Sophisms on Meaning and Truth*, Th. K. Scott (trad.), New York, Appleton Century Crofts.
BURIDAN, Jean, 1996. *Traité du ciel / Expositio et Quæstiones in Aristotelis 'De Cælo'*, B. Patar et I. Buridani (trad. partielle), Louvain, Peeters.

BURTON, Robert, 2000. *Anatomie de la mélancolie*, t. I, II et III, Paris, José Corti.
BUYS, Ruben, 2013. « Without thy self, O man, thou hst no means to look for, by which thou maist know God. Pieter Balling, the Radical Englishtenment, and the Legacy of Dirck Volckertsz Coornhert », *Church History and Religious Culture*, vol. 93, n° 3, p. 363-383.
BUYS, Ruben, 2015. *Sparks of Reason. Vernacular Rationalism in the Low Countries, 1550-1670*, Hilversum, Verloren Publishers.
BUYSE, Filip, 2013. « Robert Boyle and Baruch Spinoza : The Correspondence which Never Took Place », *Society and Politics*, vol. 7, n° 2, p. 34-53.
BUYSE, Filip, 2015. « The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy », *Cahiers du séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy*, n° 1, p. 20-43.
BUYSE, Filip, 2016. « Spinoza on Conatus, Inertia, and the Impossibility of Self-Destruction », *Society and Politics*, vol. 10, n° 2, p. 115-134.
BUYSE, Filip, 2017a. « Spinoza and Christiaan Huygens : The Odd Philosopher and the Odd Sympathy of Pendulum Clocks », *Society and Politics*, vol. 11, n° 2, p. 115-138.
BUYSE, Filip, 2017b. « A New Reading of Spinoza's Letter 32 to Oldenburg : Spinoza and the Agreement Between Bodies in the Universe », in *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, G. Boros, J. Szalai et O.I. Tóth (éds), Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, p. 104-118.
BUYSE, Filip, 2017c. « Galileo Galilei, Holland and the Pendulum Clock », in Rovere (dir.) 2018, p. 9-43.
BUYSE, Filip, 2020a. « Boyle, Spinoza and Glauber : on the Philosophical Redintegration of Saltpeter. A Reply to Antonio Clericuzio », *Found Chem*, 22, p. 59-76.
BUYSE, Filip, 2020b. « La Lettre 32 de Spinoza lue d'un autre point de vue : les insectes et les pendules », in P.-F. Moreau et L. Vinciguerra (dirs) 2020, p. 50-75.
CALVIN, Jean, 1957. *Institutio Christianæ religionis*, P. Barth et G. Niesel (éds), Munich, Kaiser.
CANGUILHEM, Georges, 1991. *L'Homme de Vésale dans le monde de Copernic*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

CARPENTIER, Casparus de, 1661. *Tranen-vloet Jesu Christi sur Jerusalems teghenwoordige sonden en toekomende wonderen*, Amsterdam, Abraman Van den Burgh.
CARRAUD, Vincent, 2002. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF.
CARRIERO, John, 1995. « On the Relation between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics », *Journal of the History of Philosophy*, 33(2), p. 245-273. Réimprimé dans Pereboom (éd.) 1999, p. 131-163.
CARRIERO, John, 2005. « Spinoza on Final Causality », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 2, p. 105-147.
CARRIERO, John, 2017. « The Highest Good and Perfection in Spinoza », *The Oxford Handbook of Spinoza*, M. Della Rocca (éd.), Oxford, Oxford University Press, p. 240-272.
CASAGRANDE, Carla et VECCHIO Silvana, 2000. *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin, Einaudi.
CASTELEYN, Pieter, 1661. *Hollandtse Mercurius ; vervatende de gedenckwaerdigste Voorvallen en Europe dans 't Iaer 1660*, Haarlem/Amsterdam, Wagenaar.
CAVAILLÉ, Jean-Pierre, 2001. « Le prince des athées, Vanini et Machiavel », in G. Sfez et M. Senellart, *L'Enjeu Machiavel*, Paris, PUF, p. 59-72.
CAVAILLÉ, Jean-Pierre, 2013. *Les Déniaisés. Irreligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier.
CERVANTÈS, Miguel de Cervantes Saavedra, dit, 1981. *Nouvelles exemplaires*, Jean Cassou (trad.), Paris, Gallimard.
CHARAS, Moyse, 1668. *Thériaque d'Andromachus*, Paris, Olivier de Varennes.
CHARTIER, Roger, 1992. *L'Ordre des livres. Lectures, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle*, Paris, Alinéa.
CHAUVIN, Stephan, 1713. *Lexicon philosophicum*. Leeuwarden, 1re éd. Rotterdam, 1692.
CICERO, Marcus Tullius, 1923. *Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*, N.H. Watts (trad.), Cambridge, Harvard University Press.
CICERO, 1933. *On the Nature of the Gods*, H. Rackham (trad.), Cambridge, Harvard University Press.

CICÉRON, Marcus Tullius Cicero, dit, 2016. *Fins des biens et des maux*, J. Kany-Turpin (trad.), Paris, GF-Flammarion.
CICÉRON, 2018. *Tusculanes*, Paris, Paléo.
CITTON, Yves et LORDON, Frédéric (dirs), 2010. *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Éditions Amsterdam.
CLAUBERG, Johannes, 1658. *Paraphrasis in Renati des Cartes Meditationes de prima philosophia*, Duisburg.
CLAVELIN, Maurice, 2004. *Galilée copernicien*, Paris, Albin Michel.
CLAVIUS, Christophorus, 1611. *Commentaria in Euclidis Elementa Geometrica*, Mayence, Hierat.
COBB, Matthew, 2006. *Generation. The Seventeenth-Century Scientists who Unraveled the Secrets of Sex, Life, and Growth*, New York/Londres, Bloomsbury Publishing.
COLIE, R.L., 1963. « Spinoza in England 1665-1730 », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107, p. 183-219.
COMENIUS, Jan Amos Komenský, dit, 1657. *Opera didactica omnia*, Amsterdam, L. De Geer/ Chr. Cunradus.
COOK, Harold J., 2007. *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven/Londres, Yale University Press.
COORNHERT, Dirck Volkertszoon, 2015. *Ethics or the Art of Living Well, by Means of Knowledge of the Truth about Man, Sin, and Virtue*, Gerrit Voogt (éd. et trad.), Hilversum, Verloren, 2015.
COPPENS, Gunther, 2004. « Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais », in Ch. Jaquet (dir.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 19-36.
CORNU, Philippe, 2006. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil.
COTTINGHAM, John, 1988. « The Intellect, the Will, and the Passions : Spinoza's Critique of Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n° 2, p. 239-257.
CRANEFIELD, Paul F., 1970. « On the Origin of the Phrase *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 25, n° 1, p. 77-80.
CRESCAS, Ḥasdai, 2010. *Lumière de l'Éternel*, traduction, préface et notes É. Smilévitch, Paris, Hermann.

CRESCAS, Ḥasdai, 2018. *Light of the Lord (Or Hashem)*, introduction, notes et traduction R. Weiss, Oxford, Oxford University Press.
CURLEY, Edwin, 1969. *Spinoza's Metaphysics : An Essay in Interpretation*. Cambridge, Harvard University Press.
CURLEY, Edwin, 1975. « Descartes, Spinoza, and the Ethics of Belief », in E. Freeman et M. Mandelbaum (éds), *Spinoza : Essays in Interpretation*, LaSalle (IL), Open Court, p. 159-189.
CURLEY, Edwin, 2002. « Maimonides, Spinoza, and the Book of Job », in Ravven et Goodman (éds) 2002, p. 147-186.
CURLEY, Edwin (éd. et trad.), 1985-2018. *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1 et 2, Princeton, Princeton University Press.
DA COSTA, Uriel, 1982. *Exemplar humanæ vitæ*, E. Da Silva Dias (trad.), *Tratado da imortalidade da alma*, S. da Silva (éd.), Lisbonne, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
DA COSTA, Uriel, 1993. *Examination of Pharisaic Traditions / Exame das tradições phariseas*. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, H.P. Salomon et I.S.D. Sassoon (trads), Leyde, Brill, p. 51-266.
DA COSTA, Uriel, 1995. *Exame das tradições farisaicas*, *Tratado da Imortalidade da alma* de Samuel Da Silva, H.P. Salomon et I.S.D. Sasson (éds), Braga, Edições APPACDM Distrial de Braga, p. 455-572.
DA COSTA, Uriel, 2002. *Images d'une vie humaine*, A.B. Duff et P. Kaan (trads), D. Bensaïd (éd.), Castelnau-le-Lez, Éditions Climats.
DA COSTA, Uriel, 2014. *Exame das tradiçoe˜s phariseas / Esame delle tradizioni farisee (1624)*. Saggio introduttivo, testo critico, traduzione e commento di O. Proietti, Macerata, Edizioni Università di Macerata.
DAHLBECK, Johan, 2016. *Spinoza and Education : Freedom, Understanding and Empowerment*, Londres, Routledge.
DAHLBECK, Johan, 2018. *Education and Free Will : Spinoza, Causal Determinism and Moral Formation*, Londres, Routledge.
DAMÁSIO, António, 2005. *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob.
DAVENPORT, Anne Ashley, 1999. *Measure of a Different Greatness. The Intensive Infinite, 1250-1650*, Leyde, Brill.
DAVIDSON, Herbert A., 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press.

DE BASTIANI, M. et MANZI-MANZI, S. (dirs), 2020. *Amice colende. Temi, storia e linguaggio nell'Epistolario spinoziano*, Milan/Udine, Mimesis.
DEBRAY, Eva, LORDON, Frédéric et ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (dirs), 2019. *Spinoza et les passions du social*, Paris, Éditions Amsterdam.
DE DIJN, Herman, 2006. « Ethik als Heilkunde des Geistes (5p1-5p20) », in *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischen Ordnung dargestellt*, M. Hampe et R. Schnepf (éds), Berlin, Akademie Verlag, p. 267-282.
DE JONGE, Eccy, 2003. *Spinoza and Deep Ecology : Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Londres, Routledge.
DE LA COURT, Pieter, 1661. *Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal*, Amsterdam, Zinbreker.
DE LA COURT, Pieter, 1662. *Interest van Holland, ofte Gronden van Hollands-Welvaren*, Amsterdam, Cyprianys Van der Gracht.
DE LA COURT, Johan, 1663. *Politike discoursen : Handelende in ses onderscheide boeken, van steeden, landen, oorlogen… en zeeden*, Amsterdam, Jakob Venkel.
DELLA ROCCA, Michael, 1996. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York, Oxford University Press.
DEMOUSTIER, A., 1997. « Les jésuites et l'enseignement à la fin du XVIe siècle », in *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, p. 22-54.
DEN BOER, Pim, 2007. « Le dictionnaire libertin d'Adriaan Koerbagh », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, C. Secrétan et T. Dagron (éds), Paris, Éditions Amsterdam.
DESCARTES, René, 1650. *Passiones animæ*, H. Desmarets (trad.), Amsterdam.
DESCARTES, René, 1964-1974. *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery (eds), Paris, Vrin.
DE WAARD, C. (éd.), 1939-1953. *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, 4 vols., La Haye.
DI BIASE, Giuliana, 2014. « John Locke on Monotheism. A Dispute with Johannes Hudde », *Archivio di Filosofia*, 82(1), p. 317-329.
DIENSTAG, Jacob I., 1986. « The Relations of Spinoza to the Philosophy of Maimonides : An Annotated Bibliography », *Studia spinozana*, 2, p. 375-416.

DILTHEY, Wilhelm, 1894. « Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7, p. 28-91.
DONNÉ, Boris, 2019. *Vanini. Portrait au noir*, Paris, Allia.
DU CAUSE DE NAZELLE, Jean Charles, 1899. *Mémoires du temps de Louis XIV*, Paris, Plon.
DUNIN BORKOWSKI, S. von, 1933. « Die Physik Spinozas », in *De Physica et Metaphysica. Septimana Spinozana*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 85-103.
DUNS SCOT, John Duns Scotus, dit, 2011. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, O. Boulnois (trad.), Paris, PUF.
DURET, Jean, 1610. *Traicté des peines et amendes, tant pour les matières criminelles que civiles…*, Lyon, François Arnoullet.
ECO, Umberto *et alii*, 1989. *On Animal Language in the Medieval Classification of Signs*, in U. Eco et C. Marmo (éds), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam/Philadelphie, Benjamins, p. 3-41.
EFROS, Israël (éd.), 1938. *Maimonides' Treatise on Logic. The Original Arabic and Three Hebrew Translations*, New York, American Academy for Jewish Research.
ELIOT George, Mary Ann Evans, dite, 2020. *Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
ENGEL, Michael, 2017. *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelianism : Investigating the human intellect*, Londres, Bloomsbury.
ÉRASME, Desiderius Erasmus Roterodamus, dit, 2011. *Les Adages*, J.-C. Saladin (dir.), vol. 1-5, Paris, Les Belles Lettres.
ERASMUS, Desiderius, 1733. *All the Familiar Colloquies*, Londres, J.J. et P. Knapton, Midwinter, Ward, etc.
ERASMUS, Desiderius, 1982. *Adages. Ii1 to Iv100*, Margaret Mann Phillips (trad.), R.A.B. Mynors (éd.), *Collected Works of Erasmus*, vol. 31, Toronto, University of Toronto Press.
ÉSOPE, Aísôpos, dit, 2014. *Fables*, D. Loayza (trad.), Paris, GF-Flammarion.
EUCLIDE, Eukleidês d'Alexandrie, dit, 1990-2001. *Les Éléments*, B. Vitrac (éd. et trad.), 4 vol., Paris, PUF.
EVENHUIS, R.B., 1967. *Ook dat was Amsterdam*, vol. 2, Amsterdam, Ten Have.

FACKENHEIM, Emil L., 1946-1947. « The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 16, p. 39-70.
FARRELL, Allan (éd.), 1933. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*, Detroit, S.J. University of Detroit.
FARRELL, Martin, 2014. *Historical and Philosophical Foundations of Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
FELDMAN, Seymour, 1980. « The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors», *Viator*, 11, p. 289-320.
FIELD, Sandra, 2020. *Potentia : Hobbes and Spinoza on Power*, Oxford, Oxford University Press.
FIX, Andrew C., 1989. « Angels, Devils and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought. Balthasar Bekker and the Collegiants », *Journal of the History of Ideas*, n° 1, p. 527-547.
FIX, Andrew C., 1991. *Prophecy and Reason : The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton (NJ), Princeton University Press, p. 51-53.
FRAENKEL, Carlos, 2006. « Maimonides' God and Spinoza's *Deus sive Natura* », *Journal of the History of Philosophy*, 44, p. 169-215.
FREITAS, Elizabeth de, SELLAR, Sam et BANG JENSEN, Lars, 2017. *Thinking with Spinoza about Education. Educational Philosophy and Theory*, vol. 50, Abington-on-Thames, Taylor & Francis.
FREUDENTHAL, Jakob, 2007. *Die Lebensgeschichte Spinozas*, vol. 1 et 2, M. Walther (éd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag.
GAGLIARDI, Antonio, 2002. *Tommaso d'Aquino e Averroè. La visione di Dio*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
GALILÉE, Galileo Galilei, dit, 1980. *L'Essayeur de Galilée*, C. Chauviré (éd. et trad.), Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres.
GALILÉE, 2004. *Lettre à Christine de Lorraine et autres écrits coperniciens*, P. Hamou et M. Spranzi (éds et trads), Paris, Ldp Classiques Philosophie.
GALILEI Galileo, 1890-1909. *Le Opere di Galileo Galilei*, A. Favaro et I. Del Lungo (éds), 20 vol. (Edizione Nazionale), Florence, Barbera.
GALILEI, Galileo et SCHEINER, Christoph, 2010. *On Sunspots*, Chicago, University of Chicago Press.

GASSENDI, Pierre, 1964. *Opera Omnia*, vol. I, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag.
GATTI, Roberto 2018. « *Rabinum istum, virum alias doctissimum*. Spinoza alle prese con il paradigma della tradizione aristotelico-averroistica del pensiero ebraico medievale (Maimonide e Gersonide). A partire da alcune ricerche recenti », *Rivista di storia della filosofia*, 1/73, p. 29-55.
GAUTIER, Julien et SÉVÉRAC, Pascal (dir.), 2016-2017. *Spinoza, l'enfance et l'éducation*, revue Skole.fr, http://skhole.fr/serie-spinoza-et-l-education.
GEBHARDT, Carl, 1922. « Spinoza und der Platonismus », *Chronicon Spinozanum*, 1, p. 178-259.
GEBHARDT, Carl, 1929. *Dialoghi d'Amore. Hebräische Gedichte* [...], Heidelberg, C. Winter.
GEBHARDT, Carl, 1987. *Spinoza Opera, vol V. Supplementa. Kommentar zum Tractatus theologico-politicus* [...], Heidelberg, C. Winter.
GENGOUX, Nicole, 2014. *Un athéisme philosophique à l'Âge classique. Le « Theophrastus redivivus » 1659*, Paris, Honoré Champion.
GENTILE, G. et RADETTI, G., 1963. Note in Spinoza, *Etica*, G. Durante (trad.), Florence, Sansoni [rééd. *Etica*, Milan, Bompiani, 2007].
GERSONIDES, Levi ben Gershom, dit, 1981. *Supercommentary on Averroes's Epitome of Aristotle's De Anima*, in Jesse S. Mashbaum « Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima : The Internal Senses », Ph.D. dissertation, Brandeis University.
GERSONIDES, 1984-1999. *The Wars of the Lord*, S. Feldman (trad.), vol. 1-3, Philadelphie, Jewish Publication Society.
GERSONIDES, 1998. *Commentary on Song of Songs*, M. Kellner (trans.), New Haven, Yale University Press.
GEULINCX, Arnout, 1891-1893. *Opera philosophica*, 3 vol., J.P.N. Land (éd.), La Haye, Martinus Nijhoff.
GEULINCX, Arnold (*sic*), 2006. *Ethics*, with Samuel Beckett's Notes, H. Van Ruler, A. Uhlmann et M. Wilson (éds), Leyde/Boston, Brill.
GEULINCX, Arnold (*sic*), 2010. *Éthique*, H. Bah-Ostrowiecki (trad.), Turnhout, Brepols.
GEULINCX, Arnold (*sic*), 2017. *Métaphysique*, H. Bah Ostrowiecki (éd.), Paris, Classiques Garnier.

GILSON, Étienne, 1979. *Index scolastico-cartésien*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Vrin.
GLAUBER, Johannes R., 1689. *Works*, C. Packe (trad.), Londres, Thomas Milbourn.
GOCLENIUS, Rudolph, 1613. *Lexicon philosophicum*, Francfort, Matthias Becker.
GOLDGAR, Anne, 2007. *Tulipmania : Money, Honor, and Knowledge in the Dutch Golden Age*, Chicago, University of Chicago Press.
GONTIER, Thierry, 1998. *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin.
GOUDRIAAN, Aza, 2006. *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750 : Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht et Anthonius Driessen*, Leyde, Brill.
GRACIÁN, Balthazar, 2005. *Traités politiques, esthétiques, éthiques*, B. Pelegrin (éd. et trad.), Paris, Seuil.
GRELL, Ole Peter, 2012. *Brethren in Christ : A Calvinist Network in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
GROTIUS, Hugo, 2012. *Le Droit de la guerre et de la paix*, D. Allan (trad.), Paris, PUF.
GUEROULT, Martial, 1968. *Spinoza, Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne.
GUEROULT, Martial, 1974. *Spinoza II : L'âme*, Paris, Aubier.
GULLAN-WHUR, Margaret, 1998. *Within Reason. A Life of Spinoza*, Londres, Jonathan Cape Editions.
HALIVA, Racheli, 2020. *Isaac Polqar. A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew ?*, Berlin, De Gruyter.
HARMSEN, A.J.E., 1988. « Gebruik en misbruik van de rhetorica door Nil volentibus arduum », *De zeventiende eeuw*, no 4, p. 55-68.
HARTH, Erica L., 1992. *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca, Cornwell University Press.
HARVEY, Warren Zev, 1979. « Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil », *Iyyun*, vol. 28, no 2-3, p. 167-185.
HARVEY, Warren Zev, 1981. « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *Journal of the History of Philosophy*, 19, p. 151-172.
HARVEY, Warren Zev, 1998. *Physics and Metaphysics in Ḥasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben.

HARVEY, Warren Zev, 2012. « Gersonides and Spinoza on Conatus », *Aleph*, 12, p. 273-297.
HARVEY, Warren Zev, 2014. « 'Ishq, ḥesheq, and *amor Dei intellectualis* », in Nadler (éd.) 2014, p. 96-107.
HARVEY, William, 1628. *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, Francfort, Guilielmi Fitzeri.
HAYOUN, Maurice-Ruben, 1988. « Le commentaire de Moïse de Narbonne (1300-1362) sur le "Ḥayy ibn Yaqzan" d'Ibn Ṭufayl (mort en 1185) », *AHDLMA*, 55, p. 23-98.
HEEREBOORD, Adriaan, 1680. *Meletemata philosophica*, Amsterdam (1re éd. Leyde, 1654).
HEEREBOORD, Adriaan, 1682. *Hermeneia logica seu Explicatio Synopseos logicæ Burgersdicianæ, tum per notas tum per exempla*, Amsterdam.
HEILBRON, John, 2015. *Physics. A Short History*, Oxford, Oxford University Press.
HENRY, John, 2004. « Metaphysics and the Origins of Modern Science : Descartes and the Importance of Laws of Nature », *Early Science and Medicine*, vol. 9, n° 2, p. 73-114.
HERRERA, Abraham Cohen de, 2010. *La Porta del cielo*. Prima edizione del testo spagnolo, G. Saccaro del Buffa (éd.), Vicence, Neri Pozza.
HISSETTE, Roland, 1977. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris, Publications Universitaires.
HOBBES, Thomas, 1651. *Leviathan, or, The Matter, Form, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, Londres.
HOBBES, Thomas, 1667. *Leviathan : of van de stoffe, gedaente, ende magt van de kerckelyke ende wereltlycke regeeringe*, A. Van Berckel (trad.), Amsterdam, Jacobus Wagenaar.
HOBBES, Thomas, 1668. *Elementorum Philosophiæ Sectio Prima De Corpore*, Amsterdam, Joannem Blaeu.
HOBBES, Thomas, 1839-1845. *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, W. Molesworth (éd.), vol. 1-4, Londres.
HOBBES, Thomas, 1966. *Concerning the Body, in The English works of Thomas Hobbes. 1, Elements of Philosophy. The First Section*, W. Molesworth (éd.), Aalen, Scientia Verlag.
HOBBES, Thomas, 1999. *De corpore*, Paris, Vrin.
HOBBES, Thomas, 2000. *Léviathan*, G. Mairet (trad.), Paris, Gallimard.

HOBBES, Thomas, 2010. *Du citoyen*, Ph. Crignon (trad.), Paris, GF-Flammarion.
HOBBES, Thomas, 2014. *Leviathan*, N. Malcolm (éd.), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Oxford, Oxford University Press.
HOLZHEY, T., 2014. *« Als gy maar schérp wordt, zo zyn wy, én gy voldaan. » Rationalistische ideeën van het kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum 1669-1680*, Amsterdam, Universiteit van Amsterdam, PhD Thesis.
HONDIUS, Jacobus 1679. *Swart Register van duysent Sonden*, Amsterdam, Gerardus Borstius.
HOOKE, Robert, 1665. *Micrographia : Or Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made By Magnifying Glasses With Observations And Inquiries Thereupon*, Londres, Jo. Martyn & Ja. Allerstry / Royal Society.
HÜBNER, Karolina, 2015. « On the Significance of Formal Causes in Spinoza's Metaphysics », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 97, n° 1, p. 196-233.
HUSIK, Isaac (éd.), 1929. Joseph Albo, *Sefer ha-'ikkarim. Book of Principles*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America.
HUYGENS, Christiaan, 1673. *Horologium Oscillatorium*, Paris, F. Muguet.
HUYGENS, Christiaan, 1888-1950. *Œuvres complètes de Christiaan Huygens*, Société hollandaise des sciences (éd.), La Haye, Martin Nijhoff.
IBN ṬUFAYL, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik, 1671. *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan : in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit*, E. Pococke (trad.), Oxford, H. Hall.
IBN ṬUFAYL, 1672. *Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan Waar in Getoond Wordt, Hoe Iemand Buiten Eenige Ommegang Met Menschen, Ofte Onderwyzinge, Kan Komen Tot De Kennisse Van Zich Zelven, En Van God*, J. Bouwmeester (trad.), Amsterdam, Jan Rieuwertsz.
IBN ṬUFAYL, 2021. *Le Philosophe sans maître*, E.-M. Quatremère (trad.), J.-B. Brenet (éd.), Paris, Rivages.
ISRAEL, Jonathan Irvine, 1995. *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press.
ISRAEL, Jonathan Irvine, 2001. *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.

ISRAEL, Jonathan Irvine, 2007. « Spinoza as an Expounder, Critic, and "Reformer" of Descartes », *Intellectual History Review*, 17.1, Taylor and Francis, p. 41-53.
IVRY, Alfred, 2012. *Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), E.N. Zalta (éd.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/.
JANSEN, J. (trad.), 1972. *Letter from G. Bidloo to Antony van Leeuwenhoek. About the Animals which are sometimes found in the Liver of Sheep and other Beasts*, Delft, Nieuwkoop/B. De Graaf.
JAQUET, Chantal, 2016. *Sub specie æternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Garnier.
JELLESZ, Jarig, 1684. *Belydenisse des algemeenen en Christelycken geloofs*, Amsterdam, AUB.
JELLESZ, Jarig, 2010. « Profession de foi chrétienne et universelle », in Spinoza, *Correspondance*, annexe III, M. Rovere (éd.), p. 411-434.
JELLESZ, Jarig et MEYER, Lodewijk, 2017. *Spinoza par ses amis. Préface et index aux Œuvres complètes de Spinoza*, M. Rovere (éd.), Paris, Rivages.
JONAS, H., 1965. « Spinoza and the Theory of Organism », *Journal of the History of Philosophy*, 3, p. 43-57.
JORINK, Eric, 2003. « "Outside God there is Nothing" : Swammerdam, Spinoza, and the Janus Face of the Early Dutch Enlightenment », in Van Bunge (éd.) 2003, p. 81-108.
JORINK, Eric, 2018. « *Modus politicus vivendi*, Nicolaus Steno and the Dutch (Swammerdam, Spinoza and Other Friends) », in Andrault et Laerke 2018, p. 13-44.
KAHN, Victoria, 1994. *Machiavellian Rhetoric : From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton, Princeton University Press.
KAJANTO, Iiro, 2005. « Spinoza's Latinity », in *Spinoza to the Letter Studies in Words*, F. Akkerman et Piet Steenbakkers (éds), Texts and books series : Brill's Studies in Intellectual History, vol. 137.
KALPOKAS, Ignas, 2019. *A Political Theory of Post-Truth*, Cham, Palgrave Macmillan.
KAPLAN, Benjamin Jacob, 2007. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

KAPLAN, Yosef, 1999. *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarade au XVIIe siècle*, Paris, Chandeigne.
KASHER, Asa et BIDERMAN, Shlomo, 1990. « Why was Spinoza Excommunicated ? », *Sceptics, Millenarians, and Jews*, D.S. Katz e J.I. Israel (éds), Leyde/New York, E.J. Brill, p. 98-141.
KECKERMANN, Bartholomäs, 1613. *Systema logicæ* [*maius*]. Hanovre, 1600, reprinted in *Systema systematum*, Hanovre.
KEPLER, Johannes, 1619. *Harmonices Mundi*, Linz, Johann Planck.
KERCKRINCK, Theodoor, 1661. *Commentarium in Currum Triumphalem*, Leyde.
KERCKRINCK, Theodoor, 1670. *Spicilegium anatomicum, continens observationum anatomicarum rariorum centuriam unam, nec non osteogeniam fœtuum*, Amsterdam, Andreas Fris.
KIRCHER, Athanasius, 1665. *Mundus Subterraneus, quo universæ denique naturæ divitiæ*, Amsterdam, Joannem Janssonium & Elizeum Weyerstraten.
KLEIN, Julie R., 2014. « "Something of It Remains" : Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity », *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, S. Nadler (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 177-203.
KLEVER, Wim, 1988. « Moles in motu. Principles of Spinoza's Physics », *Studia Spinozana* 4, p. 165-194.
KLEVER, Wim, 1989. « Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662 », *Studia Spinozana*, vol. 5, p. 311-325.
KLEVER, Wim, 1991. *Verba et sententiæ spinozæ or Lambert van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, Amsterdam/Maarssen, APA, Holland University Press.
KLEVER, Wim, 1992. *Franciscus Van den Enden. Vrye Politijke Stellingen met een inleiding van Wim Klever*, Amsterdam, Wereldbibliotheek.
KLEVER, Wim, 1993. « Qui était l'Homunculus ? », in *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, *Archives de philosophie*, 29, p. 24-27.
KLEVER, Wim, 1997. *Mannen rond Spinoza*, Hilversum, Verloren.
KLEVER, Wim, 2000. *The Sphinx. Spinoza Reconsidered in Three Essays*, Vrijstad, Doc Vision.
KOELMAN, Jacob, dit aussi Christophilus Eubulus, 1678. *De pointen van nodige reformatie, ontrent de kerk, en kerkelijke, en belijders der*

Gereformeerde Kerke van Nederlandt, Vlissigen : Abraham Van Laaren/Willem De Wilde.
KOERBAGH, Adriaan, 1664. *'t Nieuw woorden-boek der regten ofte Eene vertaalinge en uitlegginge van meest alle de Latijnse woorden, en wijse van spreeken, in alle regten en regtsgeleerders boeken en schriften gebruykelijk*, Amsterdam, Weduwe van Jan Hendriksz Boom. https://dbnl.org/tekst/koer001tnie01_01/.
KOERBAGH, Adriaan, 1668. *Een bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet geplant door Vreederijk Waarmond, ondersoeker der waarheyd, tot nut en dienst van al die geen die der nut en dienst uyt trekken wil*, Amsterdam, publié par l'auteur. https://www.dbnl.org/tekst/koer001bloe01_01/.
KOERBAGH, Adriaan, 2011. *A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*, M. Wielema (éd. et trad.), Leyde/Boston, Brill.
KOGAN, Barry S., 1985. *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany, SUNY Press.
KOLAKOWSKY, Leszek, 1969. *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, A. Posner (trad.), Paris, Gallimard.
KOOI, C., 2000. *Liberty and Religion. Church and State in Leiden's Reformation, 1572-1620*, Leyde/Boston, Brill, p. 125-162.
KOPPENOL, J.M., 2007. « "L'arche de Noé débarquée en Hollande" : Animals in Dutch Poetry », *Intersections. Yearbook for Early Modern Studies*, 7, p. 451-528.
KOYRÉ, Alexandre, 1950. « Le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant », *Revue de métaphysique et de morale*, 55, p. 50-59.
KOYRÉ, Alexandre, 1973. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.
KRABBENHOFT, Kenneth (éd.), 2002. Abraham Cohen de Herrera, *Gate of Heaven*, Leyde, Brill.
KROP, Henri A., 2016. « The Antiquity of the Dutch Language : Renaissance Theories on the Language of Paradise », *Narratives of Low Countries History and Culture : Reframing the Past*, J. Fenoulhet et L. Gilbert (éds.), Londres, University College London Press, p. 208-224.
LAERKE, Mogens, 2011. « Spinoza's Cosmological Argument in the *Ethics* », *Journal of the History of Philosophy*, 49, p. 439-462.

LAERKE, Mogens, 2014. « Spinoza's Language », *Journal of the History of Philosophy*, 52.3, p. 519-547.
LAERKE, Mogens, 2016. « Spinoza on the Eternity of the Mind », *Dialogue*, 55:2, p. 265-286.
LAERKE, Mogens, 2017a. « Aspects of Spinoza's Theory of Essence », in *The Actual and the Possible : Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*, M. Sinclair (éd.), Oxford, Oxford University Press, p. 11-44.
LAERKE, Mogens, 2017b. « O Spinozismo de Tschirnhaus : da teoria das noções comuns à verdadeira física », P. Muniz (trad.), in Rovere (éd.) 2017, http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/577.
LA FONTAINE, Jean de, 2002. *Fables*, J.-Ch. Darmon (éd.), Paris, Le Livre de Poche.
LAGRÉE, Jacqueline, 1991. *La Religion naturelle*, Paris, PUF.
LA ROCHEFOUCAULT, François de, 1999. *Maximes*, J. Truchet (éd.), Paris, GF-Flammarion.
LASKER, Daniel, 1980. « Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages », *Speculum*, 55, p. 294-304.
LAURENS, Hannah, 2019. *De rede : bron van geluk voor iedereen. Inleiding tot de filosofie van Adriaan Koerbagh 1633-1669*, Nimègue, Van Tilt.
LAVAERT, Sonja et SCHRÖDER, Winfried (éds), 2017. *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leyde, Brill.
LAVER, Michael, 2020. *The Dutch East India Company in Early Modern Japan : Gift Giving and Diplomacy*, Londres, Bloomsbury.
LE BRUN, Charles, 1727. *Expressions des passions de l'âme. Représentées en plusieurs testes gravées d'après les desseins de feu Monsieur Le Brun, premier peintre du Roy*, Paris, Jean Audran.
LÉCRIVAIN, André, 1977-1978. *Spinoza et la physique cartésienne*, in *Cahiers Spinoza*, 1 et 2, Paris, Éditions Réplique, p. 235-265 et p. 93-206.
LEEUWENBURGH, Bart, 2013. *Het noodlot van een ketter. Adriaan Koerbagh 1633-1669*, Nimègue, Van Tilt.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 2011. *Discours de métaphysique et autres textes : 1663-1689*, Chr. Frémont *et alii* (éds.), Paris, GF-Flammarion.
LEO, Russ, 2013. « Affective Physics : *Affectus* in Spinoza's *Ethica* », *Passions and Subjectivity in Early Modern Culture*, éd. Brian Cummings et Freya Sierhuis, Ashgate, 2013, p. 75-93.

LEO, Russ, 2015a. « Spinoza's Calvin : Reformed Theology in the *Korte Verhandeling van God, de Mensch en Deszelfs Welstand* », in *The Young Spinoza*, Y. Melamed (éd.), Oxford, Oxford University Press, p. 144-159.
LEO, Russ, 2015b. « Scripture and Tragedy in the Reformation », *The Oxford Handbook of the Early Modern Bible*, K. Kileen, H. Smith et R. Willie (éds), Oxford, Oxford University Press, p. 498-517.
LEO, Russ, 2016. « Geeraardt Brandt, Dutch Tolerance, and the Reformation of the Reformation », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 46.3, p. 491-493.
LEO, Russ, 2018. « Grotius Among the Dagonists : Joost Van den Vondel's *Samson, of Heilige Wraeck*, Revenge and the Ius Gentium », in *Politics and Aesthetics in European Baroque Tragedy*, J. Bloemendal et N. Smith (éds), Leyde, Brill, 2016, p. 75-102.
LEO, Russ, 2019. *Tragedy as Philosophy in Reformation Europe*, Oxford, Oxford University Press.
LEO, Russ, 2021. « Nil Volentibus Arduum, Baruch Spinoza, and the Reason of Tragedy », in *Darkness Visible : Tragedy in the Enlightenment*, B. Hoxby (éd.), à paraître.
LÉON L'HÉBREU, Juda Abravanel, dit, 2006. *Dialogues d'amour*, Pontus de Tyard (trad.), T. Dagron et S. Ansaldi (éds.), Paris, Vrin.
LEONE EBREO, Juda Abravanel, dit, 2008. *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Rome/Bari, Laterza.
LEONITIUS, Jacob Jehuda Leon, dit, 1650. *Libellis effigiei Templi Salomonis*, Amsterdam, Amstel Marcus.
LEVY, Ze'ev, 1989. *Baruch or Benedict. On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, New York, Peter Lang.
LICATA, Giovanni, 2009. « Spinoza e la *cognitio universalis* dell'ebraico. Demistificazione e speculazione grammaticale nel *Compendio di grammatica ebraica* », *Giornale di Metafisica*, 31, p. 625-661.
LICATA, Giovanni, 2013. *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*, Macerata, Edizioni Università di Macerata (contient le texte original en hébreu et la traduction en italien d'Elijah del Medigo, *Beḥinat ha-Dat*).
LICATA, Giovanni, 2019. « La nature de la langue hébraïque chez Spinoza », in J. Baumgarten, I. Rosier-Catach et P. Totaro (éds), 2019, p. 47-62.

LICATA, Giovanni, 2020. « Considerazioni per una nuova edizione dell'*Epistolario* di Spinoza », in M. De Bastiani et S. Manzi-Manzi (éds), 2020, p. 17-30.
LICATA, Giovanni, 2021a. *Secundum Avenroem. Pico della Mirandola, Elia del Medigo e "la seconda rivelazione" di Averroè*, Officina di Studi Medievali, Palerme, à paraître.
LICATA, Giovanni, 2021b. « The Law Inscribed in the Mind : On the Meaning of a Biblical Image in Spinoza's *Theologico-Political Treatise* », in A. Del Prete, A. Schino et P. Totaro (éds), *The Philosophers and the Bible. Philosophical Readings of the Scriptures in Modern Age*, Leyde, Brill, à paraître.
LICATA, Giovanni, 2021c. « Canis, signum cœleste, et canis, animal latrans. Sulla storia di un esempio di equivocità giunto fino a Spinoza (*Ethica*, 1p17s) », *Bollettino della società filosofica italiana*, à paraître, 2, p. 7-17.
LICATA, Giovanni et PROIETTI, Omero 2016 (éd). *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa. Fonti, temi, questioni dell'Exame das tradiçoe˜s phariseas*, Macerata, Edizioni Università di Macerata.
LINDBERG, David C. 2007. *The Beginnings of Western Science : The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago, University of Chicago Press.
LOKHORST, Gert-Jan, 2020. « Descartes and the Pineal Gland », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (éd.). https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pineal-gland/.
LOVEJOY, Arthur O., 1976. *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press.
LUCRÈCE, Titus Lucretius Carus, dit, 1997. *De la nature / De rerum natura*, José Kany-Turpin (trad.), Paris, GF-Flammarion.
MACHIAVELLI, Niccolò, 1964. *The Prince : A Bilingual Edition*, M. Musa (éd. et trad.), New York, St. Martin's Press.
MACHIAVEL, Niccolò Machiavelli, dit, 1980. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, T. Guiraudet (trad.), Paris, Bibliothèque Berger-Levrault.
MACHIAVEL, 1993. *Le Prince*, Y. Lévy (trad.), Paris, GF-Flammarion.
MAÏMONIDE, Moshe ben Maïmon, dit, 1979. *Le Guide des égarés*, S. Munk (trad.), Paris, Verdier.

MALEBRANCHE, Nicolas, 1979. *Œuvres*, I, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Gallimard.
MALPIGHI, Marcello, 1661. *De pulmonibus observationes anatomicae*, Bologne, Typis Jo. Baptistae Ferronii.
MANEKIN, Charles H., 2014. « Spinoza and the Determinist Tradition in Medieval Jewish Philosophy », in Nadler 2014, p. 36-58.
MARMO, Costantino, 1991. « Hoc autem etsi potest tollerari… Egidio Romano e Tommaso d'Aquino sulle passioni dell'anima », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 3, p. 281-315.
MARTINI, Jacob, 1615. *Partitiones et quæstiones metaphysicæ*, Wittenberg.
MASSERON, André (éd.), 2015. *Les Fioretti de saint François. Et autres textes de la tradition franciscaine*, Paris, Seuil, « Points ».
MATSON, Wallace, 1977. « Death and Destruction in Spinoza's *Ethics* », *Inquiry*, 20, p. 403-417.
MEINSMA, Koenraad Oege, 2006. *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais* [1896], S. Roosenburg et J.-P. Osier (trad.), Paris, Vrin.
MELAMED, Abraham, 2003. *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Albany, SUNY.
MELAMED, Yitzhak, 2013. *Spinoza's Metaphysics : Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press.
MELAMED, Yitzhak, 2014. « Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes », in Nadler 2014, p. 204-215.
MELAMED, Yitzhak, 2017. « The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics : Substance, Attributes, and Modes », in *The Oxford Handbook of Spinoza*, M. Della Rocca (éd.), Oxford, Oxford University Press, p. 84-113.
MERTENS, Frank, 2010. *Franciscus Van den Enden. Former Jesuit, Neo-Latin Poet, Art Dealer, Philosopher, Teacher of Spinoza and Conspirator against Louis XIV*. http://users.telenet.be/fvde/index.htm?Home1.
MERTENS, Frank, 2011. « Johannes Koerbagh's Lost Album Amicorum Seen through the Eyes of Pieter de la Ruë », *Lias*, 38, p. 59-127.
MERTENS, Frank, 2012. *Van den Enden en Spinoza*, Voorburg, Uitgeverij Spinozahuis, 2012.
MERTENS, Frank, 2014. « Radicale Verlichting en Reformatie », in *Protestantisme. Aspecten van de Reformatie tussen Humanisme en*

Verlichting, D. Praet (réd.), Gand, Academia Press, p. 111-148.
MERTENS, Frank, 2017. « Van den Enden and Religion », in S. Lavaert et W. Schröder 2017, p. 62-89.
MERTENS, Frank, 2019. « All in the Family : Verwantschap en vriendschap in de kring rond Spinoza », in *Spinoza en zijn kring een balans van veertig jaar onderzoek*, B. Posthuma (éd.), Rijnsburg, Uitgeverij Spinozahuis, p. 47-64.
MEYER, Lodewijk, 1660. *Disputatio philosophica inauguralis, de materia, ejusque affectionibus, motu, et quiete* [...], Leyde, Franciscus Hackius.
MEYER, Lodewijk, 1672. *Italiaansche Spraakkonst*, Amsterdam, Wolfgang.
MEYER, Louis (*sic*), 1988. *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*, J. Lagrée et P.-F. Moreau (éd. et trad.), Paris, Intertextes éditeur.
MEYER, Louis (*sic*), 1992. *La Matière, et ses affections, le mouvement et le repos / Disputio Philosophica inauguralis, de Materia, ejusque Affectionibus Motu & Quiete*, in R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, PUF, p. 295-303.
MEYER, Lodewijk, 1998. « Preface » et « Inaugural Dissertation on Matter », *The Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, Spinoza, S. Shirley (trad.) Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc., p. 1-6 et 144-159.
MEYER, Lodewijk, 2005. *Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture*, S. Shirley (trad.), Milwaukee, Marquette University Press.
MEYER, Lodewijk et HOFMAN, Johan, 1658. *Nederlandsche Woordenschat*, Amsterdam, Jan Hendriksz & Jan Rieuwertsz.
MICHAEL, Emily, 1997. « Daniel Sennert on Matter and Form : At the Juncture of the Old and the New », *Early Science and Medicine*, vol. 2, n° 3, « The Fate of Hylomorphism. "Matter" and "Form" in Early Modern Science », p. 272-299.
MICRAELIUS, Johannes, 1653. *Lexicon Philosophicum*, Iéna.
MIGNINI, Filippo, 1981. *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Naples, Edizioni scientifiche italiane.
MIGNINI, Filippo, 1986. *Spinoza, Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand / Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, L'Aquila/Rome, Japadre Editore.
MIGNINI, Filippo, 2005. « *Sub quadam æternitatis specie*. Significato e problemi di un sintagma spinoziano », in F. Meroi, *Con l'ali dell'intelletto*,

Florence, Olschki, p. 209-235.
MIGNINI, Filippo, 2007. *Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica, in Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, D. Bostrenghi et C. Santinelli, Naples, Bibliopolis, p. 211-271.
MIGNINI, Filippo, 2009. « Introduction au *Traité de la Réforme de l'Entendement* », in Spinoza, *Œuvres*, I, Paris, PUF, p. 21-58.
MIGNINI, Filippo, 2016. « Mortalità, immortalità ed eternità dell'anima/mente in Spinoza », in Licata et Proietti 2016, p. 297-323.
MIGNINI, Filippo, 2019. « La virtù è premio a se stessa ? A partire dal Quinto libro delle *Tusculanæ* di Cicerone », *Ciceroniana on-line*, 2/3, 337-65.
MILLER, Jon, 2005. « Stoics and Spinoza on suicide », in *Der Einfluss der Hellinismus auf die Philosophie der Frühen Neuzeit*, G. Boros (éd.), Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, p. 107-135.
MILLER, Jon, 2015. *Spinoza and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press.
MILTON, John R., 1981. « The Origin and Development of the Concept of 'Laws of Nature' », *Archives européenes de sociologie*, vol. 22, n° 2, p. 173-195.
MINERBI BELGRADO, Anna, 2016. *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Rome, Carocci.
MOREAU, Pierre-François, 1994. *Spinoza : L'Expérience et l'éternité*, Paris, PUF.
MOREAU, Pierre-François, 2006. *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin.
MOREAU, Pierre-François, 2020. Introduction et notes, in Spinoza, *Œuvres*, IV. *Éthique*, Paris, PUF.
MOREAU, Pierre-François et VINCIGUERRA, Lorenzo (dirs) 2020. *Spinoza et les arts*, Paris, L'Harmattan.
MORTEIRA, Saül Levi, 2017. *Arguments Against the Christian Religion in Amsterdam*, G. Kaplan (trad.), Amsterdam, Amsterdam University Press.
MUCHNIK, Natalia, 2005. *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion.
MÜLLER, Johannes, 2011. *Elements of Physiology*, vol. 1 et 2, A.J.L. Jourdan (trad.) Londres, Nabu Press. (Original work published 1842).

MÜLLER, Johannes, 2013. *Des Manifestations visuelles fantastiques*, M. Géraud (trad.), Paris, L'Harmattan.
MULLER, Richard A., 2017. *Divine Will and Human Choice : Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*, Grand Rapids, Baker.
NADLER, Steven, 2001a. *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
NADLER, Steven, 2001b. *Spinoza's Heresy : Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press.
NADLER, Steven, 2008. « "Whatever is, is in God" : Substance and Things in Spinoza », in *Interpreting Spinoza : Critical Essays*, Ch. Heunemann (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 53-64.
NADLER, Steven (éd.), 2014. *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
NAESS, Arne, 1977. « Spinoza and Ecology », in *Philosophia*, Springer Netherlands, vol. 7, n° 1, p. 45-54.
NAESS, Arne, 2017. *La Réalisation de soi. Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Paris, Wildproject éditions.
NIL VOLENTIBUS ARDUUM, 1989. *Onderwys in de tooneel-poëzy : De opvattingen sur toneel van het Kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum*, A.J.E. Harmsen (éd.), Rotterdam, Ordeman.
NOBBS, D., 1938. *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, Cambridge, Cambridge University Press.
NOLAN, L. (éd.), 2011. *Primary and Secondary Qualities : The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press.
O'HALLORAN, Sylvester, 1725. *A Complete Treatise on Gangrene and Sphacelus*, Londres, Paul Vaillant.
OOMIUS, Simon, 1665. *Des Heeren verderflicke pyl*, Amsterdam, Willem Van Beaumont.
ORESME, Nicole, 1956. *The De moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, C. Johnson (trad.), Londres, Nelson.
OVIDE, Publius Ovidius Naso, dit, 1914. *Heroides ; Amores*, G. Showerman (trad.), G.P. Goold (rév.), Cambridge, Harvard University Press.
OVIDE, 2003. *Écrits érotiques*, D. Robert (trad.), Arles, Actes Sud.
OVIDE, 2018. *Les Métamorphoses*, D. Robert (trad.), Arles, Actes Sud.

PAPI, Fiammetta, 2012. « Il vocabolario delle virtù nell'Egidio volgare : umiltà, virtù "honoris amativa", magnanimità », *Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di Lettere e filosofia*, 4/2, p. 379-413.
PAPI, Fiammetta, 2016. « Aristotle's Emotions in Giles of Rome's "De Regimine Principum" and in its Vernacular Translations (with a Note on Dante's "Convivio" III, 8, 10) », *Annali della Scuola Normale Superiore. Classe di Lettere e filosofia*, 8/1, p. 73-104.
PARROCHIA, Daniel, 1984-1985. « Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'*Éthique* de Spinoza », *Cahiers Spinoza*, 5, Paris, Éditions Réplique.
PASNAU, Robert, 2011. *Metaphysical Themes 1274-1671*, New York, Oxford University Press.
PEREBOOM, Derek (éd.), 1999. *The Rationalists : Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Lanham, Rowman and Littlefield.
PLATON, 2020. *Œuvres complètes*, L. Brisson (éd.), Paris, Flammarion.
PLUTARQUE, 1985. *De la superstition*, in *Œuvres morales. Traités 10-14*, J. Hani (trad.), Paris, Les Belles Lettres.
POLANUS, Amandus Polanus von Polansdorf, dit, 1615. *Syntagma theologiae christianæ*, Hanovre, Claudium Marnium & Johannus Aubrius.
POPKIN, Richard, 2019. *Histoire du scepticisme. De la fin du Moyen Âge à l'aube du XIXe siècle*, B. Gaultier (trad.), Marseille, Éditions Agone.
PORTEMAN, Karel, 1996. *Expositions emblématiques au Collège des Jésuites de Bruxelles (1630-1685)*, Turnhout, Brepols.
POZZI, Patrizia. 2015. « La biblioteca di Spinoza », in J. Colerus et J.-M. Lucas, *Le vite di Spinoza*, nuova éd. riveduta e ampliata a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet.
PROIETTI, Omero, 1983. « Sul problema di un assioma inutile in Spinoza », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 75, p. 223-242.
PROIETTI, Omero, 1984. « Distinzione formale e teoria degli attributi in Baruch Spinoza », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 76, p. 374-384.
PROIETTI, Omero, 1985. « *Adulescens luxu perditus*. Classici latini nell'opera di Spinoza », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, p. 77-210.
PROIETTI, Omero, 1991. « Le Philedonius de Franciscus Van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658) », in *Cahiers Spinoza*, 6, Paris, Réplique, p. 9-82.
PROIETTI, Omero, 2001. « Per la cronologia degli scritti postumi di Spinoza. Terenzio e il "Petronius" di M. Hadrianides (Amsterdam, 1669) »,

Quaderni di storia, 53, p. 105-154.
PROIETTI, Omero, 2005. *Uriel da Costa e l'« Exemplar humanæ vitæ »*, Macerata, Quodlibet.
PROIETTI, Omero, 2006. *« Agnostos theos ». Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Macerata, Quodlibet.
PROIETTI, Omero, 2008. « Spinoza e il "De clementia" di Seneca », *Rivista di storia della filosofia*, 63/3, p. 415-435.
PROIETTI, Omero, 2010. *« Philedonius », 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, Macerata, Edizioni Università di Macerata.
PROIETTI, Omero, 2014 (éd.). Uriel Da Costa, *Exame das tradiçoe˜s phariseas / Esame delle tradizioni farisee (1624)*. Saggio introduttivo, testo critico, traduzione e commento, Macerata, Edizioni Università di Macerata.
PROIETTI, Omero et LICATA, Giovanni, 2013. *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma spinoziana*, Macerata, Edizioni Università di Macerata.
RADEMAKER, C.S.M., 1999. *Leven en werk van Gerardus Joannes Vossius (1577-1649)*, Hilversum, Verloren, 1999.
RAVVEN, Heidi et GOODMAN, Leen (éds), 2002. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
REGIUS, Henri le Roy, dit, 1661. *Philosophia Naturalis ; in qua Tota Rerum Universitas, per clara & facilia Principia, explanatur*, Amsterdam, Ludovicum & Danielem Elzevirios.
REGIUS, 1686. *Philosophie naturelle*, Utrecht, Rodolphe Van Zyll.
RÉVAH, Israël S., 1959. *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, Paris/La Haye, Mouton.
RÉVAH, Israël S., 1995. *Des Marranes à Spinoza*, textes réunis par H. Méchoulan, P.-F. Moreau et C. Wilke, Paris, Vrin.
RIVAUD, A., 1924-1926. « La physique de Spinoza », *Chronicon Spinozanum*, 4, p. 24-57.
ROBERT, Aurélien, 2021. *Épicure aux Enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris, Fayard.
ROHLS Jan, 2005. « Calvinisme, arminianisme et socinianisme aux Pays-Bas jusqu'au synode de Dort », in *Socinianisme et arminianisme : antitrinitaires, calvinistes et échange culturel dans l'Europe du dix-septième siècle*, M. Mulsow et J. Rohls (éds), Leyde, Brill.
ROSENTHAL, E.I.J., 1958. *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROTH, Leon, 1922. « The "Abscondita sapientiæ" of Joseph del Medigo », *Chronicon Spinozanum*, 2, p. 54-66.
ROTH, Leon, 1924. *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press.
ROUSSET, Bernard, 1988. « Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de *Éthique* IV », *Cahiers Spinoza*, 5, p. 129-146.
ROUSSET, Bernard, 1996. *Spinoza, lecteur des objections faites aux Méditations de Descartes et ses réponses*, Paris, Kimé.
ROUX, Sophie, 2006. *Découvrir le principe d'inertie. Recherches sur la philosophie et le langage*, Paris, Vrin.
ROUX, Sophie et CHABOT, Hugues, 2011. *La Mathématisation comme problème*, Paris, Édition des Archives contemporaines.
ROUX, Sophie et GARBER, Daniel (dirs), 2012. *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
ROVERE, Maxime, 2010. « Le parallélisme, un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme », in *La Théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Ch. Jaquet, A. Suhamy et P. Sévérac (éds), Paris, L'Harmattan, p. 49-70.
ROVERE, Maxime, 2013. *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, CNRS Éditions.
ROVERE, Maxime, 2017a. *Le Clan Spinoza. 1677. L'invention de la liberté*, Paris, Flammarion.
ROVERE, Maxime, 2017b. « Honors and Theater : Spinoza's Pedagogical Experience and His Relation to F. Van den Enden », in Freitas, Sellar et Bang Jensen 2017.
ROVERE, Maxime (dir.), 2018. *Spinoza. Novas perspectivas históricas*, *O que nos faz pensar*, [s.l.], vol. 26, n° 41, 2017. http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/586/558.
ROVERE, Maxime, 2019a. « Oscillating Affects : Spinoza's Models for the Confrontation and Adaptation of Opposite Things », *Society and Politics,* vol. 11, 2/22, p. 139-154.
ROVERE, Maxime, 2019b. « Spinoza et les langues. Une approche pragmatique », in *Le Compendium grammatices linguæ Hebrææ de Spinoza. Langage, philosophie et histoire*, J. Baumgarten, I. Rosier-Catach et P. Totaro (éds), 2019, p. 23-47.

ROVERE, Maxime, 2020. « Su una strana idea di Spinoza ? Lettura interattiva della consolazione nelle lettera 17 a Pieter Balling », E. Zaino (trad.), in De Bastiani et Manzi-Manzi (dirs), 2020, p. 97-114.
ROVERE, Maxime, 2021. « Nature de l'esprit et nature de l'homme : Spinoza entre métaphysique et politique », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 57, p. 157-172.
RUESTOW, Edward Grant, 1996. *The Microscope in the Dutch Republic. The Shaping of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press.
RUTHERFORD, Donald, 2008. « Spinoza and the Dictates of Reason », *Inquiry*, vol. 51, n° 5, p. 485-511.
RUYSCH, Frederik, 1701. *Thesaurus anatomicus primus. Het eerste anatomisch cabinet van Frederic Ruysch*, Amsterdam, Johan Wolters.
SACCARO DEL BUFFA, Giuseppa, 2004. *Alle origini del panteismo. Genesi dell'« Ethica » di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milan, Franco Angeli.
SANGIACOMO, Andrea, 2016a. « Aristotle, Heereboord, and the Polemical Target of Spinoza's Critique of Final Causes », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, n° 3, p. 395-420.
SANGIACOMO, Andrea, 2016b. « Before the conatus doctrine : Spinoza's correspondence with Willem van Blijenbergh », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, AGPh, 98(2), p. 144-168.
SAPERSTEIN, Marc, 1989. *Jewish Preaching. An anthology*, Yale, Yale University Press.
SAPERSTEIN, Marc, 2005. *Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of 'New Jews'*, Jérusalem, Hebrew Union College Press.
SCHAMA, Simon, 1997. *The Embarrassment of Riches*, New York, Vintage Books.
SCHEIBLER, Christoph, 2015. *Opus metaphysicum*, book I, F. de Buzon (éd.), Hildesheim, Olms.
SCHONEVELD, Cornelis W., 1983. *Intertraffic of the Mind. Studies in seventeenth-century Anglo-Dutch translation : with a checklist of books translated from English into Dutch, 1600-1700*, Leyde, Brill/Leiden University Press.
SCHUURMAN, Paul, 2010. « "Thou knowest not the works of God" : Gisbertus Voetius (1589-1679) and John Locke on learned ignorance », *Westminster Theological Journal*, 72.1.

SCHWARTZ, Dov, 1994. « Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy », *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3, p. 249-278.
SECRÉTAN, Catherine, 1987. « La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle », *Studia Spinozana*, vol. 3, Spinoza and Hobbes, Hanovre, Walther & Walther Verlag.
SÉNÈQUE, Lucius Annaeus Seneca, dit, 1993. *Entretiens. Lettres à Lucilius*, P. Veyne (éd.), Paris, Robert Laffont.
SÉVÉRAC, Pascal (dir.), 2017. *Spinoza et l'enfance. Actes de la journée d'étude du 3 juin 2017 à la Sorbonne*, http://skhole.fr/spinoza-et-l-enfance-journee-d-etude-du-samedi-3-juin-2017-a-la-sorbonne.
SÉVIGNÉ, Marie de Rabutin-Chantal, marquise de, 1862. *Lettres de Madame de Sévigné, de sa famille et de ses amis*, L. Monmerqué (éd.), Paris, Hachette.
SHARP, Hasana et MELAMED, Yitzhak (éds), 2018. *Spinoza's Political Treatise : A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.
SHARP, Hasana, 2021. « Spinoza on the Fear of Solitude », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, XI.
SHEA, William R., 1970. « Galileo, Scheiner and the Interpretation of the Sunspots », *Isis*, 61, p. 498-519.
SHEA, William R., 1991. *The Magic of Numbers of Motion. The Scientific career of René Descartes*, Canton, Science History Publications.
SHEIN, Noa, 2009. « The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes », *British Journal for the History of Philosophy*, 17(3), p. 505-532.
SIEBECK, H., 1890. « Ueber die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, p. 370-378.
SIRAT, Colette, 1983. *La Philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, CNRS Éditions.
SKEAFF, Christopher, 2018. *Becoming Political : Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*, Chicago, Chicago University Press.
SPRUIT, Leen et TOTARO, Pina, 2011. *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leyde, Brill.
STEEL, Carlos, 2001. *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances, in Nach der Verurteilung*

von 1277, J.A. Aertsen, K. Emery et A. Speer (éds), Berlin, De Gruyter, p. 211-231.
STEENBAKKERS, Piet, 1994. *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print : Studies on Text, Form and Related Topics*, Assen, Van Gorcum.
STEENBAKKERS, Piet, 1997. « Purisme et gloses marginales dans la traduction néerlandaise de 1677 de l'*Ethica* », in *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, P. Totaro (éd.), Florence, Olschki, p. 233-246.
STEENBAKKERS, Piet, 1999. « The Passions According to Lodewijk Meyer. Between Descartes and Spinoza », in *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist, Ethica III*, Y. Yovel (éd.), New York, Little Room Press, p. 193-209.
STEINBERG, Justin Steinberg, 2018. *Spinoza's Political Psychology. The Taming of Fortune and Fear*, Cambridge, Cambridge University Press.
STEINSCHNEIDER, Moritz, 1893. *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus.
STENO, Niels Stensen, dit aussi Sténon, 1997. « Niels Stensen's Chaos-Manuscript Copenhagen, 1659 », A. Ziggelaar (dir.), *Acta Historica Naturalium et Medicinalium*, vol. 44, Copenhague.
STÉNON, 2009. *Discours sur l'anatomie du cerveau*, R. Andrault (éd.), Paris, Classiques Garnier.
STÉNON, 2010. *Œuvres choisies*, Birger Munk Olsen (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres.
STENO, 2012. *Scientific Works*, in *Nicolaus Steno. Biography and Original Papers of a 17th Century Scientist*, T. Kardel et P. Maquet (éds), Berlin, Springer-Verlag & Heidelberg GmbH & Co.
STEPIEŃ, Jan, 1980. « La conscience dans l'anthropologie de Saint-Paul », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 60, p. 1-20.
STICCHI, Francesco, 2020. *Melancholy Emotion in Contemporary Cinema : A Spinozian Analysis of Film Experience*, New-York, Routledge.
STRAUSS, Leo, 1965. *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books.
STRAUSS, Leo, 1988. *Maïmonide*, essais rassemblés et traduits par Rémi Brague, Paris, PUF.
SUÁREZ, Francisco, 1861. *Opera Omnia*, vol. 26, C. Berton (éd.), Paris : Vivès.

SUHAMY, Ariel, 2008. *Spinoza par les bêtes*, Paris, Ollendorff & Desseins.
SWAMMERDAM, Jan, 1669. *Historia Insectorum Generalis, ofte Algemeene Verhandeling van de Bloedeloose Dierkens*, Utrecht, Van Dreunen.
SWAMMERDAM, Jan, 1737-1738. *Biblia naturæ / Bybel der Natuure*, 2 vol., bilingue hollandais-latin, Boerhaave (dir.), D. Gaubius (trad.), Leyde.
TACITE, Publius Cornelius Tacitus, dit, 1990. *Œuvres complètes*, P. Grimal (éd. et trad.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
TACITUS, 2003. *The Annals & The Histories*, M. Hadas (éd.), A. Church et W. Brodribb (trad.), Modern Library, Revised Edition, New York, Random House Inc.
TAYLOR, Dan, 2021. *Spinoza and the Politics of Freedom*, Édimbourg, Edinburgh University Press.
TEEUWEN, Daniëlle, 2015. *Financing Poor Relief through Charitable Collections in Dutch Towns, v. 1600-1800*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
TÉRENCE, Publius Terentius Afer, dit, 1971. *Œuvres complètes*, P. Grimal (éd. et trad.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
THÉOPHRASTE, Theóphrastos, dit, 2010. *Caractères*, N. Waquet (trad.), Paris, Payot et Rivages.
THIJSSEN-SCHOUTE, C.L., 1954. *Lodewijk Meyer en diens verhouding tot Descartes en Spinoza*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 11, Leyde, Brill.
THOMAS AQUINAS, 1888-1930. *Opera Omnia*, Commissio leonina (éd.), Rome, Vatican Polyglot Press.
THOMAS D'AQUIN, 1925. *Somme théologique*, 68 vol., Paris/Tournai/Rome : Revue des Jeunes/Éditions du Cerf.
TOTARO, Pina, 1994. « *Acquiescentia* dans la cinquième partie de l'*Éthique* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 184, p. 65-79.
TOTARO, Pina, 2000. « Documenti su Spinoza. Nell' Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione », *Nouvelles de la république des lettres*, 1, p. 95-128.
TSCHIRNHAUS, E.W. von, 1686a. *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de Methodo detegendi incognitas veritates*, Amsterdam, Albertum Magnum & Joannem Rieuwerts Juniorem.

TSCHIRNHAUS, E.W. von, 1686b. *Medicina corporis, seu Cogitationes admodum probabiles de conservanda Sanitate*, Amsterdam, Albertum Magnum & Johannem Rieuwertz Juniorem.
TSCHIRNHAUS, E.W. von, 1980. *Médecine de l'esprit ou Préceptes généraux de l'art de découvrir*, Jean-Paul Wurtz (trad.), Paris, Ophrys.
TSCHIRNHAUS, Ehrenfried Walther von, 1990. *Briefe von Ehrenfried Walther von Tschirnhaus an Henry Oldenburg und an Pieter van Gent aus den Jahren 1675-1676*, Amsterdam, Wiskundig Genootschap.
VAENIUS, Otto Van Veen, dit, 1608. *Amorum emblemata*, Anvers, Hieronymus Verdussen.
VAJDA, Georges, 1957. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin.
VAJDA, Georges, 1960. *Isaac Albalag. Averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî*, Paris, Vrin.
VAN BAAK GRIFFIOEN, Ruth 1991. *Jacob Van Eyck's Der Fluyten Lust-hof (1644-c1655)*, Utrecht Koninklijke vereniging voor Nederlandse muziekgeschiedenis.
VAN BUNGE, Wiep, 2001. *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leyde, Brill.
VAN BUNGE, Wiep (éd.), 2003. *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750 : Selected Papers of a Conference, Held at the Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 22-23 March 2001*, Leyde, Brill.
VAN BUNGE, W., KROP, H., STEENBAKKERS, P. et VAN DE VEN, J. (éds), 2014. *The Bloomsbury Companion To Spinoza*, Londres, Bloomsbury.
VAN DEN ENDEN, Franciscus, 1664. *Korte Verhael van Nieuw Nederland*, s.L.
VAN DEN ENDEN, Franciscus, 1992. *Vrye Politijke Stellingen*, W. Klever (éd.), Amsterdam, Wereldbibliotheek.
VAN DEN ENDEN, Franciscus, 2007, *Free Political Propositions of State*, W. Klever (éd. et trad.), Vrijstad.
VAN DEN ENDEN, Franciscus, 2010. *Philedonius*, in Proietti 2010.
VAN DEN VONDEL, Joost, 1637. *Leeuwendalers*. Lantspel, Amsterdam, Jacob Lescaille & Abraham de Wees.
VAN DEN VONDEL, Joost, 1682. *Poëzy of verscheide Gedichten*, Fraeneker, Leonard Strik.

VAN DEN VONDEL, Joost, 1927-1937. *De werken van Vondel*, vol. 1-90, J.F.M. Sterck, H.W.E. Moller, C.R. De Klerk, B.H. Molkenboer, J. Prinsen J. Lzn. et L. Simons (éds.). https://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=vond001dewe00.
VAN DER TAK, Willem G., 1921. « Bene agere et lætari », *Chronicon Spinozanum*, 1, p. 263-264.
VAN DILLEN, J.G. 1970. *Van Rijkdom en regenten ; Handboek tot de economische en sociale geschiedenis van Nederland*, 's-Gravenhage, Nijhoff.
VAN EEGHEN, I.H., 1962. « Notaris Hendrik de Wilde en de exotische dierenwereld », *Amstelodamum, maandblad*, 49, p. 150-159.
VAN HARDEVELD, Ike, 2000. *Lodewijk Meyer (1629-1681) als lexicograaf*, Leyde, PhD-thesis University Leiden. https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/514.
VAN MIERT, Dirk, 2000. *Humanism in an Age of Science : the Amsterdam Athenaeum in the Golden Age, 1632-1704*, Leyde, Brill.
VAN OVERBEKE, Aernout, 1991. *Anecdota sive jistoriæ jocosæ. Eeen zeventiende-eeuwse verzameling moppen en anekdotes*, R. Dekker, H. Roodenburg et H.J. Van Rees (éds), Amsterdam P.J. Meertens Instituut.
VAN REIJEN, Miriam, 2011. « Pathema animi », in *The Continuum Companion to Spinoza*, Wiep Van Bunge, H. Krop, P. Steenbakkers et J. Van de Ven (éds.), Continuum, p. 283-284.
VAN SCHOOTEN, Frans, 1651. *Principia Matheseos Universalis, seu Introductio ad Geometriae Methodum Renati Des Cartes*, Leyde, Ex Officinâ Elseviriorum.
VAN VLIET, Jan, 2013. *The Rise of Reformed System : The Intellectual Heritage of William Ames*, Dordt, Paternoster.
VANEIGEM, René (éd.) 2002. *L'Art de ne croire en rien* suivi du *Livre des trois imposteurs*, Paris, Payot et Rivages.
VARDOULAKIS, Dimitri (dir.), 2011. *Spinoza now*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
VERBEEK, Theo, 1992. *Descartes and the Dutch : Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
VÉSALE, Andries, Wytinck van Wesel, dit Vesalius, dit, 1543. *De humani corporis fabrica libri septem*, Bâle, Johann Oporinus.

VILJANEN, Valtteri, 2011. *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
VLESSING, Odile, 2012. « The Excommunication of Baruch Spinoza. A Conflict between Jewish and Dutch Law », *Studia Spinozana*, vol. 13, p. 15-47.
VOSS, Stephen H., 1981. « How Spinoza Enumerated the Affects », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63, p. 167-179.
VULLIAUD, Paul, 1934. *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Chacornac.
WALTHER, Manfred, 2018. *Spinoza in Deutschland*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
WEISS Roslyn, 2018. « Introduction », in Crescas 2018.
WELLS, Norman J., 1961. « Descartes and the Scholastics Briefly Revisited », *The New Scholasticism*, vol. 35, n° 2, p. 172-190.
WEIJERS, Olga, 1978. « Contribution à l'histoire des termes *natura naturans* et *natura naturata* jusqu'à Spinoza », *Vivarium*, 16, p. 70-80.
WEINBERG, Steven. 2015. *To Explain the World. The Discovery of Modern Science*, New York, Penguin Books.
WIELEMA, Michiel, 2004. « The March of the Libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750) », *Studies in Dutch Religious History*, 2, Hilversum, Uitgeverij Verloren.
WIELEMA, Michiel, 2016. « Abraham van Berkel's Translations [of Thomas Hobbes and Thomas Browne] as Contributions to the Dutch Radical Enlightenment », in Lavaert et Schröder 2017, p. 204-226.
WILSON, Margaret, 1991. « Spinoza's Causal Axiom (*Ethics* I, Axiom 4) », in *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, Y. Yovel (éd.), Leyde, Brill, p. 133-160.
WOLFSON, Harry Austryn, 1934. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge, Harvard University Press.
WOLFSON, Harry Austryn, 1999. *La Philosophie de Spinoza. Pour démêler l'implicite d'une argumentation*, A.-D. Balmès (trad.), Paris, Gallimard.
YALOM, Irvin, 2014, *Le Problème Spinoza*, S. Gleize (trad.), Paris, Le Livre de Poche.
ZABARELLA, Giacomo, 1590. *De rebus naturalis libri XXX*, Venise.
ZABARELLA, Giacomo, 1966. *Opera logica*, W. Risse (éd.), Hildesheim, Olms.

ZEDLER, Beatrice H. (éd.), 1961. *Averroes' « Destructio Destructionum Philosophiæ Algazelis » in the Latin Version of Calo Calonymos*, Milwaukee, The Marquette University Press.
ZILSEL, Edgar, *et alii*, 2003. « The Genesis of The Concept of Physical Law », in *The Social Origins of Modern Science*, Raven D., Krohn W., Cohen R.S. (éds.), Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht, Springer.
ZONTA, Mauro, 1996. *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, Paideia.
ZOURABICHVILI, François, 2002. *Spinoza : une physique de la pensée*, Paris, PUF.
ZYLSTRA, Stephen, 2018. « Immanent Causation in Spinoza and Scholasticism », Ph.D. dissertation, University of Toronto.
ZYLSTRA, Stephen, 2020. « Spinoza on Action and Immanent Causation », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 102, n° 1, p. 29-55.
ZYLSTRA, Stephen, 2022. « Spinoza, Emanation, and Formal Causation », *Journal of the History of Philosophy*, à paraître.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Filip Buyse est un chercheur indépendant en histoire intellectuelle, spécialisée dans les rapports entre philosophie et science à l'époque moderne. Il a obtenu en 2014 son doctorat en philosophie à Paris I-Sorbonne, il est aussi diplômé en biochimie (université de Louvain) et en philosophie des sciences (ULB/UCL/Ulg, Belgique). Après ses travaux sur Spinoza et Galilée, il s'est consacré aux rapports entre épistémologie et ontologie. Lauréat de bourses au HAPP Center d'Oxford, au Vossius Center d'Amsterdam et au Descartes Center d'Utrecht, il travaille actuellement sur un manuscrit de philosophie naturelle qu'il a découvert à Trinity Archive, Oxford (Royaume-Uni).
Il est l'auteur ou le co-auteur des notes : 1, 2, 15, 36, 57, 61-63, 65, 66, 74, 89, 94, 99, 102, 111, 118, 119, 134, 137, 139, 149, 170, 179, 188, 189, 192, 194, 195, 197, 199-201, 203, 204, 206-208, 210, 211, 213, 214, 216, 221, 223, 230, 236, 247, 251, 263, 311, 313, 320, 321, 328, 331, 336, 342, 350, 365, 418, 507, 517, 522, 526, 527, 552, 591, 593, 700, 716, 719, 720, 748, 788, et il a contribué à l'annotation à la *Dissertation* de Meyer.

Russ Leo est associate professor au département d'anglais de l'université de Princeton (États-Unis). Il étudie la littérature et la philosophie modernes ainsi que la théorie littéraire des années 1960 à nos jours, accordant une attention particulière à la réception du spinozisme dans plusieurs traditions théoriques, marxistes, psychanalytiques et autres. Il a obtenu son doctorat en 2009 en littérature à l'université Duke, dont il est également diplômé en études féministes et en histoire du Moyen Âge et de la Renaissance. Il a

rejoint le département d'anglais de l'université de Princeton en 2012, après trois ans en tant que Perkins-Cotsen Fellow.
Il est l'auteur ou le co-auteur des notes : 1, 7, 117, 122, 123, 133, 140, 141, 159, 161, 162, 174, 224, 226, 255, 258, 259, 292, 318, 319, 335, 339, 373, 398, 406, 409, 401, 430, 432, 440, 491, 496, 518, 552, 556, 561, 565, 568, 572, 593, 601, 604, 606-608, 625, 645, 653, 659, 660, 744, 747.

Giovanni Licata est chercheur à l'université de Rome « La Sapienza » (Italie) où il enseigne l'histoire de la philosophie arabe et juive. Diplômé de l'université de Palerme, il a obtenu un doctorat en histoire de la philosophie à l'université de Macerata (2012), puis a été post-doctorant au Warburg Institute de Londres et à la Scuola Normale Superiore de Pise. Ses principaux domaines de recherche sont la philosophie de Spinoza (avec une attention particulière aux sources islamiques et hébraïques et au contexte hollandais), l'averroïsme, ainsi que la transmission de la philosophie arabe dans la pensée de la Renaissance.
Il est l'auteur ou le co-auteur des notes : 10, 16, 27, 37, 44, 50, 54, 55, 59, 64, 69, 71, 78, 80-83, 85, 86, 90, 95, 98, 102, 106, 108-110, 121, 125, 126, 128, 129, 160, 164, 168, 171, 174, 184, 186, 191, 209, 225, 260, 266, 268, 295, 302, 306, 307, 311, 312, 334, 340, 341, 343, 344, 347, 350, 359, 366, 384, 409, 415, 428, 432, 433, 445, 459, 460, 473, 483, 484, 487, 498, 508, 511, 515, 557, 568, 574, 577, 608, 611, 614, 616, 621, 622, 653, 662, 663, 665, 744, 753, 756, 771, 772, 774-778, 794, 797.

Frank Mertens est chercheur indépendant en histoire intellectuelle, spécialiste des mouvements clandestins et des auteurs radicaux aux Pays-Bas. Diplômé en philosophie en 2010 de l'université de Gand, il a consacré de nombreux articles aux cercles intellectuels d'Amsterdam au XVIIe siècle. Après ses recherches sur Franciscus Van den Enden, qui lui ont permis de rassembler textes originaux, archives et analyses sur le site http://users.telenet.be/fvde/, il travaille actuellement à deux monographies, l'une sur les frères Koerbagh, l'autre consacrée à Johannes Bouwmeester, ami intime de Lodewijk Meyer et de B. de Spinoza.
Il est l'auteur ou le co-auteur des notes : 46, 127, 138, 184, 235, 254-256, 259, 260, 267, 269, 277, 291, 293, 297, 323, 325, 337, 378, 379, 381, 389-391, 393, 408, 414, 418, 463, 470, 471, 494, 496, 514, 517, 528, 530, 533, 539, 545, 552, 568, 574, 578, 579, 587, 601, 609, 610, 614, 629, 634, 635,

642, 643, 650, 651, 655, 657, 676, 683, 686, 695, 724, 728, 732, 734, 738, 786.

Maxime Rovere est chercheur indépendant en philosophie, associé à l'IRHIM-ENS de Lyon. Ancien élève de l'ENS et de l'École du Louvre, il a enseigné l'histoire de la philosophie à l'ENS de Lyon et à l'université PUC de Rio de Janeiro (Brésil). En parallèle à ses travaux consacrés à Spinoza et aux échanges intellectuels au XVIIe siècle, il a publié plusieurs livres sur les interactions contemporaines et traduit des ouvrages de G. Agamben, L. Carroll, Ch. Darwin, E. Wharton, V. Woolf, entre autres. Récemment, il a été Eberhard L. Faber Fellow à l'université de Princeton, Fellow au Netherlands Institute for Advanced Studies (Amsterdam, Pays-Bas), et chercheur accueilli à l'École française de Rome. Il a traduit, coordonné et co-rédigé l'ensemble des notes.

Stephen Zylstra enseigne au département de philosophie de l'université de Californie à Santa Barbara (UCSB). Après avoir obtenu son doctorat en philosophie à l'université de Toronto en 2018, où il a participé au « Collaborative Program in Ancient and Medieval Philosophy », il s'est spécialisé dans la métaphysique de la fin du Moyen Âge et de la première modernité, en accordant une attention particulière aux relations entre Spinoza et la pensée scolastique, ainsi qu'à l'évolution du concept de causalité. Rédacteur en chef de plusieurs rubriques sur philpapers.org concernant Spinoza ou l'expérimentation animale, il s'intéresse également aux développements de l'éthique animale contemporaine.
Il est l'auteur ou le co-auteur des notes : 8, 11-14, 17, 20-22, 33, 34, 39, 42, 43, 58, 66, 70, 72, 73, 75, 76, 79, 85, 86, 96, 101, 102, 109, 112-114, 146, 150, 151, 153, 154, 156, 166, 167, 180-184, 190, 217, 234, 236, 237, 240, 242, 246, 262, 263, 272, 276, 279, 280, 282-285, 288, 294, 296, 303, 304, 309, 310, 318, 323, 332, 340, 341, 345, 349, 353, 363, 364, 367, 372, 376, 379, 381, 383, 397, 399, 402, 410, 419, 422, 425, 427-429, 433, 434, 437-439, 441-443, 445-449, 451, 453-458, 461, 462, 464, 465, 467-469, 473, 475, 476, 479, 480, 482, 484-490, 492, 498, 503, 509, 510, 513, 517, 519, 532, 535, 544, 546, 571, 574-576, 582-584, 586, 588, 590, 596, 598, 600, 612, 615, 621, 631, 639, 641, 655, 662, 668, 694, 697, 701, 704-715, 743, 761, 762, 766, 768, 778, 783, 785.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Dans les éditions habituelles, se repérer dans l'*Éthique* est très difficile car il y manque des jalons explicites (titres de chapitres, intitulés de paragraphes, table des matières), même si dans l'édition latine de 1677 (OP), les amis de Spinoza avaient établi un index couvrant tout l'œuvre posthume (voir Jellesz et Meyer 2017). La table analytique de l'*Éthique* que nous présentons ici vise à combler ce manque. Elle reprend et complète nos notes de structure en indiquant le plan du livre, mais aussi en résumant en italique des éléments que l'on peut estimer importants, y compris lorsqu'ils se cachent dans des scolies ou des démonstrations, voire lorsqu'il s'agit de propositions qui ne jouent pas de rôle structural. Bien que cette table comporte inévitablement une part d'interprétation et de choix personnels, elle a un but purement instrumental : il s'agit d'aider lectrices et lecteurs à se repérer dans le texte.

PREMIÈRE PARTIE
Dieu ►

DÉFINITIONS :
1d1 **cause de soi** ; 1d2 chose **finie** ; 1d3 **substance** ; 1d4 **attribut** ; 1d5 **mode** ; 1d6 **Dieu** ; 1d7 chose **libre** ; 1d8 **éternité.** ►

PROPOSITIONS :
1p1 à 1p7. Le concept de **substance** est arrimé à celui de **cause de soi**, ce qui démontre qu'il existe quelque chose nécessairement. ►

1p8 à 1p11. Le concept de **substance** (désormais synonyme d'existence nécessaire et suffisante) fusionne avec celui de **Dieu** (chose absolument infinie et parfaite). ►
1p11. Dieu existe nécessairement. ►

1p12 à 1p15. Pourquoi le monde n'est composé que d'une **substance unique**, continue et indivisible. ►
1p15s. Réponse aux objections contre la corporéité de Dieu : la substance corporelle n'est pas composée de parties, une quantité infinie n'est pas mesurable, une claire raison est infaillible, nous concevons la quantité soit abstraitement par l'imagination, soit comme substance, par l'intellect. ►

1p16 à 1p18. La relation **causale** : comment Dieu cause le monde. ►
1p17c2. Dieu seul est cause libre ; il ne conçoit pas les choses avant d'agir. ►
1p18. Dieu est de toutes choses cause immanente. ►

1p19 à 1p23. La relation **modale** : en quel sens le monde est en Dieu. ►
1p.21-3. la pensée n'est ni antérieure ni extérieure au monde, et le couple mouvement/repos suit de la nature absolue de l'étendue. ►

1p24 à 1p29. Définition des choses de la nature comme des **modes précis et déterminés**. ►
1p25c. Les choses singulières ne sont rien que les affections des attributs de Dieu. ►
1p28. Les singuliers se déterminent à exister et à opérer dans un enchaînement infini. ►
1p29s. La Nature naturante désigne Dieu comme cause libre, la Nature naturée les choses de l'univers. ►

1p30 et 1p31. L'**intellect** de Dieu. ►
1p31s. Tout ce que nous comprenons nous conduit à une meilleure compréhension de ce qu'est comprendre. ►

1p32 à 1p36. La **puissance** de Dieu. ►
1p32. La volonté n'est pas une cause libre. ►
1p.33s1. Définition des mots nécessaire, impossible, contingent. L'ordre de la nature n'est pas contingent. ►
1p34. La puissance de Dieu est son essence même. ►

APPENDICE (1APP) : ►
[1] et [2] Résumé de la première partie et des préjugés qui s'y opposent.
[3] à [6] Origine de l'idée de cause finale.
[7] et [8] Comment le finalisme devient superstition.
[9] à [13] Arguments contre le finalisme.
[14] à [17] Notions issues des affections de l'imagination (bon, mauvais, ordre, désordre, etc.).
[18] et [19] Arguments pour défendre une claire conception de Dieu contre des objections appuyées sur les notions imaginaires.

DEUXIÈME PARTIE
Nature et origine de l'esprit ►

DÉFINITIONS :
2d1 **corps** ; 2d2 **essence** ; 2d3 **idée** ; 2d4 **adéquate/inadéquate (idée)** ; 2d5 **durée** ; 1d6 **réalité/perfection** ; 2d7 chose **singulière**. ►
2a2. L'homme pense. ►

PROPOSITIONS.
2p1 à 2p9. L'étendue et la pensée sont des **attributs** de Dieu qui ne se distinguent pas *réellement* et ne s'additionnent pas *numériquement*. ►

2p10 à 2p15. **L'homme** est un mode d'existence qui se perçoit comme un esprit dont l'objet est un corps. ►
Entre **corps** et **esprit**, on observe un rapport de *proportion* : plus l'un est apte, plus l'autre est apte. ►
2p13c. Le corps humain existe à proportion que nous le sentons. ►
2p23s. Tous les individus sont animés ; principes d'évaluation : plus un corps surpasse les autres, plus son esprit l'emporte ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte. ►

ABRÉGÉ DE PHYSIQUE, 2P13S[APh] :

Les corps simplissimes : a1, a2, l2, l2, l3, l3c, a1, a2. ►
Les corps composés : def, a3. ►

Modifications qui ne changent pas la nature d'un corps composé : lemmes 4-7. ▶
Théorie du corps humain : postulats 1-6. ▶

2p16 à 2p31. Les idées **confuses**. ▶
2p16. La perception. ▶
2p17. La fiction. ▶
2p17s. Les images des choses « représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence ». ▶
2p18. La mémoire. ▶
2p18s. Théorie de l'apprentissage du langage et des associations d'idées. ▶
2p19 à 2p31. La confusion des affections. ▶
2p20-23. Théorie de la conscience. ▶
2p29s. Division entre pensées du dehors et pensées du dedans ▶
2p31c. Toutes les choses singulières sont contingentes et corruptibles. ▶

2p32 à 2p36. Théorie du **faux**. ▶

2p37 à 2p47. Théorie du **vrai**. ▶
2p38c. Il y a des notions communes à tous les hommes. ▶
2p39c. L'adéquation de la perception est proportionnelle à la communauté des corps. ▶
*2p40s1. Théorie des **Transcendantaux** (Être, Chose, Quelque chose) ; des **Universaux** (Homme, Cheval, Chien) ; et du seuil de confusion des images.* ▶
*2p40s2. Division de la connaissance en trois genres : **imagination**, **raison**, **science intuitive**.* ▶
2p43s. La vérité est norme d'elle-même et du faux. L'idée vraie est à la fausse comme l'être au non-être. ▶
2p44c2. La raison perçoit les choses avec une certaine sorte d'éternité. ▶
2p47s. Les hommes ont associé le nom de Dieu à des images. Beaucoup d'erreurs sont de langage. ▶

2p48-2p49. Théorie du **jugement**. ▶
2p48. Toute volonté est déterminée. ▶
2p48s. Il n'y a dans l'esprit aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. Une idée n'est pas une peinture. ▶

2p49s. Enjeux de la thèse sur la **volonté**. ►
[1] à [6] Recommandations pour distinguer idées, images, et mots ; études de cas de confusion. *(L'idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe affirmation ou négation ; les mots permettent de parler, mais pas de vouloir contre ce que l'on sent.)*
[7] à [10] Quatre objections contre la thèse sur la volonté.
[11] à [19] Réponses aux objections et à deux objections subsidiaires ([12] et [13])
[14] *On ne peut pas suspendre librement son jugement.*
[17] *Un homme placé dans l'équilibre de l'âne de Buridan mourra de faim et de soif.*
[18] Quatre avantages de la thèse sur la volonté dans la vie quotidienne : *1. apaisement du cœur ; 2. imperméabilité à la fortune ; 3. fin de tout jugement sur les autres ; 4. méthode et mesure du contrôle politique.*

TROISIÈME PARTIE
Origine et nature des affects ►

PRÉFACE ►
3Pref[1] *L'homme n'est pas un empire dans un empire.*
3Pref[4] *Il n'y a rien de vicieux.*
3Pref[5] *Les passions peuvent être traitées comme un problème de mathématiques.*

DÉFINITIONS :
3d1 **adéquate/inadéquate (cause)** ; 3d2 **agir/pâtir** ; 3d3 **affect** ►

PROPOSITIONS :
3p1 à 3p3. Approche éthique de la vie de l'esprit selon les concepts d'**action** et de **passion**. ►
3p2s. Objections et réponses aux objections sur la thèse qui rejette les interactions entre corps et esprit. ►
[1] et [2] *Personne jusqu'ici n'a déterminé ce que peut le corps livré à lui-même.*
[3] et [6] *Objections et réponses sur la possibilité de concevoir les activités humaines abstraction faite de l'esprit.*

[7] et [8] *Remarques sur le déterminisme et l'illusion de liberté des humains*.
[9] *La décision de l'esprit et la détermination du corps sont une seule et même chose*.

3p4 à 3p13. Cinq éléments fondamentaux de la vie affective (**désir**, **joie**, **tristesse**, **amour** et **haine**) ►
3p6. Chaque chose s'efforce de persévérer dans son être. ►
3p9s. Le désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit. Si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons. ►

3p14 à 3p18. Cinq principes de **complication** des affects. ►
3p18s1. Le temps diminue mais ne change pas un affect ; ceux qui ont plus d'expérience de la vie ont des affects plus mesurés sur les choses inconstantes. ►

3p19 à 3p28. Étude des affects associés à l'idée d'**une seule chose extérieure** comme cause. ►

3p29 à 3p52. Étude des affects associés à l'idée d'une ou de **plusieurs choses extérieures** comme causes. ►
3p29. L'image que nous pensons que les autres ont de nous joue un rôle dans certains affects. ►
3p31s. Chacun aspire à ce que les autres vivent comme lui, ce qui engendre la zizanie entre les hommes. ►
3p37d. Tout ce à quoi s'efforce l'homme affecté de tristesse, c'est d'éloigner la tristesse. ►
3p46. Théorie de la xénophobie et du rejet communautariste. ►
3p50s. Théorie des présages. ►
3p51s. L'homme peut souvent être en cause dans ses propres affects. ►

3p53 à 3p55. Étude des affects associés à l'image que l'on a de **soi**. ►
3p55c. Nul n'envie la vertu d'un autre, sauf d'un égal. ►

3p56 et 3p57. Deux nouveaux principes de **composition** : la diversité des objets et la diversité des individus. ►
3p57s. Définition de l'âme comme « cette vie dont chacun se contente et cette réjouissance ». ►

3p58 à 3p59. Étude des **affects actifs**. ►
3p59s. « Comme les vagues de la mer agitées par des vents contraires, nous sommes ballottés de-ci, de-là, sans comprendre ni ce qui nous arrive, ni où cela nous mène. » ►

DÉFINITIONS DES AFFECTS (3DA).
Éléments de la vie affective.
I. Désir 1re définition 3p9s ; évaluation 4p44, 4p58s ►
II. Joie 1re déf. 3p11s ; éval. 4p41 ►
III. Tristesse 1re déf. 3p11s ; éval. 4p41 ►
Les couples plaisir/douleur, allégresse/mélancolie, ne sont pas définis car ils sont des descriptions de joies ou de tristesses ; voir déf. 3p11s et éval. 4p43 et 4p44s.
IV. Étonnement 1re déf. 3p52s ►
V. Mépris 1re déf. 3p52s ; éval. 4p45c1 ►

Affects associés à l'idée d'une chose **extérieure** comme cause.
VI. Amour 1re déf. 3p13s ; éval. 4p44 ►
VII. Haine 1re déf. 3p13s ; éval. 4p45 et 4p45c2 ►
VIII. Attirance 1re déf. 3p15s ►
IX. Aversion 1re déf. 3p15s ►
X. Vénération 1re déf. 3p52s ►
XI. Moquerie 1re déf. 3p47s ; éval. 4p45s, 4p45c1 ►
XII. Espoir 1re déf. 3p18s2 ; éval. 4p47 et 4p54s ►
XIII. Crainte 1re déf. 3p18s2 ; éval. 4p47, 4p54s et 4p63d ►
XIV. Assurance 1re déf. 3p18s2 ►
XV. Désespoir 1re déf. 3p18s2 ►
XVI. Réjouissance 1re déf. 3p18s2 ►
XVII. Remords de conscience 1re déf. 3p18s2 ►
XVIII. Pitié 1re déf. 3p22s, 3p27s ; éval. 4p50 ►
XIX. Bienveillance 1re déf. 3p22s, 3p27s ; éval. 4p51 ►
XX. Indignation 1re déf. 3p22s, 3p27s ; éval. 4App24 ►
XXI. Surestime 1re déf. 3p26s ; éval. 4p48 et 4p49 ►
XXII. Mésestime 1re déf. 3p26s ; éval. 4p48 ►

XXIII. Envie1re déf. 3p24s, ; éval. 4p45c1, 4p57s ►
XXIV. Charité1re déf. 3DA18 ►

Affects associés à l'idée d'une chose **intérieure** comme cause.
XXV. Acquiescement à soi - 1re déf. 3p30s ; éval. 4p52 ►
XXVI. Humilité 1re déf. 3p55s ; éval. 4p53 ►
XXVII. Repentir 1re déf. 3p30s ; éval. 4p54 ►
3DA27e. La tristesse qui suit un acte dit vicieux vient de l'éducation. ►
XXVIII. Orgueil 1re déf. 3p26s ; éval 4p55, 4p56 ; reformulation 4p57s ►
3DA28e. Qui s'imagine incapable de faire une chose l'est en réalité, du fait de son imagination. ►
XXIX. Rabaissement 1re déf. 3p30s ; éval 4p55, 4p56 ►
XXX. Gloire 1re déf. 3p30s ; éval 4p52s, 4p58 ►
XXXI. Honte (avec la retenue et son contraire, l'impudence) 1re déf. ; éval. 4p58s ►

Affects rapportés au **désir**.
XXXII. Manque 1re déf. 3p47s ►
XXXIII. Émulation 1re déf. 3p27s et 3p32s ►
XXXIV. Reconnaissance ou gratitude 1rede déf. 3p39, 3p41s ; éval. 4p71s ►
XXXV. Bienfaisance 1re déf. 3p27s ►
XXXVI. Colère 1re déf. 3p39s ; éval. 4p45c1 ►
XXXVII. Vengeance 1re déf. 3p40 ; éval. 4p45c1 ►
XXXVIII. Cruauté 1re déf. 3p27s ; éval. 4p45c1 ►
XXXIX. Peur 1re déf. 3p39s ; éval. 3p51s, 4p1s ►
XL. Audace 1re déf. 3p51s ; éval. 3p51s ►
XLI. Lâcheté 1re déf. 3p51s ; éval. 3p51s ►
XLII. Épouvante 1re déf. 3p39s ; éval. 3p52s ►
XLIII. Courtoisie ou modestie 1re déf. 3p29s ; éval. 4p37s1 ►
XLIV. Ambition 1re déf. 3p27, 3p31 ; éval. 4p44s ►

Affects liés **au désir et à l'amour lui-même**.
XLV. La Gourmandise 1re déf. ; éval. 4p44s ►
XLVI. L'Ivrognerie 1re déf. ; éval. 4p44s ►
XLVII. L'Avarice 1re déf. ; éval. 4p44s ►

XLVIII. La Lubricité 1re déf. ; éval. 4p44s ►
Définition générale des affects ►

QUATRIÈME PARTIE
La servitude humaine, ou les forces des Affects ►

PREFACE (4Pref) : Définition d'une approche amorale des passions. ►
[1] *Les humains sont esclaves de la fortune.*
[2] *La perfection n'est que la conformité à un but.*
[3] *Les humains appellent parfaites les choses naturelles qui conviennent avec un modèle qu'ils imaginent et attribuent à la nature.*
[4] et [5] *Critique du finalisme à la lumière du concept d'aspiration.*
[6] *Perfection et imperfection sont de simples modes de penser nés d'une comparaison.*
[7] *Bien et mal naissent aussi d'une comparaison imaginaire.*
[8] *Définition de la perfection et de ses degrés ; nécessité d'un modèle imaginaire pour s'orienter.*

DÉFINITIONS :
4d1 **bon** ; 4d2 **mauvais** ; 4d3 **contigentes** ; 4d4 **possibles** ; 4d5 **contraires** (affects) ; 4d6 **passé, présent, futur** (affects) ; 4d8 **fin** ; 4d9 **vertu/puissance** ►

PROPOSITIONS :
4p1 à 4p8. Théorie générale des **rapports de force**. ►
4p1s. Les imaginations s'évanouissent parce qu'il s'en présente d'autres plus fortes. ►
4p4c. L'homme, nécessairement, est toujours sujet aux passions et s'adapte à l'ordre commun de la nature. ►

4p9 à 4p13. Principes qui rendent un affect **plus fort** qu'un autre. ►
4p10. Affaiblissement de l'affect par la distance. ►
4p11. Primauté affective de l'objet nécessaire. ►
4p12. Primauté affective du possible sur le contingent. ►
4p12c. Primauté affective du présent sur le contingent. ►
4p13. Primauté affective du passé sur le contingent. ►

4p14 à 4p18. **Faiblesse** relative de la raison. ►

4p15c. D'un affect naît nécessairement un désir dont la force est proportionnelle à celle de l'affect dont il naît. ►
4p18s. Première synthèse des principes éthiques. ►
[1] et [2]. Ce que dicte la raison : *s'aimer soi-même ; rechercher ce qui est véritablement utile ; aspirer à tout ce qui mène à une plus grande perfection ; conserver son être.*
[3] Ce qu'est la vertu. 1. *Son fondement est l'effort.* 2. *On n'aspire à elle que pour elle-même.* 3. *Ceux qui se suicident sont défaits par l'extérieur.*
[4] et [5] Conséquences sur la vie commune. *L'homme ne peut vivre sans commerce avec l'extérieur ; rien de plus utile à un humain qu'un humain.*

4p19 à 4p28. Étude de la **vertu** : elle se définit par l'intérêt, la raison et l'intellection. ►
4p20s. Théorie du suicide. ►

4p29 à 4p37. **Communauté et discontinuité** des modes singuliers et leurs variations (convenance/contrariété, concorde/discorde). ►
4p29. Une chose ne peut nous affecter que par ce qu'elle a de commun avec nous. ►
4p31d. Penser une chose indifférente serait nier qu'elle ait une puissance. ►
4p32s. Les choses qui ne conviennent qu'en négation ne conviennent en rien. ►
4p37s1. Théorie humaniste de la religion. Le droit de chacun se définit par sa vertu ou puissance. ►
4p37s2. Théorie conventionnaliste de l'Etat. Le péché n'est rien d'autre que la désobéissance ; rien n'est juste ou injuste dans la nature ; la crainte est l'outil politique fondamental. ►

4p38 à 4p40. **Critères d'évaluation** normative des affects. ►
4p38. Premier critère : l'aptitude à interagir. ►
4p39. Deuxième critère : la préservation de la singularité individuelle. ►
4p39s. Aucune raison ne force à penser que le corps ne meurt que s'il est changé en cadavre. ►
4p40. Troisième critère : la concorde sociale. ►

4p41 à 4p58. **Évaluation normative** des affects (les détails sont associés ci-dessus aux définitions des affects : voir 3DA). ▶
4p45c2s. Le rire est joie pure et simple. Liste non exhaustive des plaisirs sages. ▶
4p47s. Espoir et crainte indiquent une impuissance. ▶
4p50s. Nous ne faisons, par affect, rien que nous sachions avec certitude être bon. ▶
4p52s. C'est la gloire surtout qui nous conduit. ▶
4p57d. Qui s'ignore lui-même ignore toutes les vertus. ▶

4p59 à 4p66. Comment **la raison oriente** les désirs et les pensées. ▶
4p62s. Nous n'avons qu'une idée très inadéquate de la durée des choses ; la vraie connaissance que nous avons du bien et du mal n'est qu'abstraite ; notre jugement pour déterminer ce qui est bon ou mauvais est plus imaginaire que réel. ▶
4p63cd. Un désir qui naît de la raison ne peut être qu'une joie sans excès. ▶
4p65c. Un moindre mal est, en vérité, un bien, et un moindre bien, un mal. ▶

4p67 à 4p73. Présentation théorique de « **l'homme libre** », modèle imaginaire de la nature humaine. ▶
4p70s. Son comportement doit tenir compte de l'utile et de l'honnête. ▶
4p71. Seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres. ▶
4p72s. Aucun cas de force majeure ne justifie la tromperie. ▶
4p73s. Portrait de l'homme fort. ▶

APPENDICE (4App) : Manuel de vie droite.
I à III. La différence entre désirs actifs ou passifs recoupe celle des idées adéquates ou inadéquates. ▶
IV à VIII. Éthique du comportement individuel. ▶
IX à XIV. Pourquoi travailler à la concorde sociale. ▶
XV à XXV. Comment engendrer la concorde sociale. ▶
XX. Le mariage convient avec la raison si le désir d'unir les corps n'est pas engendré seulement par la forme. ▶
XXV. Qui désire aider les autres évite de susciter leur admiration. ▶
XXVI à XXXII. Éthique des rapports aux choses non humaines. ▶

CINQUIÈME PARTIE
La puissance de l'intellect, autrement dit, la liberté humaine.

PRÉFACE (5Pref) : en quoi consiste la **puissance** de l'esprit. ►
[1] et [2] Même si l'esprit n'est pas tout-puissant, il a un empire sur les affects.
[3] à [6] Résumé des *Passions de l'âme* de Descartes.
[7] et [9] Objections contre la doctrine de la volonté et la théorie de la glande pinéale de Descartes.
[10] Tout le monde a déjà expérimenté les remèdes sans les voir assez distinctement.

a1. Deux actions contraires en un même sujet changent jusqu'à cesser d'être contraires. ►

PROPOSITIONS
5p1 à 5p20. Les **remèdes** aux affects.

5p1 à 5p4. Principes de **transformation** des passions en affects actifs. ►
5p1. L'organisation des images. ►
5p2. La séparation des affects d'avec leurs causes extérieures. ►
5p3. La formation d'une idée claire et distincte de nos affects. ►
5p3c. On pâtit d'autant moins d'un affect qu'il nous est mieux connu. ►
5p4. Il y a une idée claire et distincte dans toutes les affections. ►

5p4s. Première synthèse sur la force de l'esprit. ►
[1] Tout le monde a le pouvoir de se comprendre clairement et distinctement.
[2] Description de la méthode : s'appliquer à connaître chaque affect, attirer l'attention de l'esprit sur ce en quoi il trouve satisfaction, séparer l'affect de l'idée d'une chose extérieure.
[3] Ambivalence absolue des aspirations qui engendrent passions ou actions.

5p5 à 5p10. Principes d'**atténuation** des affects. ►
5p5d. Cesser d'imaginer les choses comme libres. ►
5p6. Comprendre que tout est nécessaire. ►

5p7. Les affects liés aux choses singulières s'atténuent avec le temps, pas les affects raisonnables. ►
5p8, 9. Plus les causes sont confondues, plus l'affect est grand ; plus les causes sont distinguées, moins on en pâtit. ►
5p10. On peut se préparer aux affects avant de les vivre. ►

5p10s. Deuxième synthèse sur les remèdes aux passions. ►
[1] À défaut d'une connaissance parfaite, le mieux est de concevoir des dogmes de vie précis, de les mémoriser et de les appliquer sans cesse à des situations particulières.
[2] et [3] Exemple de l'agression et de la crainte, auxquelles répondent la générosité et le courage.
[4] et [5] Fondement de la dogmatique éthique : orienter son action par la joie et par l'amour de la liberté.

5p11 à 5p14. Comment **l'idée de Dieu** trouve sa place parmi nos images du quotidien. ►

5p15 à 5p20. Première expression de l'**amour pour Dieu**. ►

5p20s. Synthèse générale : la puissance de l'esprit sur les affects. ►
[1] L'amour pour Dieu est le plus constant de tous les affects.
[2] Les remèdes aux affects sont : 1. leur connaissance ; 2. leur séparation d'avec la pensée d'une cause extérieure ; 3. le temps ; 4. le grand nombre de causes qui alimentent l'amour pour Dieu ; 5. l'ordre dans lequel l'esprit peut ordonner et enchaîner entre eux ses affects.
[3] Première remarque pour mieux comprendre cette puissance de l'esprit : la force d'un affect est relative à celle de l'esprit ; la sagesse consiste à se reconnaître surtout dans ses idées adéquates.
[4] Deuxième remarque : les chagrins viennent de trop d'amour pour des choses que nul ne peut détenir.
[5] Toute diminution des passions fait augmenter proportionnellement l'amour de Dieu.

5p20 à 5p42. Questions théologiques.

5p21 à 5p23. Problème théologique 1 : y a-t-il une **vie éternelle** ? Oui, celle de l'intellection. ►
5p23s. Première conclusion : nous savons d'expérience que nous sommes éternels, car nous le percevons par l'esprit.

Remarque. Nous n'avons pas le souvenir d'avoir existé avant le corps. ▶

5p24 à 5p31. Problème théologique 2 : peut-on **s'unir à Dieu** ? Oui, par la science intuitive qui donne à l'esprit sa plus haute satisfaction. ▶
5p29s. Deux manières de concevoir les choses comme actuelles : selon un temps et un lieu précis, ou en tant qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine. ▶
5p31s. Deuxième conclusion : plus l'esprit connaît de cette manière, plus il connaît Dieu et se connaît lui-même. ▶
Remarque. Nous sommes maintenant certains que l'esprit est éternel, mais nous faisons comme s'il venait de commencer à être. ▶

5p32 à 5p37. Problème théologique 3 : qu'est-ce que le **salut** ? Il consiste dans une forme d'amour circulaire et indestructible entre Dieu et soi. ▶
5p32c. L'amour de Dieu est intellectuel au sens où nous ne l'imaginons pas comme présent, mais comprenons qu'il est éternel. ▶
5p33s. Cet amour est une joie qui n'est pas un passage, contrairement à toutes les autres ; première définition de la béatitude, comme perfection absolue de l'esprit. ▶
5p36c. L'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est une seule et même chose. ▶
5p36cs. Notre salut consiste dans un amour constant et éternel envers Dieu. Ce qui nous affecte le plus est de tirer cette conclusion d'une chose singulière quelconque. ▶

5p37 à 5p40. Problème théologique 4 : y a-t-il un **corps éternel** ? Oui, il est celui d'un esprit éternel. ▶
5p39s. La vie est variation continuelle, et notre principal effort est de faire changer notre corps d'enfant en un autre plus apte, jusqu'au point où la mémoire et l'imagination de l'esprit deviennent presque insignifiantes au regard de l'intellect. ▶

5p41 et 5p42. Problème théologique 5 : qu'est-ce que la **béatitude** ? ▶
5p41. La béatitude ne dépend d'aucun savoir, mais seulement du courage et de la générosité. ▶
5p42. La béatitude n'est pas une récompense, ni pour avoir fait preuve de vertu, ni pour avoir retenu ses aspirations. ▶
5p42d et 5p42s. La béatitude est amour, puissance, valeur, conscience. ▶

TABLE DES ILLUSTRATIONS

p. 138 : Illustration 1
Figure dessinée par Spinoza.
p. 146 : Illustration 2
Jan Swammerdam, *Biblia naturae*, 1737-1738, Leyde, I. Severinus *et alii*, pl. xx.
p. 190 : Illustration 3
Lodewijk Meyer, Gravure du frontispice de la *Dissertation sur la matière*, Amsterdam, Francis Hackius, 1660.
p. 256 : Illustration 4
Robert Hooke, *Micrographia*, Londres, Martyn & Allestry, 1665.
p. 258 : Illustration 5
Descartes, *De l'homme*, 1677, page 118.
p. 262 : Illustration 6
Sténon, *Discours de Monsieur Sténon sur l'anatomie du cerveau à Messieurs de l'Assemblée qui se fait chez Monsieur Thévenot*, Paris, Robert de Ninville, 1669.
p. 264 : Illustration 7
Kerckrinck, *Spicilegium anatomicum*, Leyde, 1670, *Observatio* III, p. 8.
p. 266 : Illustration 8
Frederik Ruysch, *Thesaurus anatomicus*, Amsterdam, J. Wolters & J. van Waesberge, 1701-1728.
p. 268 : Illustration 9
Ole Wormius, frontispice du *Museum Wormianum seu historia rerum rariorum*, Leyde, Jean Elzevir, 1655.
p. 310 : Illustration 10

Jan Luyken, « Enfant jouant sur un cheval de bois ou Le cheval de bois », in *Des menschen begin, midden en einde*, Amsterdam, Wed. Pieter Arentsz II & Cornelis van der Sys, 1712, p. 33.

p. 350 : Illustration 11

Anonyme, Caricature du soldat ivre, v. 1700, 1690-1710.

p. 390 : Illustration 12

Charles Le Brun, « Le Désir », in *Expressions des passions de l'âme*, Paris, Jean Audran, 1727.

p. 400 : Illustration 13

Charles Le Brun, « La Joie tranquille », *op. cit.*

p. 428 : Illustration 14

Charles Le Brun, « La Tristesse », *op. cit.*

p. 436 : Illustration 15

Boëtius Adamsz. Bolswert, d'après Abraham Bloemaert, « Garçon jouant avec un chat près d'une maison », 1620-1670.

p. 448 : Illustration 16

Willem Basse, d'après Adriaen Brouwer, *Drie musicerende mannen*, Amsterdam, Pieter van den Berge, 1633-1672.

p. 458 : Illustration 17

Jan Swammerdam, *Historia insectorum generalis*, Leyde, 1685, J. Luchtmans, tab. XIII.

p. 586 : Illustration 18

Dominicus van der Stichel, *Aran en Titus*, Amsterdam, Aeltje Verwou, 1641.

p. 594 : Illustration 19

Pieter Nolpe, *Trap des Levens*, 1642-1665.

p. 596 : Illustration 20

Johannes Kepler, *Harmonices Mundi*, Linz, Johann Planck, 1619, p. 207.

p. 600 : Illustration 21

Thomas Hobbes, Frontispice du *Léviathan*, Londres, Andrew Crooke, 1651.

p. 616 : Illustration 22

Jan Luyken, « Moine prêchant d'une chaire face à une auberge », Amsterdam, Jan Claesz ten Hoorn, 1696.

p. 628 : Illustration 23

Antoni van Leeuwenhoek, *Opera omnia sive Arcana Naturae*, La Haye, J. A. Langerak, 1722.

p. 706 : Illustration 24
Vésale, *De humani corporis fabrica*, 1543, deuxième planche des muscles.
p. 712 : Illustration 25
Christiaan Huygens, *Horologium Oscillatorium Sive de Motu Pendulorum ad Horologia Aptato Demonstrationes Geometricae* (1658), p. 4.
p. 792 : Illustration 26
Jan Luyken, *Embleem : schipbreuk*, Amsterdam, Christoph Weigel, 1695-1705.
p. 836 : Illustration 27
Theodor Matham, « Portrait de Dirck Volckertszon Coornhert dans un cadre allégorique », 1647-1650.

TABLE

Présentation
Note sur cette édition

Éthique

Première partie - Dieu
Deuxième partie - Nature et origine de l'esprit
Troisième partie - Origine et nature des affects
Quatrième partie - La servitude humaine, *ou* les forces des affects
Cinquième partie - La puissance de l'intellect, *autrement dit*, la liberté humaine

Annexe
Bibliographie
Notices biographiques
Table analytique des matières
Table des illustrations

1. L'importance de Spinoza dans la théorie politique vient principalement des thèses qu'il développe dans le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* et aussi, parfois, de déductions faites à partir de la métaphysique de l'*Éthique*. Voir dans la bibliographie Taylor 2021, Sharp 2021, Field 2020, Kalpokas 2019, Skeaff 2018, Steinberg 2018, Balibar 2018, Vardoulakis (dir.) 2011.

2. Les neurologues exploitent principalement les rapports d'identité et de proportionnalité entre événements mentaux et événements corporels tels que les conçoit Spinoza. Voir Atlan 2018 ; Damásio 2005.

3. Voir Debray, Lordon et Ong-Van-Cung 2019 ; Citton et Lordon (dirs) 2011.

4. Pour une approche panoramique, voir Bollacher, Kisser et Walther (dirs) 2010 ; une approche théorique dans Moreau et Vinciguerra (dir.) 2020 ; Sticchi 2020 pour le cinéma, Berger 2011 pour le dessin, etc. La British Society of Aesthetics a consacré un colloque à Spinoza en 2017 (voir https://british-aesthetics.org/the-arts-of-spinoza-pacific-spinoza/).

5. Voir Freitas, Sellar et Bang Jensen 2017 ; Gautier et Sévérac (dirs) 2016-2017 ; Dahlbeck 2018 et 2016.

6. Les travaux sur une conception de l'environnement issue de Spinoza s'appuient généralement sur Naess 1977, publié en français avec d'autres textes (Naess 2017) ; voir par exemple De Jonge 2003.

7. Le prénom de Spinoza a été imposé à la postérité par ses adversaires antisémites sous une forme hébraïque (Baruch) qui n'a jamais été employée de son vivant ailleurs que dans la synagogue. Comme l'attestent les documents civils, le prénom d'usage du philosophe était Bento : c'est celui qu'il utilise. Comme on traduisait couramment les noms propres, ce prénom était hébraïsé dans les documents juifs et latinisé dans les textes latins (Benedictus). Sur ces variations et leurs sens, voir Rovere 2017, p. 65-68.

8. Cette appellation n'est pas propre à Spinoza ; elle a été appliquée à Guilio Cesare Vanini (1535-1619) et à Niccolò Machiavelli, dit Machiavel (1469-1527), par leurs opposants chrétiens anti-libertins (Cavaillé 2001).

9. Alors que Balzac ne dépasse pas quelques propositions de la première partie, la traduction intégrale de George Eliot a été récemment reprise par Princeton University Press. Voir Balzac 1990, p. 581-587, et Eliot 2020.

10. Henry Oldenburg (1619-1677), futur secrétaire de la *Royal Society*, écrit à Spinoza en 1661 : « Mon épaisseur d'esprit m'empêche, pour ma part, d'acquiescer assez rapidement à ce que vous enseignez avec tant d'acuité » (lettre 3, § 1, in Spinoza, *Correspondance*, GF-Flammarion, 2010, p. 53-54). Cinquante ans plus tard, Henri de Boulainvilliers (1658-1722), premier traducteur en français de l'*Éthique*, écrit : « Cette sécheresse mathématique en rend la lecture impraticable, même à la moitié des savants » (Boulainvilliers 1973-1975, t. I, p. 84). Encore plus tard, l'auteur anonyme de l'article « Spinosa » (*sic*) de l'*Encyclopédie* dirigée par d'Alembert et Diderot (1751-1772) écrit : « Très-peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à la doctrine [de l'*Éthique*], et parmi ceux que l'on en soupçonne, il y en a peu qui l'aient étudiée, et entre ceux-ci, il y en a peu qui l'aient comprise, et qui soient capables d'en tracer le vrai plan, et de développer le fil de ses principes. Les plus sincères avouent que Spinosa est incompréhensible, que sa philosophie surtout est pour eux une énigme perpétuelle […]. » Voir http://www.xn--encyclopdie-ibb.eu/index.php/science/1111734492-philosophie/725163967-SPINOSA.

11. C'est ce que révèlent Jellesz et Meyer dans les deux versions (l'une en néerlandais, l'autre en latin) de leurs préfaces aux œuvres complètes de Spinoza, publiées en français sous le titre *Spinoza par ses amis*. Voir Jellesz et Meyer 2017, § 10, p. 33.

12. Voir la définition de l'ambition donnée ci-dessous, *Éthique*, 3DA44e, et la note 482, p. 540.

13. Voir Spinoza, lettre 28, § 5, *Corr.*, p. 194. En général, Spinoza s'exprime par un pronom personnel pluriel lorsqu'il s'adresse à des membres du groupe (« nous avons démontré », « la doctrine qui est la nôtre », etc.), et il emploie le singulier quand il s'adresse à des interlocuteurs extérieurs (seulement alors il parle de « mon éthique », lettre 23, § 9, *Corr.*, p. 180, ou de « ma philosophie », lettre 76, § 5-6, p. 372). Le fait d'assumer ses travaux philosophiques à la première personne du singulier joue un rôle important au XVIIe siècle, car cela permet de protéger ses partenaires d'éventuelles poursuites. C'est ainsi qu'Adriaan Koerbagh (1633-1669) assurera, sous la torture, que ni son frère Johannes, ni ses amis Spinoza et Van den Enden n'ont participé aux textes qu'on lui reproche d'avoir écrits (voir Meinsma 2006).

14. Cette formulation se trouve dans le résumé des *Méditations métaphysiques* que propose Descartes dans le *Discours de la méthode* (AT VI 32).

15. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Quatrième méditation, AT IX-1 45.

16. Cette expression mêle un mot grec (μάθημα, la science) et un mot latin (*universalis*) pour désigner le rêve d'une méthode rationnelle uniforme, susceptible d'expliquer tous les phénomènes de la nature selon une logique homogène. En rupture avec le néoaristotélisme qui prévaut dans les universités, cette « mathématique universelle » est diversement conçue selon les auteurs : géométrique chez Galilée, algébrique chez Descartes, etc. Voir Van Schooten 1651, ainsi que Roux et Garber (dirs) 2012.

17. Spinoza emploie cette expression pour désigner l'amitié des philosophes entre eux. Il ajoute : « il est aussi impossible que disparaisse l'amour qu'ils se portent les uns aux autres, fondé dans l'amour qu'a chacun pour la vérité, que de ne pas embrasser la vérité elle-même une fois qu'on l'a comprise. De plus, il s'agit de l'amour le plus élevé et le plus agréable que l'on puisse trouver » (lettre 19, § 1 et 2, *Corr*., p. 132).

18. Pour des études historiennes et non des variations imaginaires sur le *hérem* (bannissement) de Spinoza, voir Rovere 2017, Vlessing 2012, Nadler 2001a, Kasher et Biderman 1990.

19. Cette expression, que Spinoza emploie abondamment (notamment par opposition aux formes de certitude « prophétique » ou « morale », TTP, II, § 3-6 et XV, § 7, *Œuvres* III, p. 115-116, 119 et 435) est développée par Descartes, notamment dans le *Discours de la méthode*, où elle devient synonyme de « certitude métaphysique » et signifie la plus grande certitude qui soit (AT VI 38).

20. Lorsqu'il parle de la nécessité de vérifier avec exactitude chaque élément d'anatomie quand on découpe un corps, Sténon écrit : « Ce n'est pas même assez de s'en pouvoir éclaircir soi-même, il faut que l'évidence de la démonstration oblige tous les autres à en demeurer d'accord », de sorte que l'activité des spectateurs devienne le moyen « de chercher dans les dissections une certitude convaincante » (*Discours sur l'anatomie du cerveau*, 1669, p. 41 ; Sténon 2009, p. 116).

21. Lettre du 24 février 1663 de Simon De Vries à Spinoza (lettre 8, § 2, in Spinoza, *Corr.*, p. 80).

22. Lettre 8, § 7, *ibid.*, p. 83.

23. *Ibid.*, *loc. cit.*

24. Voir Fix 1989.

25. Qui participe à ce « collège » ? Des mieux sourcés aux moins documentés, on peut citer Simon De Vries, Pieter Balling, Jarig Jellesz, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, peut-être les frères Koerbagh… De plus, on ne peut ni exclure ni prouver la participation d'Abraham Van Berckel, de Hendrijk Van Bronckorst, de Franciscus Van den Enden, de Hendrijk Glazemaker, de Jacob De Vallan ou de Burchard De Volder, intellectuels dont la proximité avec Spinoza est plus ou moins avérée. Enfin, les noms connus ne doivent pas occulter la possible présence d'individus n'ayant pas laissé de traces, et dont la probabilité doit inciter les historiens à étudier comment fonctionnait le groupe plus qu'à déterminer précisément ceux qui le composaient.

26. Voir Kaplan 2007, p. 242. Adriaan Koerbagh avait, par exemple, un enfant hors mariage (voir Meinsma 2006).

27. Cette conception développée vers 1330 dans *Der Leken-Spiegel* (« miroir de l'homme profane »), en mettant en valeur l'importance de l'intérêt personnel dans la conduite de la vie, développe une morale rationnelle et une pratique de vie indépendante de leur cadre religieux. Voir Buys 2015, p. 68-80.

28. Voir *Hert-Spiegel* (« miroir du cœur »), VI, 58b-60, cité par Buys 2015, p. 114. Dans ce long poème terminé vers 1586, l'équivalence *Godt-Natuur* ou *Natuijr-Godt* (« Dieu-Nature ») est récurrente. Il s'agit d'un lieu commun de l'éthique vernaculaire, où elle n'est pas comprise en un sens ontologique.

29. *Éthique*, II, 1, § 17, Coornhert 2015, p. 151.

30. *Het Licht op den Kandelaar*, Balling 1662, p. 3. Voir ci-dessous, note 463, p. 524.

31. Voir ci-dessous, 2p18s, p. 247.

32. Voir ci-dessous, 3p59s, p. 499.

33. Coornhert définit le terme néerlandais *gemoedt* comme « une puissance de l'âme née de la convergence de plusieurs intuitions, opinions ou conjectures. C'est une inclination qui fait pencher vers les choses que l'on comprend comme bonnes, et s'éloigner de celles jugées mauvaises » (*Een corte beschrijvinghe van Pijne ende Droefheydt*, 1556, cité par G. Voogt dans Coornhert 2015, p. 61, note 2). G. Voogt souligne la proximité du terme *gemoedt* avec le grec θυμός et traduit en anglais par « heart ».

34. Voir *Naauwkeurig onderwys in de tooneel-poëzy*, chap. 30, Nil Volentibus Arduum 1989, p. 290. Voir aussi la traduction en italien du texte de Meyer sous le titre *Sulle passioni*, in Bordoli 2001.

35. Voir ci-dessous, 5p32c, p. 835.

36. Dans l'édition des *Œuvres complètes* aux PUF, P.-F. Moreau se propose de « donner à lire les écrits de Spinoza sans y ajouter de commentaire philosophique […] et sans imposer aux textes de normes externes autres que celles de la plus sobre philologie » (« Introduction générale aux œuvres de Spinoza », in Spinoza, *Œuvres* I, 2009, p. 15). Par contraste, l'objectif des éditions des *Œuvres posthumes* de 1677 en latin et en néerlandais était très différent : leur sobriété ne visait pas à amplifier les marges d'interprétation, mais au contraire à réduire les interférences pour favoriser l'intellection pure. Les amis et éditeurs de Spinoza étaient convaincus que « nous avons seulement besoin de rechercher la vérité par la vérité », selon une formule de leur « Index » (entrée « vérité », in *Spinoza par ses amis*, Jellesz et Meyer 2017, p. 202).

37. Que les savoirs les plus précieux soient tenus à distance du peuple, notamment par l'usage du grec et du latin, était une préoccupation constante, notamment pour Meyer, pour les Koerbagh et pour Van den Enden (voir Lavaert et Schröder 2017, Van Bunge 2003).

38. Il a existé en effet plusieurs traditions de « spinozismes » d'extrême droite en Europe : en France, Charles Appuhn (1862-1942) était un admirateur déclaré de Hitler, auquel il consacra une biographie après avoir terminé sa traduction des œuvres de Spinoza ; aux Pays-Bas, Tobie Goedewaagen (1895-1980), bon connaisseur de Spinoza et des idéalistes allemands, fut un membre éminent du NSB (Parti national-socialiste) ; de 1940 à 1943, il occupa la fonction de secrétaire général du département de l'information et des arts (*Volksvoorlichting en Kunsten*). Certains officiers du IIIe Reich avaient d'ailleurs de l'intérêt pour Spinoza (voir Yalom 2014). On trouve encore d'autres exemples en Amérique du Nord et du Sud, notamment au Chili.

1. Lodewijk Meyer, Préface aux *Principes de la philosophie de Descartes*, § 1, in Spinoza, *Œuvres* I-2, p. 131.

2. *Médecine de l'âme*, II, 67, Tschirnhaus 1980, p. 92.

3. Lodewijk Meyer, Préface aux *Principes de la philosophie de Descartes*, § 1, in Spinoza, *Œuvres* I-2, p. 131.

4. H. Oldenburg à B. de Spinoza, lettre 3, § 4, in Spinoza, *Corr.*, p. 53-54.

5. B. de Spinoza à H. Oldenburg, lettre 4, § 4, *Corr.*, p. 58.

1. Voir Lavaert et Schröder 2017 ; Holzhey 2014 ; Van Hardeveld 2000 ; Bordoli 2001 ; Israel 2001 ; Meyer 1988, etc.

2. Van Miert 2000, Buyse 2017c.

3. Verbeek, 1988.

4. Sur cette distinction, voir Descartes, *Principes*, I, art. 30-33 (AT IX-2 38-39), et ci-dessus, notes 52 et 204.

5. Spinoza écrit à Tschirnhaus, en 1675 : « Tu me demandes si à partir du seul concept d'étendue, on peut démontrer *a priori* la variété des choses. Je crois l'avoir déjà montré assez clairement, c'est impossible. Et c'est pourquoi Descartes a tort de définir la matière par l'étendue, car elle doit être nécessairement expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Mais je parlerai plus clairement de cela avec toi une autre fois peut-être, s'il me reste assez à vivre. Jusqu'à présent, je n'ai rien pu mettre en ordre sur cette question » (lettre 83, § 1, *Corr.*, p. 388).

6. Voir ci-dessus, note 137 à l'*Éthique*.

7. Dans ce paragraphe, Meyer recourt à un raisonnement par élimination, typique de la philosophique mécaniste (Galilée l'utilise dans *L'Essayeur* en 1623 et Descartes dans les *Principes de la philosophie* en 1644), afin de dégager le concept de matière de ses qualités extrinsèques, en préservant ses propriétés essentielles. Cela conduit à la conclusion que la matière est une « chose étendue dans toutes les directions ». Spinoza reprend plus tard le même raisonnement (PPC, II, 2, démonstration, *Œuvres* I-2, p. 285).

8. Certains de ces présupposés, axiomes et postulats sont repris par Spinoza dans les PPC ; ils apparaissent alors numérotés : 1a7, 1a9, 2a1, 2def1 et 1p14 (PPC, *Œuvres* I-2, *passim*).

9. Le rejet du vide (voir aussi ci-dessus, *Éthique* 1p15s[6], p. 91, et note 61) implique que chaque partie de la matière est contiguë aux autres, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'espace entre les corps. Par conséquent, une fois qu'un corps est mis en mouvement, il provoque un *effet domino* (ou une réaction en chaîne) sur les corps environnants.

10. Le texte renvoie sans précision au présupposé 1, sans distinguer entre les présupposés 1 et 2. C'est un exemple de la manière dont la numérotation, destinée à aider le raisonnement, peut aussi créer des ambiguïtés. Le sens de cette référence consiste à rappeler que, puisque nous pouvons déduire ce lien causal par un raisonnement clair et distinct, il s'agit nécessairement d'une causalité réelle.

11. Cette définition du mouvement par le contact se retrouve chez Spinoza : « le mouvement dans l'espace (*motus localis*) est le transport d'une partie, c'est-à-dire d'un corps, du voisinage des corps qui le touchent immédiatement et sont considérés comme immobiles, dans le voisinage d'autres corps » (PPC, II, def. 8, rem. 1, *Œuvres* I-2, p. 279). Cela rejoint la définition du mouvement par Descartes comme « transport d'un corps qui quitte le voisinage de ceux qu'il touche » (*Principes*, II 28, AT IX-2 78).

12. Le repos tout comme le mouvement sont ici associés à une force (*vis*). Spinoza reprend littéralement l'idée dans les *Pensées métaphysiques* : « le mouvement a la force de persévérer dans son état ; or cette force n'est pas autre chose que le mouvement lui-même, c'est-à-dire que telle est la nature du mouvement » (CM, *Œuvres* I-2, p. 354).

13. Meyer donne l'impression de mettre un soin particulier à ne pas rapporter l'origine du mouvement et du repos à Dieu, parfois considéré soit comme créateur du mouvement, soit comme premier moteur de l'univers. Mais à bien y regarder, la question ici n'est pas de savoir d'où vient le mouvement, mais d'où vient la variabilité. Or la variabilité de l'étendue n'est problématique que si l'on admet d'abord une étendue inerte, dans laquelle cette variabilité serait « introduite » (*indita*). Meyer a bel et bien présenté les choses ainsi, mais il a raison de ne pas répondre au problème soulevé, puisque cela l'anéantit : il suffit d'admettre que la variabilité est une propriété de l'étendue, cela doit suffire, parce qu'on ne peut pas étudier la « cause prochaine » du mouvement et du repos « génériquement » (on ne peut qu'étudier tel ou tel mouvement ou repos). L'arrimage conceptuel non seulement de la variation, mais de la variabilité au fondement de la physique est achevé dans la thèse 9, qui montre que mouvement et repos n'ont jamais commencé et sont donc, comme la variabilité, consubstantiels à la matière.

14. Comme le terme « matière » remplace ici définitivement « étendue », on peut considérer que Meyer n'a peut-être pas pleinement conscience de la brèche qu'il vient d'ouvrir (de manière d'ailleurs très contournée) dans la physique cartésienne : dès lors que l'étendue est l'essence de la matière, il vient d'attribuer la vertu de variabilité à l'étendue. Cette variabilité constitutive marque une étape cruciale dans l'abandon d'une conception de la matière comme informe, inerte, passive, etc. Elle est le fondement sur lequel s'appuie l'*Éthique* de Spinoza.

15. À partir d'ici, Meyer étudie les variations de la matière, en relevant admirablement le défi de ne pas supposer l'existence de « corps ». Par ailleurs, l'idée selon laquelle le rapport de mouvement et de repos dans l'univers doit être constant naît du raisonnement suivant : tout changement est causé par une chose extérieure ; or si l'on considère tout l'univers, on ne peut rien concevoir en dehors qui puisse le faire changer ; donc ses valeurs sont nécessairement constantes. Spinoza reprendra explicitement ce point dans une lettre de 1665 : « tous les corps sont entourés par d'autres, et ils sont déterminés les uns par les autres à exister et à opérer de façon précise et déterminée, et toujours au service d'un même rapport entre mouvement et repos chez tous à la fois, c'est-à-dire dans tout l'Univers » (lettre 32, § 5, *Corr*., p. 209).

16. Si Spinoza accepte entièrement la chaîne d'échanges réciproques que décrit Meyer, il ajoute une nuance importante : « Par cercle de corps mus, nous entendons seulement ce qui se produit quand le dernier corps mû par l'impulsion d'un autre est immédiatement contigu au premier, encore que la figure formée par tous les corps sous l'impulsion d'un même mouvement soit très sinueuse » (PPC, II, def 9, *Œuvres* I-2, p. 281). Ce point est illustré par la figure sinueuse de l'illustration ci-dessus (ill. 1, p. 138).

17. Ces expressions latines, qui ne signifient rien d'autre que « point de départ » et « point d'arrivée », sont encore en usage dans plusieurs disciplines, voilà pourquoi on les garde ici en latin.

18. Dans les thèses 21 à 35, Meyer étudie les lois de la réflexion. Pour la version qu'en donne Spinoza, voir PPC II 21-32 et ci-dessus, 2p13s[APh]a2, p. 221.

19. Comparer avec Spinoza, PPC, II, 27, *Œuvres* I-2, p. 314.

20. Cette thèse semble difficile à comprendre d'abord parce qu'elle ne devrait pas être isolée comme une thèse, puisqu'elle envisage simplement les cas qui vont être étudiés dans la thèse 34. Elle marque pourtant une définition très nette concernant la relativité du temps, qui apparaît comme n'étant rien d'autre que le produit du rapport différentiel entre deux parties en mouvement. Cette conception est indispensable pour comprendre en quel sens le temps peut être considéré comme seulement modal, et non réel, de sorte que la vérité doit nécessairement être définie comme éternelle, puisque réelle. Comparer avec Spinoza, PPC, II, 30, *Œuvres* I-2, p. 319-320.

21. En latin, les mots « *respectus seu relatio* » ont une forte connotation constructiviste : ils signalent que c'est par l'acte intellectuel de la comparaison (dont le double lexique fait discrètement référence à un regard, *respectus*, et à une narration, *relatio*) que naissent les notions de vitesse et de rapidité. Celles-ci ne sont donc pas directement synonymes des « degrés de mouvement » évoqués plus haut.

22. Comparer avec Spinoza, PPC, II, 27, *Œuvres* I-2, p. 314.

23. Cette thèse va avoir un impact indirect sur Robert Boyle, *via* Spinoza et Oldenburg. En effet, dans les *Physiological Essays*, Boyle déclare d'abord seulement la matière et le mouvement comme « principes catholiques » (*i. e.* universels) ; c'est après son échange épistolaire avec Spinoza (par l'intermédiaire d'Oldenburg) qu'il ajoute un complément sur le « repos absolu » des corps dans la seconde édition de son livre (1669). Au reste, dans la définition de Boyle, la matière est passive et le mouvement doit lui être impulsé, ce qui est la conception mécaniste la plus courante. Dans la thèse 9, Meyer s'en est écarté en introduisant la variabilité dans la matière. Cela fait des corps les « parties » (comme dit Meyer) ou les « modes » (selon le mot de Spinoza) d'une matière *définie* par mouvement-et-repos. Voir aussi Spinoza, lettre 81, § 2, *Corr*., p. 385.

24. Simple jeu de mots, typiquement baroque, sur la négligence des physiciens à l'égard d'un concept que Meyer prétend revaloriser. Dans ce paragraphe, Meyer souligne une fois de plus que le repos n'est pas simple « absence ou négation de mouvement » mais un état réel et une force relative, tout comme le mouvement.

25. Thèse classique parmi les mécanismes : les quatre types de mouvements distingués par Aristote en substance, en qualité, en quantité et en lieu (*Physique*, III, 1, 201a10) sont ramenés à un seul : le mouvement local.

26. Cette définition du corps se démarque clairement de celle de Descartes, qui écrit : « Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient leur agitation à faire d'autres mouvements » (*Principes*, II 25, AT IX-2 76). Spinoza, lui, se passe même de toute référence à la matière, et définit seulement les corps comme « des choses singulières […] qui se distinguent entre elles sous le rapport du mouvement et du repos » (2p13s[APh]L3d, p. 223).

27. Ce paradoxe, comme le suivant, semble témoigner d'une proximité déjà grande entre Meyer et Spinoza.