

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

SPINOZA : DÉLIBÉRATION ET LIBERTÉ

**THÈSE PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE**

**PAR
ANDRÉ MENEZES ROCHA**

OCTOBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE (PH.D.)

Direction de recherche :

Syliane Charles

directrice de recherche

Jury d'évaluation

Jon Miller

Évaluateur

Claude Thérien

Président du jury

Lorenzo Vinciguerra

Évaluateur externe

Thèse soutenue le 02 10 2020

REMERCIEMENTS

En premier lieu, j'aimerais remercier ma directrice de thèse, madame SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES, pour la confiance qu'elle m'a accordée, pour ses multiples conseils et pour toute l'énergie qu'elle a consacré à diriger cette recherche. Cette thèse est le fruit d'un dialogue philosophique marqué par la liberté de pensée, le respect de la différence et l'amour de la vérité. Je la remercie pour ses idées qui m'ont fait réfléchir et également pour son accueil généreux à chaque fois que j'ai sollicité son aide.

Je souhaiterais exprimer ma gratitude à monsieur JON MILLER pour m'avoir suivi avec intérêt dans cette thèse sur la délibération, quoique sachant que mon hypothèse allait dans le sens de la téléologie et s'opposait à la sienne. Cette ouverture sincère au dialogue rationnel m'a touché particulièrement. Les critiques à l'examen doctoral m'ont permis de mieux comprendre les points faibles et les points forts de mon interprétation. C'est avec joie que je me place de son côté dans l'histoire d'ouverture de la question de la délibération éthique chez Spinoza.

De même, je suis particulièrement reconnaissant à monsieur LORENZO VINCIGUERRA des dialogues philosophiques dans les plus diverses situations (d'abord dans la ville de Guello en Italie, mais aussi en France, au Brésil et au Canada), de la sagesse et de la générosité qu'il a toujours su exprimer dans ces dialogues, de l'intérêt qu'il a manifesté à l'égard de cette recherche et d'avoir accepté de participer à ce jury de thèse.

Mes remerciements vont également à monsieur CLAUDE THÉRIEN pour avoir accepté de participer à ce jury de thèse et pour l'ambiance de travail très agréable qu'il a su créer au département de philosophie de l'UQTR grâce à sa connaissance de l'histoire de la philosophie et à sa très grande ouverture d'esprit.

J'aimerais aussi remercier madame NAÏMA HAMROUNI pour s'être rendue disponible pour l'examen doctoral et aussi pour m'avoir toujours amicalement stimulé à avancer dans la recherche.

J'aimerais enfin dire aux membres du jury à quel point j'ai apprécié leur grande disponibilité et leur respect sans faille des délais serrés de relecture des textes.

Je n'aurais pu réaliser ce travail doctoral sans le soutien d'un grand nombre de personnes dont la générosité à l'égard de ma recherche m'a permis de progresser dans une phase très délicate de mon histoire personnelle. J'aimerais remercier particulièrement Chantal Jaquet, Laurent Bove, Sébastien Charles, feu Paolo Cristofolini, Marcos André Gleizer, Diogo Pires Aurélio, Diego Tatián, Vittorio Morfino, Ericka Itokazu, Miriam van Reijen, Theo van der Werf, David Calderoni, Maria Luci Buff Migliori, Gerónimo de Sierra, feu Paul Singer, André Singer et Bernardo Ricupero.

Je tiens à remercier le *Décanat des Études* de l'UQTR pour m'avoir octroyé la bourse d'excellence à l'admission et pour toutes les formes de soutien dans la réalisation de mes recherches doctorales, ainsi que le *Département de Philosophie* de l'UQTR, pour les excellentes conditions de travail qui m'ont permis de développer ma recherche et pour les nombreuses bourses et subventions de voyages accordées durant cette période.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
CHAPITRE I – LA DÉLIBÉRATION DANS L’HISTOIRE DE L’ŒUVRE	23
1.1 – Délibération et finalité dans le TIE	25
1.2 – Le modèle et la finalité dans le <i>Court Traité</i>	33
1.3 – Délibération éthique et délibération politique dans le TTP.....	41
1.3.1 – La délibération politique.....	47
1.3.2 – La délibération éthique et la prudence	55
1.4 – Le « modèle », la téléologie et la délibération dans l’ <i>Éthique</i>	64
PARS CONSTRUENS	
CHAPITRE II – LE « MODÈLE » ET LA CONSTITUTION DU <i>CONATUS</i>	73
2.1 – Formulation de notre hypothèse interprétative	75
2.2 – Le « modèle » et l’histoire de la constitution du <i>conatus</i>	87
CHAPITRE III – L’IMPUISSANCE A DÉLIBÉRER AVEC CERTITUDE	102
3.1 – L’acrasie ou l’échec dans le conflit éthique	104
3.2 – Les conflits psychologiques et leur reproduction passive	111
3.3 - L’axiologie immédiate du <i>conatus</i> lorsqu’il est cause inadéquate.....	119
CHAPITRE IV – LE « MODÈLE » ET LA DÉLIBÉRATION ÉTHIQUE	125
4.1 – La finalité : genèse de l’appétit rationnel.....	127
4.2 – Les moyens : l’axiologie médiate de la raison	150
4.3 – La rationalisation des passions par délibération	170
4.4 – La délibération éthique et l’épreuve sociale	186
CHAPITRE V –DÉLIBÉRATION, LIBERTÉ ET SAGESSE	195
5.1 – La délibération et les moyens de l’ <i>amor erga Deum</i>	202
5.2 – Les hypothèses sur la liberté comme autodétermination	210
5.2.1 – Les techniques d’autodétermination selon le scolie de EV-P10	211
5.2.2 – Les « remèdes » et la thérapeutique	220
5.3 – L’ <i>amor Dei</i> et la cause efficiente immanente de la finalité éthique	229

5.3.1 – Le <i>summum bonum</i> dans le mode infini immédiat	231
5.3.2 – La liberté dans la vie quotidienne et dans la vie éternelle	236

PARS DESTRUENS

CHAPITRE VI – HISTOIRE DES COMMENTAIRES : L’ANTIFINALISME	242
6.1 – L’antifinalisme atténué de la première moitié du XX ^{ème} siècle	243
6.1.2 - Victor Delbos : le finalisme latent chez Spinoza	245
6.1.2 - Henry Austryn Wolfson : le finalisme chez Aristote et Spinoza.....	247
6.2 – L’antifinalisme intégral de la deuxième moitié du XX ^{ème} siècle	252
6.2.1 - Martial Gueroult et le mécanisme structuraliste	254
6.2.2 - Ferdinand Alquié et le naturalisme génétique	256
6.2.3 - Gilles Deleuze et l’expression de l’immanence	260
6.2.4 - Jonathan Bennett et l’école de l’antifinalisme radical	273
6.2.5 - Valtteri Viljanen et le programme réductionniste	281
6.2.6 - Jon Miller et Matthew Kisner: la délibération sans la téléologie	288
CHAPITRE VII – HISTOIRE DES COMMENTAIRES : LE FINALISME RELATIF	299
7.1 – Alexandre Matheron et la téléologie de l’amour aliéné	300
7.2 – Edwin Curley et le jeu de langage de la téléologie	313
7.3 – Don Garrett : téléologie, sélection et proportionnalité de liberté	327
7.4 – Pierre Macherey : raison, téléologie et tendance	340
CONCLUSION.....	350
BIBLIOGRAPHIE	368

INTRODUCTION

Dans l'histoire des commentaires sur la philosophie pratique de Spinoza, depuis les premiers commentaires à la fin du XVII^{ème} siècle, l'image prédominante a été celle de la négation du « libre arbitre ». Dans la philosophie morale, la réfutation de la « liberté de choix » serait cohérente avec le « déterministe » en métaphysique. L'histoire du spinozisme montre que les débats entre les représentations contraires de l'œuvre ne sont pas arrivés à remettre en question cette image de la philosophie pratique et, en particulier, de l'éthique, comme contraire à toute forme de choix ou délibération.

Ainsi, l'image de l'athée vertueux qui a été véhiculée à la fin du XVII^{ème} siècle dans le *Dictionnaire* de Pierre Bayle est une sorte d'éloge monumental contre la haine des théologiens dont le but ultime aurait été de brûler l'*Éthique* et de faire disparaître les écrits de Spinoza. Et cependant, même dans cet éloge, la philosophie pratique de Spinoza apparaît encore comme une espèce de fatalisme héroïque propre à une vision mécaniste du monde.

Dans les cercles des « Lumières Radicales »¹ du XVIII^{ème} siècle, Spinoza est apparu comme le héros du courage intellectuel, de la liberté de pensée et des projets d'institution d'États démocratiques. Mais l'inspiration majeure se trouve dans le champ de la philosophie politique et de la production des théories modernes de la démocratie. Les commentaires exprimés par les cercles conservateurs anti-Lumières ont naturellement continué à accuser la philosophie morale spinoziste d'athéisme et impiété, mais même les cercles des Lumières, qui voulaient changer l'État monarchique sans changer l'ordre social sous le commandement de la noblesse, se sont contentés

¹ ISRAEL, Jonathan (2009), *A revolution of the mind: Radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton: Princeton University Press.

d'exprimer un certain mépris envers la philosophie de Spinoza², en vue de ne pas heurter de front la sensibilité des conservateurs. C'est que la tradition des « Lumières Radicales » voulait transformer les hiérarchies sociales de l'Ancien Régime et informer un nouvel ordre social fondé sur l'égalité des droits, mais que la philosophie éthique et politique de Spinoza apparaissait comme la source cachée et maudite de cette tradition.

Au XIX^{ème} siècle, Spinoza réapparaît sous les représentations romantiques et sous les représentations positivistes comme une philosophie de renonciation ou d'annulation de la « finitude » et de la « subjectivité ». Dans l'image romantique de Schelling et Hegel, la philosophie de Spinoza est un panthéisme, et la philosophie pratique ne peut être que l'anéantissement du moi dans la nature infinie. La philosophie éléatique de Spinoza n'a pas de subjectivité, disait Hegel, comme d'ailleurs les structuralistes diront qu'elle n'a pas de « sujet ». Dans l'image positiviste qui commence à apparaître à la fin du XIX^{ème} siècle, le spinozisme est la géométrie de l'univers éternel avec ses lois nécessaires, comme une philosophie de la structure qui n'est accessible que par un « sujet épistémique » armé de la mathématique et dépouillé de ses passions et de toute trace de sensibilité : l'image néoplatonicienne de l'œuvre sous la plume de Léon Brunschvicg inaugure cette tendance positiviste en France. Le « sujet éthique » des passions ayant un corps et une âme en quête du bien suprême disparaît devant l'image d'un « sujet épistémique » qui veut faire de la science pure. Les deux tendances romantiques et positivistes convergent ainsi dans l'image d'un spinozisme qui dénie la réalité ontologique de la finitude de l'être humain ayant sa vie quotidienne dans une société avec ses conflits et ses passions.

² Ainsi Voltaire, par exemple, se moquait de Spinoza avec poèmes ironiques et Frédéric II l'imitera par la suite avec moins de finesse. HAZARD, P. (1941), « Voltaire et Spinoza », *Modern Philology*, 38(3), 351-364. Les éloges que Voltaire faisait au système de Newton sont à l'opposé de la diffamation de Spinoza.

Les deux tendances romantiques et positivistes sont représentées dans la fondation de la *Societas Spinozana* qui a réuni Willen Meijer, Carl Gebhardt, Adolph Otto Oko, Léon Brunschvicg et Frederick Pollock. Ces tendances interprétatives ont commencé à être ébranlées au début du XX^{ème} siècle par les interprétations de Victor Delbos et Harry Austin Wolfson. Comme nous allons le voir, ils ont commencé à analyser le passage de la servitude à la liberté dans l'*Éthique* avec un autre regard et ont introduit, quoique de façon bien hésitante, la question de l'usage de la téléologie dans la philosophie pratique de Spinoza.

Les recherches sur la philosophie moderne au XX^{ème} siècle ont bouleversé les images traditionnelles de la philosophie de Spinoza. En ce qui concerne l'ontologie, par exemple, nous pouvons mentionner les travaux de Martial Gueroult, Gilles Deleuze, Alexandre Matheron et Edwin Curley comme des interprétations majeures qui ont réfuté l'image traditionnelle selon laquelle l'individu et le mode fini n'auraient aucune réalité ontologique dans le système de Spinoza. Ces travaux ont ouvert des nouvelles possibilités interprétatives qui se sont réalisées depuis la fin du XX^{ème} siècle par des recherches relatives aux modes finis, notamment l'imagination, les passions, le langage, l'histoire et la politique.

Ensuite, depuis la fin des années 1960, des interprétations diverses ont surgi pour comprendre le statut de la « téléologie » dans l'action humaine et le *concept de finalité* tel qu'il est redéfini dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Depuis lors, les interprétations de la philosophie pratique de Spinoza se font au carrefour de ces deux traditions que je mentionnerai schématiquement dans cette introduction et dont les présupposés seront analysés dans les deux chapitres finaux de la thèse.

L'*antifinalisme intégral ou absolu*. Cette tradition interprétative nie tout sens positif ou usage possible à la notion de finalité dans l'éthique, dans la philosophie politique et, en général, dans toute la philosophie pratique de Spinoza. La négation de la téléologie dans l'appendice de la

1^{ère} partie impliquerait l'impossibilité métaphysique d'accepter n'importe quelle forme de téléologie dans le système. C'est la position la plus ancienne et traditionnelle, dont d'innombrables commentaires sont représentatifs. Nous pouvons mentionner, à titre illustratif, les commentaires de Leo Strauss³, Martial Gueroult⁴, Ferdinand Alquié, Gilles Deleuze, Antonio Negri, Jonathan Bennett⁵, John Carriero et, plus récemment, Valtteri Viljanen.

Le *finalisme relatif*. Nous pouvons résumer l'acquis de la tradition du finalisme relatif qui s'est constitué à partir de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle en concevant la critique de la téléologie dans l'*Éthique* par deux côtés. Il y a une négation de tout usage métaphysique ou physique des concepts téléologiques et cette activité négative constitue le côté négatif préalable. Par la suite, il y a une affirmation de l'usage éthique et politique des concepts téléologiques pour expliquer l'action humaine et cette activité affirmative constitue le côté positif de la critique de la téléologie. Le résultat de cette critique est un concept positif de la finalité humaine qui découle du concept de *conatus* entendu comme une puissance ontologique qui se modifie dans une multiplicité d'appétits particuliers. L'éthique, la politique et, en général, toute forme de philosophie pratique cohérente avec l'ontologie de l'*Éthique*, ainsi, peut se définir par un usage positif de la téléologie dans l'action. Nous pouvons mentionner, à titre illustratif, les commentaires de Alexandre Matheron, Edwin Curley, Don Garrett⁶, Steven Nadler, Laurent Bove et Pierre Macherey.

³ STRAUSS, Leo (1988), *How to read Spinoza's Theological Political Treatise*, In: *Persecution and art of writing*. Chicago, University of Chicago Press. (2e édition, c 1952)

⁴ GUEROUT, Martial (1968), *Spinoza*. Tomes I et II. Paris : Aubier-Montaigne.

⁵ BENNETT, Jonathan (1984), *A study of Spinoza's Ethics*, Indiana, Hackett Publishing Companies, p. 229. « I do not mean to imply that he thought of the approach to teleology which I have sketched and rejected it for those reasons. Had he come anywhere near to thinking of it, he would surely have seen how inadequate was his 'appetite' replacement for the concepts of desire and goal. There is other evidence too. In my next chapter I shall explore his doctrine about our supposed tendency towards self-preservation. We shall see that it starts out as a case of Spinozist appetite, but is transmuted into something different, supposedly explanatory of behaviour, and genuinely teleological ».

⁶ GARRETT, Don (1999), *Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy*. In Gennaro and Huenemann eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Clarendon Press. Voir, par exemple, dans la p. 313, l'argument de Garrett selon lequel la critique du finalisme de EI serait valide seulement pour la substance et non pour les modes finis qui auraient tous une essence ou *conatus* de nature téléologique.

Cependant, la question de la délibération éthique et du choix n'apparaît dans aucune de ces interprétations significatives sur la question de la téléologie dans la philosophie pratique de Spinoza. Nous avons pu constater une refonte des recherches sur la délibération politique d'une société démocratique dans les travaux de Etienne Balibar⁷ et Hasana Sharp⁸ sur la philosophie politique de Spinoza, mais les recherches sur la délibération éthique des individus sont encore en train de se faire.

Les études sur le problème de la délibération dans l'*Éthique* sont très rares et récentes. Dans un article de 2003, Jon Miller analyse l'idée de délibération par la raison pratique chez les stoïciens, Grotius et Spinoza⁹. L'article insiste sur l'action pratique selon les lois nécessaires de la nature et les dictamens de la raison, mais il ne soulève pas la question de l'action téléologiquement orientée. Dans son livre de 2011 sur la liberté, Matthew Kisner dédie un chapitre à la question de la délibération rationnelle, mais à partir de la supposition que Spinoza lui-même n'avait pas traité explicitement du problème.

While Spinoza does not offer any explicit account of practical deliberation, we ought to be able to derive the outlines of such an account from his psychology, since it aims to provide the resources for explaining the entire range of psychological phenomena, though taking up this task involves a fair bit of speculative reconstruction.¹⁰

⁷« À coup sûr Spinoza récuse finalement la médiation juridique de type contractuel, comme fondement réel ou imaginaire de la souveraineté. Mais c'est pour mieux développer, dans le *Traité Politique*, l'analyse de la médiation institutionnelle. » BALIBAR, Etienne (1997) « Spinoza, l'anti-Orwell », In: *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris, Éditions Galilée, p. 83.

⁸ « We can then, together, endeavor to transform that environment and build the conditions of genuine freedom, which will necessarily be a freedom of degree rather than an absolute power to determine ourselves. Deliberation and communication might be interesting, from the perspective of renaturalization, not primarily for the content of the words uttered, but for the affects they uncover and the energetic resources they foreclose or offer to a community. » SHARP, Hasana (2011), *Spinoza and the politics of renaturalization*, University of Chicago Press, p. 52.

⁹ MILLER, Jon (2003), *Stoics, Grotius and Spinoza on moral deliberation*, In: MILLER, Jon & INWOOD, Brad, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁰ KISNER, Matthew (2011), *Spinoza on human freedom -reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 179 et 180.

Cependant, est-ce que Spinoza n'avait pas lui-même formulé le concept de la délibération éthique ? Le vocabulaire de la délibération apparaît partout dans l'œuvre de Spinoza et avant de songer à une reconstruction il nous faut vérifier si ce vocabulaire ne recèle pas des vrais concepts qui sont cohérents avec l'ontologie et la logique du système.

Les passages sur l'impuissance à délibérer dans la préface du TTP et dans le *proemium* du TIE, aussi bien que les énoncés sur la loi ontologique réglant le choix dans le chapitre XVI du TTP et le livre IV de l'*Éthique*, indiquent que le problème de la délibération a été posé de manière expresse par Spinoza, sauf pendant la rédaction du *Court Traité*, comme nous allons le voir.

En effet, le *proemium* du TIE traite des enjeux de la délibération éthique lors de la quête du *verum bonum*. La préface du TTP s'ouvre avec une assertion sur les hommes qui n'ont pas la puissance de délibérer et de prendre des décisions certaines (*certo consilio*)¹¹ sur leurs propres affaires, mais il montre par la suite que cette condition servile est propre de la superstition. Dans le chapitre IV du TTP, Spinoza montre une autre figure d'individu qui est capable de connaître la loi divine et d'organiser sa vie avec sagesse et décision.

Dans le chapitre XVI du TTP, Spinoza énonce un principe ontologique de prise de décision individuelle qui est au fondement de la déduction de la genèse du pacte social démocratique.

C'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre. Je dis expressément « celui qui semble plus grand ou petit à qui le choisit », sans qu'il en aille nécessairement en réalité comme il en juge. Cette loi est si fermement inscrite dans la nature humaine qu'il faut la compter au nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer.¹²

¹¹ SPINOZA, Baruch (1999), *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, [1670]. Pour rendre simples les références, nous désignerons seulement les chapitres, les paragraphes et la page de cette édition ; ici TTP, *Praefatio*, §1, p. 57.

¹² SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §6, p. 511 et 513.

Peu importe si l'individu est en mode passif et conçoit des idées inadéquates plutôt illusoire des choses bonnes et mauvaises ou bien si l'individu est en mode actif et conçoit les idées adéquates des choses telles qu'elles sont en réalité. La même loi nécessaire dérivée du *conatus* régit le choix quand les individus sont causes inadéquates et quand ils sont causes adéquates de leurs affections.

La loi nécessaire inscrite dans la nature humaine régit les choix des individus, mais aussi les délibérations collectives et sociales lorsqu'elles ont lieu, comme c'est le cas dans l'État démocratique que Spinoza construit dans ce même chapitre XVI du TTP.

Or, c'est cette même loi nécessaire « inscrite dans la nature humaine » que la 4^{ème} partie de l'*Éthique* démontre par la logique géométrique. Dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, dans EIV-P65, Spinoza énonce et démontre une loi qui détermine tout choix humain : devant l'évaluation d'une multiplicité de choses comme bonnes ou mauvaises, chaque individu humain est déterminé par son *conatus* à choisir de se rapprocher du bien qu'il connaisse comme le plus grand et à négliger le bien qu'il connaît comme le moins grand, ainsi qu'à accepter un mal qu'il connaît être moindre et à éviter le mal qu'il connaît être le plus grand.

Dans le jeu des apparences de l'inadéquation, l'individu humain se trompe fréquemment dans les délibérations et choisit un bien imaginaire que se trouve ensuite être un mal. La situation est illustrée par une phrase d'Ovide, *video meliora proboque, deteriora sequor*, dans le scolie de EIV-P17, quand Spinoza déclare avoir démontré la cause de ce jeu d'illusions qui détourne l'esprit par rapport aux images des biens et des maux.

La 4^{ème} partie de l'*Éthique* traite de l'impuissance des individus en situation de servitude qui sont incapables de choisir le meilleur pour leur vie, mais elle traite aussi de la puissance des

individus libres qui font leurs choix suivant la certitude qu'on trouve dans les notions communes de la raison.

En résumé, dans l'histoire critique des commentaires, les travaux sur la question de la délibération chez Spinoza n'existaient pas avant la publication des travaux de Jon Miller et Kisner. Et aujourd'hui encore, il n'existe aucun travail qui ait expliqué comment, dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, les concepts téléologiques sont nécessaires pour expliquer les activités humaines et, en particulier, l'activité délibérative qui consiste à faire des choix rationnels. Il nous semble intéressant de construire une autre hypothèse pour intégrer aussi la question de la téléologie dans l'analyse de la délibération dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Nous considérons que les interprétations de Matheron et Curley ont établi le caractère inadéquat des interprétations de l'antifinalisme absolu et ont jeté les fondements des nouvelles interprétations qui rendent évidente la nécessité de l'usage des concepts téléologiques dans la philosophie pratique de Spinoza. Dans l'*Éthique*, le côté négatif de la critique de la téléologie en métaphysique est en rapport systématique avec le côté positif qui se développe dans la philosophie pratique, notamment dans l'éthique et dans la politique. Selon les formulations de Curley et Matheron, cependant, l'usage positif de la téléologie devrait être restreint à l'analyse des imaginations et des appétits à l'origine du comportement humain, lorsque l'individu est cause inadéquate de ses opérations.

Les interprétations de Don Garrett et Pierre Macherey ont poussé plus loin l'histoire de la redécouverte de l'usage de la téléologie dans la philosophie pratique de Spinoza, en montrant que la raison et l'intuition peuvent aussi organiser la pratique selon une rationalité téléologique.

Prolongeant une tradition interprétative naturaliste qui passe par Wolfson, Alquié, Deleuze et Don Garrett, nous soutenons que le *conatus* humain persévère dans l'existence en produisant la

sélection de ses propres affections et de ses rapports avec les autres modes finis de l'environnement social. À partir de Don Garrett, cette tradition récupère la téléologie pour penser les différentes formes de sélection : la finalité de chaque *conatus* individuel, ainsi, détermine le processus de sélection des affections et des rapports sociaux qui conviennent à cette finalité.

Le même principe vaut pour la cause adéquate et pour la cause inadéquate. La finalité immanente du *conatus* humain est l'appétit le plus puissant de sa constitution interne. Lorsqu'un individu humain est *cause adéquate* de ses actions, l'appétit rationnel est le plus puissant et il détermine l'enchaînement des affections et sélectionne les rapports en fonction des affections qui favorisent la raison. Dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, cet appétit rationnel peut devenir puissant au point de soutenir une activité intuitive qui enchaîne les affections « selon l'ordre à l'intellect » (*secundum ordinem ad intellectum*), comme l'écrit Spinoza dans EV-P10.

Cette thèse vise à soutenir que la 4^{ème} partie de l'*Éthique* de Spinoza contient une théorie de la délibération éthique qui se fait selon la logique géométrique des propriétés communes par une rationalité qui est pratique et qui produit progressivement des affects actifs dans l'élaboration de son chemin vers le bien suprême (*summum bonum*).

Le processus délibératif est téléologique, car il se fait en fonction d'une finalité éthique bien précise, à savoir, le bien suprême (*summum bonum*) et ses procédures ne sont pas conçues pour servir un quelconque autre but. Le processus se fait par la raison sous un double aspect, à voir, sous l'aspect spatio-temporel de l'imagination et sous l'aspect d'éternité de la raison (*sub quadam specie aeternitatis*).

Une hypothèse interprétative ne sort jamais du néant, car elle se produit peu à peu, par un processus lent et laborieux, à l'intérieur d'un dialogue avec l'œuvre originale et avec les autres

commentaires qui ont travaillé avec la même œuvre originale. Dans ce sens, l'hypothèse que nous présentons se formule et se développe à partir de l'histoire de deux types de sources :

(1) *L'œuvre dans sa langue originale* : ici il faut retenir l'analyse philologique des expressions du texte écrit par Spinoza en latin, en utilisant les différentes traductions en français, anglais, italien, espagnol ou portugais plus comme textes d'appui que comme sources principales de décodage du sens. Comme nous avons pu le constater, une grande partie du vocabulaire qui en latin renvoyait au problème éthique classique de la délibération se dissout très souvent dans les traductions vernaculaires. Il faut donc prendre en compte l'histoire des langues, les textes de philosophie morale que Spinoza lisait en latin et aussi les procédures analytiques de la méthode philologique que Spinoza a appelée *l'istoria Scripturae*.

(2) *Les interprétations paradigmatiques* : l'analyse philosophique des concepts selon la logique du système de Spinoza se fait dans un dialogue constant avec les commentateurs. Notre interprétation partage des notions communes avec beaucoup d'autres interprétations et elle se fait à partir de la compréhension de l'histoire de ces interprétations.

La thèse se divise en trois parties. La première partie contient le chapitre I et consiste en la simple *preuve de l'existence* du problème de la délibération dans l'œuvre de Spinoza. La seconde partie contient les chapitres II, III, IV et V : elle est la *pars construens* qui présente notre hypothèse interprétative à partir de l'analyse du cheminement logique des propositions de l'*Éthique*. La troisième partie, enfin, qui contient les chapitres VI et VII, est la *pars destruens* qui analyse l'histoire de la validation progressive de la téléologie dans la philosophie pratique de Spinoza par certaines interprétations paradigmatiques du XX^{ème} siècle. Il s'agit de concevoir une histoire philosophique capable d'analyser les stratégies argumentatives qui ont permis à la tradition du finalisme relatif de *prouver* la validité de l'usage de la téléologie dans la philosophie pratique de

Spinoza. Cette histoire philosophique est très importante pour prouver la validité de l'usage du concept de délibération dans la philosophie pratique de Spinoza. Elle est importante aussi pour montrer que notre hypothèse est compatible avec beaucoup d'autres interprétations et n'a aucun besoin de « détruire » les interprétations antérieures pour s'établir. Bien au contraire, notre hypothèse contient des éléments et propriétés communes avec de nombreuses autres interprétations. Lorsque nous disons ici *pars destruens*, nous utilisons ce mot classique dans un sens précis qui inclut aussi l'analyse philosophique des propriétés communes que notre hypothèse préserve en accord avec les autres hypothèses interprétatives.

Dans le chapitre I, nous allons faire une recherche philologique pour repérer le vocabulaire de la délibération éthique dans l'histoire de l'œuvre de Spinoza. Nous allons constater que depuis le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, la question de la délibération éthique est formulée en rapport avec le concept du « modèle » de la nature humaine et dans les termes d'un arrangement méthodique entre la *finalité éthique* ou le bien suprême (*summum bonum*) et les *moyens* nécessaires pour la produire. Cela nous permettra ensuite de concentrer notre attention sur la question du « modèle » de l'être humain libre et de la délibération éthique dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Dans le chapitre II, nous partirons des hypothèses interprétatives contemporaines sur la structure logique du « modèle » de perfection de l'être humain dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* pour formuler notre hypothèse interprétative sur la délibération éthique chez Spinoza. Nous allons travailler avec les interprétations qui analysent le « modèle » dans la structure logico-géométrique des propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Les propositions du « modèle » se réfèrent aux constituants internes du *conatus* humain. De cette façon, nous pourrions distinguer l'organisation interne du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate de son organisation et lorsqu'il est cause inadéquate. Nous distinguerons alors quatre types d'organisation, deux inadéquates et deux adéquates.

Dans le chapitre III, nous analysons les deux types d'organisation des constituants du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate. L'intervalle de propositions entre EIV-P1 et EIV-P18 renvoie à l'organisation du *conatus* lorsqu'il produit une conscience de l'appétit rationnel et tente de vivre selon la vertu, mais tombe dans l'acrasie et dans l'échec. Le *conatus* alors est déterminé par sa propre impuissance à se reproduire en faisant souvent de mauvais choix : *video meliora proboque, deteriora sequor*. Notre intention dans ce chapitre est de prouver que même dans l'inadéquation, le *conatus* est déterminé à faire des choix. Le deuxième type de constitution du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate est celui du flottement (*fluctuatio*) démontré par les propositions de la 3^{ème} partie. Dans ce cas, l'appétit rationnel n'est pas un désir conscient dans l'âme de l'individu passif. Le flottement entre passions contraires, nous dit Spinoza dans le scolie de EIII-P17, n'est rien d'autre que le doute entre des images contraires. Nous allons aussi montrer que dans la passivité le *conatus* fait ses choix entre les contraires à partir d'une connaissance inadéquate du bien et du mauvais et cela nous permettra de distinguer entre l'axiologie immédiate de l'imagination et l'axiologie médiante de la raison qui délibère à partir des notions communes.

Dans le chapitre IV, nous allons analyser la 4^{ème} partie pour montrer comment les procédures de délibération éthique à partir de la certitude des notions communes sont cohérentes avec l'ontologie de la nécessité de l'*Éthique*. Nous partirons des hypothèses interprétatives contemporaines sur la structure logique du « modèle » de perfection de l'être humain dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. La circonscription des propositions du « modèle » nous permettra de prouver que l'être humain rationnel et libre produit ses actions délibératives selon certaines lois nécessaires dont les plus évidentes sont démontrées entre EIV-P59 et EIV-P66. Mais cette circonscription logique des propositions du « modèle » nous permettra aussi de prouver qu'il y a une isonomie logique entre, d'une part, les lois nécessaires que la rationalité pratique suit lorsqu'un individu

délibère pour produire une vertu, et d'autre part les lois logiques de déduction géométrique des propositions de l'*Éthique*. Il y a ainsi isonomie entre la raison théorique qui analyse les propositions de l'*Éthique* et la raison pratique de l'individu qui s'efforce de les appliquer dans l'organisation pratique de sa vie quotidienne. Cette isonomie est réalisée par la logique géométrique du développement et de l'enveloppement des propriétés immanentes d'une essence.

La théorie de la délibération qui ressort de notre hypothèse respecte cette isonomie. Nous soutenons que le processus délibératif est téléologique, car il est dirigé par le désir rationnel qui devient l'affect le plus puissant dans la constitution du *conatus* humain, mais nous montrons aussi qu'il se fait selon la logique géométrique de l'expression, car l'intensité affective de ce désir rationnel augmente ou diminue selon son développement ou enveloppement immanent dans une multiplicité d'idées d'affections du corps. Le processus délibératif se déroule à long terme, car dans chaque affection particulière qui advient, il s'agit de développer sa connaissance par notions communes et de déterminer avec certitude si elle est bonne ou mauvaise par rapport au désir rationnel pour, ensuite, délibérer s'il est mieux d'investir et développer la puissance du *conatus* dans cette affection particulière-là ou s'il est mieux de l'envelopper, désinvestir sa puissance et la garder pour les affections que la raison connaît comme bonnes. La thèse de l'isonomie entre les lois nécessaires régissant le processus délibératif de la raison pratique et les lois logiques régissant l'enchaînement géométrique des propositions de l'*Éthique* peut être considérée comme la pierre de touche de ce travail.

Dans le chapitre V, nous allons analyser les hypothèses du dédoublement du « modèle » dans la 5^{ème} partie pour montrer comment les procédures de délibération éthique sont compatibles avec le développement progressif de la science intuitive et sont cohérentes avec l'ontologie de la nécessité de l'*Éthique*.

Dans le chapitre VI, nous allons analyser comment la tradition interprétative de l'antifinalisme absolu a pu expliquer le passage de la servitude à la liberté dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* en faisant économie de l'usage positif de la téléologie, malgré ce que Spinoza a écrit sur la nécessité d'un tel usage dans la préface de la 4^{ème} partie. Ces interprétations laissent certaines contradictions qui ne peuvent être résolues que par une conception de l'usage positif de la téléologie.

Dans le chapitre VII, qui clôt notre analyse des interprétations dominantes sur la téléologie et la délibération, nous allons montrer comment la tradition interprétative du finalisme relatif a expliqué l'usage positif de la téléologie dans la 4^{ème} partie et sa cohérence avec l'ontologie de l'*Éthique*. Mais les explications sur le passage de la servitude à la liberté dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* font l'économie des procédures de délibération éthique, malgré ce que Spinoza écrit sur la connaissance certaine du bien et du mauvais et sur les procédures délibératives à partir de la certitude des notions communes. Nous allons voir que ces interprétations laissent aussi certaines contradictions qui, d'après nous, ne peuvent être résolues que par une conception positive de la délibération éthique au service du désir rationnel et du développement expressif des notions communes telle que celle que nous avons développée.

Les procédures délibératives de l'*Éthique* visent d'abord à l'organisation de la vie quotidienne en société, car, comme le dira d'ailleurs Spinoza dans le *Traité Politique*, la liberté ou le courage intellectuel est une vertu privée. Mais, comme les délibérations se font par un *conatus* qui est cause adéquate et développe les notions communes et les intuitions, ces délibérations se font simultanément sous l'aspect spatio-temporel et *sub specie aeternitatis*. Et, comme nous le verrons, ces procédures délibératives ne servent pas seulement à l'obtention de la finalité éthique (*summum bonum*), mais elles servent aussi à sa préservation.

Nous espérons pouvoir montrer que la célèbre critique de l'hypothèse théologique du libre-arbitre n'a pas seulement un côté négatif, mais aussi un côté positif. La réfutation du créationnisme et du volontarisme ne se résume pas à une négation de la liberté, au nom d'un mécanisme déterministe ou d'une doctrine de la finitude solitaire telle que celle du « matérialisme athée » que Leo Strauss attribuait à Spinoza.

La réfutation de l'illusion du libre-arbitre et de toute la servitude cachée par cette illusion ne se complète que par la démonstration positive de ce qui était visé inadéquatement par l'illusion, c'est-à-dire, par la démonstration positive de la puissance de la raison humaine de connaître adéquatement le bon et le mauvais dans les passions humaines et, ensuite, par sa puissance de délibérer sagement sur ses propres affections sous la perspective de l'éternité, ce qui constitue la nouvelle conception de la liberté chez Spinoza.

Comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, la reformulation de la question de la délibération éthique dans les termes de l'*Éthique* a probablement été conçue pendant la rédaction des chapitres finaux du *Traité Théologico-Politique* et la reformulation de la première version de la 3^{ème} partie de l'*Éthique*, sous l'impulsion de la découverte des notions communes et d'une nouvelle forme de rationalité, bien sûr, mais aussi sous l'impact négatif du mécanisme monarchiste de Hobbes qui inspire à Spinoza une refonte dynamique du concept de *conatus* pour démontrer l'excellence de l'État démocratique.

En effet, comment concevoir un concept d'État démocratique sans être capable d'expliquer les processus par lesquels les individus délibèrent collectivement sur leurs affaires présentes et sur leur avenir ensemble ? Et comment expliquer la possibilité ontologique des délibérations collectives produites par la puissance du droit naturel d'une société civile dans un État démocratique, sans expliquer aussi comment un être humain, *quatenus* affection finie de la

substance, peut par son droit naturel délibérer rationnellement sur ses affaires et organiser sa propre existence avec liberté ?

Nous ne voyons pas comment Spinoza pourrait avoir conçu les fondements ontologiques de la délibération politique dans un État démocratique sans avoir conçu aussi les fondements ontologiques de la délibération humaine. C'est donc cette hypothèse que nous chercherons à démontrer dans ce qui suit.

CHAPITRE I

LA DÉLIBÉRATION DANS L'HISTOIRE DE L'ŒUVRE

Afin de montrer quels ont été la genèse et le développement de la question de la délibération dans l'histoire de l'œuvre de Spinoza, nous allons suivre la périodisation des textes établie par les recherches philologiques et philosophiques de Filippo Mignini¹³. Nous allons vérifier comment, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* (TIE), la réflexion sur la délibération éthique se fait dans les termes d'un rapport stratégique¹⁴ entre moyens et fin en fonction du modèle d'une nature humaine beaucoup plus forte (*natura humana multo firmitiore*)¹⁵, capable de comprendre son rapport avec la totalité de la Nature, de saisir sa position et de s'en réjouir avec félicité. Dans le *Court Traité* (KV), Spinoza conserve cette même stratégie téléologique pour la raison pratique, mais sans concevoir la mise en œuvre de celle-ci comme un processus délibératif. Dans le *Traité*

¹³ Le *Court Traité* n'avait pas été publié dans les *Opera Posthuma* et il était inconnu des spinozistes des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Deux manuscrits ont été trouvés en Hollande dans la première moitié du XIX^{ème} siècle et ils se trouvent dans la *Koninklijke Bibliotheek* de Hague. Depuis la première édition publiée par Van Vloten (1862) jusqu'à la fin du XX^{ème} siècle, en passant par l'édition critique de Gebhardt (1925), on discutait encore de la chronologie de l'œuvre, mais une grande partie des chercheurs (par exemple, Carl Gebhardt, Victor Delbos et Martial Gueroult) acceptait l'hypothèse selon laquelle le *Court Traité* avait été écrit avant le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Dans les années 1980, Filippo Mignini a appliqué les techniques philologiques à l'analyse des manuscrits et aux lettres afin de clarifier la genèse de l'œuvre et il a soutenu que le *Court Traité* avait été écrit après le TIE et avant l'*Éthique*. Cette thèse de Mignini sur la chronologie de l'œuvre est aujourd'hui largement acceptée. Edwin Curley a organisé sa traduction anglaise des œuvres complètes de Spinoza selon la thèse de Mignini et Steven Nadler a organisé le rapport entre vie et œuvre dans sa biographie de Spinoza selon la même thèse.

¹⁴ Nous employons le mot « stratégie », à la façon de Laurent Bove, pour désigner la recherche des moyens du processus d'autoconstitution du sujet éthique dont le but bien défini est la vie humaine rationnelle, heureuse et libre : « Remarquons, pour conclure, que le sujet stratégique comme raison humaine (désirant la vérité, amoureux de la vérité) n'en demeure pas moins sur la détermination du principe de plaisir et de la structure finaliste qui l'effectue. » BOVE, Laurent (1996), *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, p. 73.

¹⁵ C'est l'expression que Spinoza utilise dans le TIE pour formuler le concept du « modèle » de la nature humaine jouissant de la béatitude et de la liberté. SPINOZA, Baruch (2009), *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Texte établi par Filippo Mignini, traduction et notes par Michelle Beyssade, In : *Œuvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF [1677]. SPINOZA, TIE, §13, p. 71.

Théologico-Politique (TTP), la stratégie téléologique de la raison est conçue dans le cadre d'une nouvelle conception des processus délibératifs individuels et sociaux en démocratie.

Ce parcours nous permettra de prouver la genèse de la question de la délibération dans l'histoire de l'écriture même de Spinoza et aussi de trouver les fondements philologiques et historiques pour la recherche proprement philosophique portant sur la délibération et la téléologie dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

1.1) Délibération et finalité dans le TIE

Dans le prologue¹⁶ du *TIE*, Spinoza décrit la genèse d'un processus de délibération éthique, et le point de départ n'en est pas la connaissance rationnelle, mais une connaissance acquise par l'expérience des passions, des mœurs et des habitudes. Cette connaissance par expérience permet d'apercevoir la relativité des jugements moraux de bien et de mal et, ensuite, de fonder une enquête sur la possibilité de la délibération éthique.

Selon la formule de Spinoza, l'expérience a enseigné (*experientia docuit*)¹⁷ que les jugements moraux de bien et de mal ne signifient rien en dehors de l'esprit de ceux qui prononcent ces jugements¹⁸. La connaissance par expérience est acquise selon l'observation des différentes

¹⁶ Nous utilisons la terminologie de Pierre-François Moreau et nous appelons « prologue » ou « *proemium* » les onze premiers paragraphes du TIE. Il s'agit de la partie introductive du TIE qui construit un itinéraire vers la philosophie. Filippo Mignini conçoit une division différente : ce qu'il appelle l'« introduction » (*introduzione*) comprend les dix-sept premiers paragraphes avant la position de l'analyse des modes de perception dans le paragraphe §18. Notre interprétation du concept de délibération dans le TIE bénéficiera des recherches à la fois de Moreau et de Mignini.

¹⁷ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §1, p. 65. Le principe de la relativité du bien et du mal est induit par expérience. Dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique*, comme nous le verrons, le principe sera déduit logiquement de l'ontologie de Spinoza.

¹⁸ La découverte du principe de la relativité du bien et du mal constitue un fondement majeur de l'éthique moderne. En effet, ce principe se trouve encore en usage dans les éthiques contemporaines. La tentative de « renversement des valeurs » de la morale de Nietzsche, par exemple, se fonde sur le principe de la relativité des valeurs morales. La solution du problème de « naturalistic fallacy » dans les *Principia Ethica* de George Edward Moore passe par la position du principe de la relativité des jugements moraux. Les réflexions éthiques de Wittgenstein aussi se prévalent

formes d'organisation de la vie humaine en fonction de certains objets que les êtres humains estiment comme les finalités de la vie.

De fait, ce qui advient la plupart de la vie et que les hommes, à en juger par leurs actes (*ut ex eorum operibus colligere licet*), estiment comme bien suprême, se ramène à ces trois objets : la richesse, les honneurs et le plaisir¹⁹.

La réflexion sur les actions humaines se fait par rapport à une collection de cas particuliers constituant une histoire. Le verbe *colligere*²⁰, utilisé pour désigner comment se fait l'inspection de l'expérience, indique une observation directe des actions humaines et non une observation indirecte ou médiatisée par les jugements moraux d'une tradition établie quelconque qu'on aurait accepté par croyance. En effet, le même verbe se trouve dans certains passages du *TTP* qui montrent l'application de l'histoire de l'Écriture²¹. Nous savons que la méthode historique du chapitre 7 du *TTP* a été élaborée sous l'inspiration de Bacon²². Une expression semblable à celle du prologue du

de ce principe, comme le montre ce passage des *Carnets Secrets* de 1914-1916: « As the subject is not a part of the world but a presupposition of its existence, so good and evil are predicates of the subject, not properties of the world. » WITGENSTEIN, Ludwig (1961), *Notebooks 1914-1916*, Edited by G.H. von WRIGHT and G.E.M Anscombe, with an English translation by G.E.M Anscombe, New York, Harper Torchbooks, 2^e edition, p. 79.

¹⁹ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §3, p. 65 à 67.

²⁰ « Nam quæ plerumque in vitâ occurrunt, & apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum æstimantur, ad hæc tria rediguntur; divitias scilicet, honorem, atque libidinem. », SPINOZA, *TIE*, §3, p. 64.

²¹ « Il faut ramasser (*colligere*) les affirmations de chaque livre. » SPINOZA, Baruch (2005). *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF [1670]. *TTP*, VII, §5, p. 283 (36-38). Dans le vocabulaire technique de la philologie humaniste, le verbe *colligere* se rapporte à la technique ecdotique de la *collatio*, c'est-à-dire le travail d'analyse comparative d'une pluralité de manuscrits pour distinguer le manuscrit originel ou autographe des copies subséquentes. Il inclut l'analyse comparative des phrases afin de déterminer leur sens vrai dans le manuscrit autographe et les interpolations et modifications que les copistes introduisaient dans les copies qui se faisaient de génération en génération, avant l'invention de la presse par Gutenberg. C'est dans ce dernier sens que Spinoza l'utilise pour expliquer la deuxième procédure de la méthode d'analyse de l'Écriture.

²² Nous renvoyons aux travaux de Jacqueline Lagrée pour ce qui concerne l'influence de la méthode de Bacon sur l'élaboration de la méthode du chapitre 7 du *TTP*. LAGRÉE, Jacqueline (2004), *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique : hommage à Stanislas Breton*. Rennes : Presses universitaires de Rennes. L'analyse philologique et conceptuelle de Filippo Mignini montre également l'influence de la méthode de Bacon dans la composition du *TIE* : « L'analisi terminologica e concettuale del *TIE* lascia scorgere due fasi compositive, la prima baconiana, corrispondente a quella che abbiamo chiamato "Introduzione" (§1-§17); la seconda cartesiana, corrispondente alla parte che va del §66 (idea falsa) alla fine, con una zona intermediaria nella quale non sono evidenti né tracce baconiane né cartesiane. » SPINOZA, *Opere* (2007), A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini, Traduzioni e note di Filippo Mignini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore [1677], p. 5.

TIE apparait dans le chapitre 4 du TTP pour indiquer comment, dans la réflexion éthique et politique, il est important d'avoir une perception directe de l'expérience des actions humaines.

Plus nous aurons observé et mieux nous connaissons les conditions et les mœurs des hommes, que rien ne nous dévoile plus sûrement que leurs actions (*ex eorum actionibus nosci possunt*), plus nous serons prudents en vivant avec eux, mieux nous pourrions adapter nos actions et notre vie à leur complexion, dans la mesure où la Raison le permet²³.

Les mœurs ou les habitudes des êtres humains peuvent être connus à partir de l'observation de leurs actions (*ex eorum actionibus nosci possunt*) et cette observation des mœurs change aussi l'observateur, puisque sa propre prudence se développe et augmente proportionnellement au développement de ce qu'il connaît par l'observation des actions des autres²⁴. L'observation est méthodique et rationnelle²⁵.

Dans la collection des cas particuliers de l'expérience éthique que l'observateur du *prologue* du TIE peut connaître, il y a un cas spécial, à savoir, le soi-même. En effet, l'observation de soi prend une allure spéciale, non seulement parce que la majeure partie du *prologue* est une réflexion sur soi, mais aussi parce que celui qui s'observe lui-même entreprend un processus éthique de changement de sa propre vie en fonction d'une finalité bien définie.

²³ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §6, p. 191 [13-19].

²⁴ Nous allons par la suite vérifier comment Spinoza formule la question de l'expérience éthique et de la prudence dans le *Traité Théologico-Politique* et dans l'*Éthique*. Nous voulons seulement noter ici que dans les termes de l'*Éthique* cette observation directe peut aussi modifier l'observateur en pire, s'il se fait moraliste et commence à se fixer sur les vices des autres, car insensiblement il commence à les imiter quoique les censurant, comme l'indique Spinoza dans le scolie de EIV-P57.

²⁵ Nous savons que le texte du TIE publié dans les *Opera Posthuma* n'est pas la première version, mais le résultat d'un travail de révision, modification et interpolation de nouvelles couches. Nous pouvons apercevoir l'influence de la méthode expérimentale de Bacon dans les formulations du *prologue* du TIE, mais nous n'avons pas de documents historiques permettant de déterminer avec certitude si le *prologue* est le fruit d'une révision postérieure à l'écriture du chapitre 7 du TTP ou si celui-ci a été écrit, justement, pour éclairer l'usage de la méthode expérimentale dans le cadre de la nouvelle ontologie de l'immanence. Cela ne change en rien le fait que Spinoza lui-même dans les lettres à Henry Oldenburg témoignait d'une connaissance de Bacon aussi profonde que celle de Descartes.

Comment l'observateur entend-t-il produire ce changement dans sa propre vie ? Selon le vocabulaire même de Spinoza, par une délibération (*deliberatio*) consistant à choisir entre une union d'amour avec un être infini ou un attachement aux choses finies²⁶. Cette délibération ne se fait pas comme par magie, dans un instant hors du temps, mais elle se développe plutôt à long terme par l'approfondissement même de la réflexion sur l'expérience de ses propres actions et des actions des autres.

Spinoza commence par décrire ce qui se passait dans sa propre constitution affective quand il se mettait à chercher les richesses, les plaisirs ou les honneurs²⁷ : dans cette expérience, le déroulement de l'existence n'apportait que des passions instables se terminant en tristesse et ennui. Ensuite, l'observation du déroulement temporel de la vie des autres montrait que le chagrin est le destin certain de ceux qui s'attachent trop aux objets de la fortune²⁸, non seulement de ceux qui ont été privés de ces objets, mais aussi de ceux qui ont réussi dans leur conquête et leur conservation.

L'expérience de soi et des autres permet au narrateur d'arriver à un enseignement fondamental pour le processus²⁹ de constitution de la délibération : les choses de la fortune, quand

²⁶ « Puis une méditation assidue m'a conduit à voir qu'alors, si seulement je pouvais m'engager à fond (*modo possem penitus deliberare*), j'abandonnais des maux certains par un bien certain ». SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §7, p. 67. Nous reproduirons les expressions originelles de Spinoza entre parenthèses pour rendre évidents certains concepts que les traductions parfois laissent échapper. Dans ce passage, par exemple, le concept de la délibération est ce que nous voulons rendre évident.

²⁷ « Mais après avoir quelque peu mûri la question, je découvris d'abord que si, abandonnant ces objets, je m'attachais à une nouvelle règle de vie, j'abandonnerais un bien incertain par sa nature, comme nous pouvons clairement conclure de ce qui a été dit, pour un bien incertain non pas, certes, par sa nature (car je cherchais un bien stable), mais seulement quant à son obtention. » SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §6, p. 67.

²⁸ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §11, p. 69.

²⁹ Nous entendons le processus pré-délibératif comme constitué par les trois types de processus immanents à l'âme que Moreau avait déjà remarqués dans son analyse du prologue, à savoir, la réflexion, les affects et la pensée affective. « Le second processus présent dans l'*animus*, et, à vrai dire, celui qui paraît dans l'ordre du donné le plus envahissant, c'est la série des *commotiones animi* : ce sont donc la crainte, l'espoir, la tristesse et la joie, l'envie. Tout cela avait lieu avant l'itinéraire, et continue à avoir lieu pendant qu'il se déroule, et à son sujet. (...) Il faudrait ajouter *consulere*, présent dans *inconsultum* : ces quatre ou cinq termes ont en commun de faire allusion certes à une pensée, mais à une pensée qui a plus d'épaisseur affective que la *cogitatio*, et qui est plus dramatique, plus temporalisée aussi (comme l'indiquent *aliquantulum*, *assidua*, *penitus* ; quant à *inconsultum*, il explique *denique*) ; peut-être est-ce là la pensée de l'expérience. Si *cogitatio* représente la pensée démonstrative, au contraire ces termes représentent la pensée qui

elles sont replacées dans un déroulement temporel de la vie qui prenne en compte aussi les joies futures et les possibles joies éternelles traversant la temporalité, apportent des maux certains tels que l'ennui et le chagrin. Cette perception de l'expérience donne aussi la certitude du bien qu'il soit préférable d'aimer et de chercher dans la vie, à savoir, l'être éternel. Cependant, cette certitude est indirecte, puisque fondée sur l'observation de la mutabilité des objets de la fortune, et non pas sur une observation directe de l'être infini : pour arriver à une connaissance directe et immédiate, il faut mener jusqu'au bout la délibération éthique et s'unir par amour à l'infini, même si la possibilité d'y arriver semble tout d'abord incertaine³⁰.

Spinoza écrit qu'il n'était pas encore capable de délibérer sérieusement (*serio deliberare*), même s'il percevait déjà les choses clairement (*clare percipere*), puisqu'il ne pouvait pas se dépouiller de l'avarice (*avaritiam*), de la concupiscence (*libidinem*) et de la gloire (*gloriam*)³¹. Pour produire une délibération capable de fixer l'âme dans l'amour de l'être infini, il imaginait qu'il faudrait d'abord se détacher de certains objets. Mais cela le faisait échouer puisqu'il ne pouvait pas se dépouiller des passions. Dans cette réflexion sur les biens et les maux, il voyait déjà le meilleur, mais il faisait le pire. Comment le processus délibératif l'a fait sortir de ce malheureux échec ?

Spinoza décrit une expérience de développement à long terme. Il faut distinguer le moment pré-délibératif du moment de la délibération. Le processus pré-délibératif se développe dans une temporalité indéterminée faite de réussites et échecs temporaires qui s'interpolent dans la

accumule, soupèse, est bousculée par le poids des choses. » MOREAU, Pierre-François (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, Collection Epiméthée, p. 172.

³⁰ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §6, p. 67.

³¹ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §12, p. 69. Quoique Spinoza utilise des noms tels qu'avarice (*avaritiam*) et lubricité (*libidinem*) désignant certains appétits démesurés dans ce passage du TIE, il ne conceptualise pas encore l'expérience affective par une définition donnant la genèse ontologique de l'appétit. Cette façon de concevoir les affects ne commence à apparaître que dans le *Court Traité*. L'expression la plus mûre de sa philosophie ne vient à l'être que par le concept de *conatus* comme affection finie de la puissance de Dieu et comme ressort des définitions des affects dans la 3^e partie de l'*Éthique*. Dans le *proemium* du TIE, ce que Spinoza distingue dans l'expérience des actions humaines se rapporte à l'amour attachant les individus aux objets de la fortune.

préparation d'une délibération capable de dépasser l'oscillation et produire une réussite permanente.

Voyons de plus près comment se fait l'expérience dans le moment pré-délibératif. Spinoza décrit l'expérience d'une méditation assidue ou d'une réflexion qui se fait encore à l'intérieur de l'expérience de la relativité des biens et des maux, mais qui dorénavant compare l'impact affectif des choses de la fortune avec l'impact affectif de l'être éternel. Cette réflexion éthique est un bilan des choses importantes de la vie, de ce qu'il vaut mieux aimer et de ce qu'il vaut mieux quitter. Elle se déroule dans une temporalité cyclique, car l'individu expérimente des oscillations affectives et peut soit s'approcher de plus en plus de l'union avec l'être éternel, soit s'en égarer et s'attacher de plus en plus aux biens de la fortune.

Au début, l'âme n'expérimente la joie de l'amour de l'être infini que par intervalles de temps très petits. Après ces intervalles, l'âme expérimente à nouveau l'absence de cet amour et l'urgence des passions. Spinoza décrit l'expérience d'une oscillation constituée de périodes de présence ou d'absence de l'amour éternel dans l'âme humaine, mais il ne postule aucune mesure algébrique du temps de ces cycles³². L'activité qui prépare la délibération consiste à augmenter autant qu'il se peut la fréquence, l'intensité et la durée de l'expérience de l'amour éternel dans l'âme pendant chaque intervalle naissant.

Eh bien qu'au début ces intervalles aient été rares et n'aient duré qu'un espace de temps très limité, pourtant, à mesure que le bien véritable me fut de mieux en mieux connu, ces intervalles devinrent plus fréquents et plus longs, surtout quand j'ai observé que le gain de l'argent ou de plaisir et de la gloire font du tort tant qu'on les recherche pour eux-mêmes et non comme moyens en vue d'autres choses. Mais si on les recherche comme moyens, ils auront alors leur limite et ne

³² Spinoza ne postule aucune mesure absolue de temps pour s'aventurer à déterminer la quantité numérique d'années ou décades de chaque période de la pré-délibération. La conception d'un référentiel absolu du temps serait en contradiction avec l'expérience même, puisque la fréquence et la durée des intervalles doivent être modifiées par le degré d'action et d'investissement affectif de chaque individu.

feront guère de tort ; au contraire, ils contribueront grandement à la fin pour laquelle on les recherche, comme nous le montrerons en son lieu.³³

L'effort pour augmenter la fréquence de l'expérience et pour élargir sa durée à chaque intervalle passe à une nouvelle étape quand Spinoza reformule expressément la question de la méthode pratique de construction de la délibération. Il ne s'agit plus de se dépouiller des passions et de se détacher des objets de la fortune pour préparer l'action délibérative effective, puisque cette stratégie ne permettait pas de sortir des rotations du cycle de retour aux passions.

Il y a un changement de stratégie. Il faut plutôt produire un renversement des moyens et des fins dans l'organisation de la vie. Ce renversement est le point tournant de l'étape de la pré-délibération dans le prologue du TIE. En effet, il prépare la délibération effective par la conception d'une méthode téléologique de poursuite du modèle de la nature humaine qui sera reprise dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique*.

Le renversement entre moyens et fins est une transformation des dispositions internes en fonction d'une activité délibérative à long terme. Il ne s'agit plus de tenter de se dépouiller des passions pour ensuite pouvoir délibérer, mais d'entamer au milieu des passions un processus délibératif à long terme qui implique de changer graduellement les fins en moyens. Il faut convertir les désirs passifs des biens de la fortune en moyens effectifs de réalisation du désir de jouir du bien suprême (*summum bonum*).

Nulle chose, en effet, considérée dans sa nature ne sera dite parfaite ou imparfaite, surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive se produit selon un ordre éternel et selon les lois déterminées de la Nature. Mais comme l'humaine faiblesse n'accède pas à la pensée de cet ordre et que l'homme, dans cet état, se représente une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne, sans rien voir dans le même temps qui l'empêcherait d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens susceptibles de le conduire à une telle perfection. Tout ce qui peut être un

³³SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §11, p. 69 à 71.

moyen d'y parvenir est appelé un vrai bien (*verum bonum*); et le bien suprême (*summum bonum*) est de parvenir à jouir d'une telle nature, avec d'autres individus, s'il se peut³⁴.

Le modèle de perfection ou la finalité à acquérir n'est pas une chose extérieure à l'individu. La finalité est une transformation de soi-même qui conduit l'individu à établir un rapport d'amour avec une chose infinie et aussi à changer ses rapports avec les autres humains. La stratégie téléologique avec le modèle se fait par un processus de modification de soi visant une finalité déterminée, à savoir, démarrer chez soi-même la fruition du bien suprême (*summum bonum*). Il ne s'agit pas d'un processus de modification de soi et de ses rapports avec les autres qui se ferait au hasard des circonstances, mais d'un processus réglé qu'on fait en pleine conscience et en sachant d'avance qu'on a une finalité ou un point d'arrivée bien déterminé.

En plus, l'individu qui se pose comme agent de ce processus doit aussi savoir cerner les *moyens* qui lui permettront de cheminer vers la réalisation de la finalité. Selon la terminologie du TIE, un moyen que l'individu utilise pour parvenir (*pervenire*) au bien suprême (*summum bonum*) est appelé un vrai bien (*verum bonum*) et les moyens qui écartent l'individu de ce parcours ou lui font subir des transformations qui l'éloignent peuvent être dits de faux biens ou simplement des choses mauvaises.

Spinoza distingue plusieurs types de moyens³⁵ : (1) la connaissance de ce qui dans la Nature est nécessaire pour nous conduire à l'acquisition du bien suprême (*ad talem naturam acquiriendam*) ; (2) la formation d'une société civile dont la finalité doit permettre et non empêcher les êtres humains particuliers d'acquiescer ce bien ; (3) la production d'une philosophie morale et une pédagogie en fonction de cette finalité ; (4) la production des sciences et techniques en fonction de cette finalité dans le domaine de la médecine et de la mécanique. La position de ces moyens sociaux

³⁴ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §13, p. 71.

³⁵ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §15 et §16, p. 73

et politiques est tout à fait cohérente avec la conception intersubjective du bien suprême qu'on voit depuis cette œuvre de jeunesse. Sans être abandonnée, cette conception sera reformulée à la suite de la découverte des notions communes et des recherches politiques dans le *Traité Théologico-Politique* et dans l'*Éthique*.

À ce moment, il nous suffit d'observer ceci : les seuls moyens pour la réalisation du bien suprême que Spinoza analyse dans le TIE sont ceux du premier type. Spinoza formule cette restriction en énumérant à l'intérieur du premier type les moyens nécessaires pour atteindre notre fin (*necessaria media ut nostrum finem assequamur*)³⁶. Ensuite, Spinoza distingue les modes de perception³⁷, choisit l'intuition³⁸ comme perception à cultiver préférablement aux autres et conçoit une méthode³⁹ propre à cultiver cette perception, jusqu'au point d'en arriver à la connaissance du rapport d'immanence entre notre intellect fini et l'intellect infini de Dieu.

Quoique esquissant une théorie des définitions réelles comme logique géométrique pour la formation de la connaissance intuitive des choses finies et créées à partir de la définition de la chose incréée⁴⁰, par la médiation des choses fixes et éternelles⁴¹, Spinoza ne développe pas les nouvelles branches de la philosophie morale, de la pédagogie, de la médecine et de la physique, c'est-à-dire qu'il ne développe pas dans le TIE la connaissance des moyens qu'il avait indiqué être nécessaires pour la réalisation de sa finalité.

Il convient de remarquer que cette formulation des moyens nécessaires au salut de l'œuvre de jeunesse est trop cognitiviste et théoricienne, par rapport aux formulations du *Court Traité* et de l'*Éthique*, car l'activité théorétique apparaît comme si elle était autosuffisante et les affects ne sont

³⁶ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §25, p. 79

³⁷ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §18, p. 75

³⁸ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §29, p. 81

³⁹ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §49, p. 91

⁴⁰ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §97, p. 125

⁴¹ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §100, p. 127

pas conçus comme moyens nécessaires, malgré les indications du *prologue* sur la nécessité de prendre les passions comme moyens afin de délibérer sérieusement. Au lieu de le faire, le jeune Spinoza concevait une sorte de morale provisoire postulant des normes de conduite qui devraient être supposées comme bonnes⁴². Il faut bien remarquer ce rapport entre formulation cognitiviste et morale normative provisoire dans cette œuvre de jeunesse, car, comme nous le constaterons par la suite, certains interprètes contemporains l'ont confondu avec la formulation très différente et beaucoup plus mûre de l'*Éthique*.

Dans le TIE, le point de départ de Spinoza est ce que l'expérience enseigne sur la relativité des notions de bien et mal. La revalorisation de ces notions morales est encore arbitraire, car elle se fait sans le concept du désir et de la puissance, mais elle est quand même efficace car elle démarre un processus délibératif sérieux de recherche de la félicité ou du bien suprême (*summum bonum*).

L'individu du *proemium* du TIE prend donc une décision axiologique, puisqu'au milieu de l'expérience des différents biens et maux de la vie il choisit un bien particulier comme le bien suprême (*summum*). Et l'individu prend cette décision même en sachant que les biens et maux sont relatifs et que les autres individus, tels que ceux organisant leur existence dans la quête des biens de la fortune peuvent avoir une autre échelle de valeurs dans leur âme et peuvent décider de chercher comme bien suprême de la vie une autre chose, telle que l'honneur, l'argent ou le plaisir.

⁴² Dans cette étape méthodique de l'œuvre de jeunesse, Spinoza parlait à la façon cartésienne d'une morale provisoire fondée par jugements hypothétiques ou suppositions (*supponere tanquam bonas*) et non d'une éthique fondée sur des jugements vrais et nécessaires. « Aussi sommes-nous contraints avant tout de poser comme bonnes certaines règles de conduite », SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §17, p. 7.

1.2) Le « modèle » et la finalité dans le *Court Traité*

Dans le *Court Traité*, Spinoza reprend le projet de construction de l'itinéraire vers la finalité éthique en reconnaissant la relativité des jugements sur le bien et le mal. Cette fois-ci le point de départ n'est pas l'expérience des illusions perdues dans la quête de biens de la fortune, mais l'ordre nécessaire de la Nature. Le point de départ du *Court Traité* est la « causalité verticale », tandis que le point de départ du TIE se situait dans la « causalité horizontale ».

Le texte du *Court Traité* s'organise selon une logique syllogistique⁴³ dans une version nominaliste qui est bien sûr différente de la logique géométrique de l'*Éthique*, quoique la façon de poser le problème éthique soit semblable, en ce qu'il se pose à partir d'une connaissance antérieure de la « causalité verticale » et non à partir de l'expérience passionnelle comme dans le TIE.

Le principe de la relativité des biens et des maux est conçu à partir de la nouvelle ontologie par un processus déductif ayant deux côtés : du côté négatif, dans la première partie du *Court Traité*, le concept de substance vide le contenu métaphysique des concepts de bien et mal, car la substance de Dieu n'est plus confondue avec l'image d'un père ou d'une personne ayant

⁴³ Selon les recherches de Steven Nadler, Spinoza aurait travaillé à la rédaction et correction du *Court Traité* quand il vivait encore à Rijnsburg, entre 1661 et 1662. NADLER, Steven (1999), *Spinoza: a life*, New York, Cambridge University Press, p. 191. La structure logique du *Court Traité* pourrait s'expliquer par les recherches conjointes avec Meyer sur la *Logique* de Clauberg et par la fréquentation de l'Université de Leiden, aussi bien que par les études de jeunesse dans l'école rabbinique. Les références expresses à Aristote et Saint Thomas dans le *Court Traité* montrent la fréquentation des écrits classiques de la tradition syllogistique. Quand il vivait déjà à Voorburg, vers 1663, Spinoza a écrit les *Principes de la Philosophie de Descartes* (PPC) en deux semaines, à partir de la systématisation des notes du cours sur Descartes qu'il avait donné à Cesarius. NADLER, Steven (1999), *Idem*, p. 206. La référence aux *Meletemata* de Adrien Heereboord dans les *Cogitata Metaphysica* indique aussi que la réflexion sur la tradition aristotélicienne était constante à cette époque. Il est probable que la décision de changer les lentilles des « yeux de l'âme » ou de concevoir une conversion de l'expression de l'activité intuitive, au moyen des arguments de la syllogistique du *Court Traité*, à l'expression au moyen des démonstrations de la logique géométrique de l'*Éthique* n'a été conçue qu'à Voorburg, car le travail sérieux de Spinoza avec la logique géométrique commence avec la rédaction des PPC vers 1663.

prédéterminé des concepts de bien et de mal avant la chute d'Adam; du côté positif, dans la deuxième partie du *Court Traité*, on postule que le bien et le mal sont des concepts relatifs produits par la raison humaine.

Dans la première partie du *Court Traité*, Spinoza conçoit les couches ontologiques de l'expression⁴⁴ de la substance dans la « causalité verticale » et, dans la deuxième partie, il déduit comment les différents modes de connaissance et d'affectivité de l'être humain suivent de la position de l'être humain comme mode fini dans cette même « causalité verticale ».⁴⁵

Le problème éthique de la construction de l'itinéraire vers le bien suprême (*summum bonum*) par une rationalité pratique, problème que Spinoza avait déjà tenté de résoudre en partant de l'expérience dans le TIE, se reformule maintenant en fonction de la position relative de l'être humain comme mode fini qui suit des modes infinis, des attributs et de la substance. Malgré la différence dans les points de départ, le problème du « modèle » est aussi formulé dans le *Court Traité* selon les termes téléologiques d'un agencement pratique des moyens en fonction d'une finalité.

Nous avons déjà dit précédemment que toutes les choses sont nécessaires et que *dans la Nature il n'y a ni bien ni mal*. De sorte que tout ce que nous exigeons de l'homme doit l'être de son genre, qui n'est rien d'autre chose qu'un être de raison. Et donc, lorsque nous avons conçu dans notre entendement l'idée d'un homme parfait, cela pourrait alors être une cause permettant de voir (en nous examinant nous-mêmes), s'il y en a en nous quelque moyen pour accéder à une telle perfection. Et pour cela, tout ce qui nous fait progresser vers cette direction, nous l'appellerons bien et, au contraire, mal ce qui nous l'interdit ou ce que ne nous fait pas progresser vers elle.⁴⁶

⁴⁴ Dans le KV, Spinoza conçoit une expression immédiate de la substance dans les attributs par les modes infinis immédiats, mais il ne conçoit pas encore des modes infinis médiats. Il s'agit d'une différence à remarquer par rapport à la reformulation de l'*Éthique*. SPINOZA, Baruch (1677), *Court Traité, de Dieu, de l'homme et de son bien-être*, Texte établi par Filippo Mignini, traduction par Joël Ganault, In : *Œuvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF (2009). KV, I, 9, §1, p. 251.

⁴⁵ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, Préface, §1 « nous considérons en premier lieu ce qu'est l'homme, en tant qu'il est constitué de certains modes compris dans les deux attributs que nous avons reconnus en Dieu. »

⁴⁶ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 4, §5, p. 281.

Spinoza formule la conception de la finalité éthique dans son rapport avec une idée générale de l'être humain rationnel et libre. Il avait déjà formulé la même stratégie par la conception d'une nature humaine beaucoup plus forte (*natura humana multo firmiorem*) dans le TIE et il la reformulera dans la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Dans la formulation du *Court Traité*, il y a quatre points qui changent par rapport à la formulation du TIE :

- 1) Spinoza dit que modèle de perfection est un *être de raison*. Il est utile si nous l'utilisons de façon réflexive (en nous examinant nous-mêmes), pour chercher *chez nous-mêmes* les moyens de progresser vers cette perfection qui est la finalité.
- 2) Spinoza ne pose pas expressément la nécessité de faire une délibération (*serio deliberare*) pour arriver à cette finalité, mais il laisse entendre qu'il faut quand même s'appliquer à prendre des décisions axiologiques sur les valeurs relatives et juger : (a) comme un « bien » ce qui nous permet de progresser vers la finalité ; (b) comme un « mal » ce qui nous interdit ou ne nous permet pas de progresser.
- 3) Les moyens sont restreints au premier des cinq types qu'il avait postulés dans le TIE, mais dans ce premier type la connaissance utile pour l'acquisition de la perfection dépasse la simple distinction des modes de perception et se concentre sur la connaissance de chaque passion particulière⁴⁷, à commencer par l'amour⁴⁸.

⁴⁷ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 4, §11, p. 283. « Afin de découvrir ce qui, dans les passions, est bon ou mauvais, examinons-le séparément, comme il a été dit ». Dans le TIE, on se rappelle, l'échec dans la tentative de délibérer (*serio deliberare*) était dû à la tentative de se dépouiller des passions et il n'a été surmonté qu'après un changement de stratégie consistant à les concevoir comme *moyens* capables de nous aider à acquérir et conserver le bien suprême. Ce renversement stratégique des moyens-fins, cependant, n'était pas allé jusqu'au point d'une analyse détaillée de chacune des passions, car Spinoza s'était restreint à l'analyse des modes de perception dans le TIE. L'analyse des passions particulières comme moyens de réalisation du bien suprême, pour décerner ce qui est bon ou mauvais en chacune, est une découverte originale qui se trouve dans le *Court Traité* et qui sera conservée dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

⁴⁸ Comme dans le TIE, l'amour est affect central, car il explique soit l'attachement des êtres humains aux choses de la fortune, soit l'union avec Dieu qui résulterait du processus de délibération éthique. Cette façon de penser l'amour comme le lien entre les âmes et d'opposer l'*amor profanus* et l'*amor divinus* est probablement un héritage du

- 4) L'appétit rationnel est conçu comme le critère pour fonder une connaissance rationnelle des rapports entre le bien, le mal et la finalité dans le « modèle », mais le *Court Traité* introduit une formulation rudimentaire du concept de désir⁴⁹.

Comme dans le TIE, la stratégie d'usage du modèle de l'être humain libre comme finalité implique une transformation interne de l'individu qui le rend apte à établir un rapport de connaissance intuitive immédiate et d'amour éternel avec Dieu, mais dans le *Court Traité* la stratégie n'implique plus expressément certains moyens qui avaient été énumérés dans le TIE, tels que la transformation des rapports sociaux et ontologiques avec les autres individus humains ou la nécessité de changer les sciences établies.

néoplatonisme de la Renaissance par la voie de Leon Hébreu, comme l'avaient suggéré Carl Gebhardt et Adolph Oko. Mais cette façon de concevoir l'amour change avec la définition de la 3^{ème} partie de l'*Éthique*, car Spinoza définit l'amour par sa genèse immanente dans la puissance du *conatus* et déduit l'effort de l'amant pour s'unir à l'aimée comme une propriété. Comme l'a montré Chantal Jaquet, l'analyse des passions du *Court Traité* est encore rudimentaire par rapport à la logique des affects qui ressort de l'*Éthique*. « Outre la survivance particulière, dans le *Court Traité*, de la conception cartésienne de la causalité, l'influence de l'auteur des *Passions de l'âme* se manifeste deuxièmement au niveau du principe de dénombrement des affects. Spinoza reproduit l'ordre cartésien d'énumération des passions » JAQUET, Chantal (2004), *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, Collection Quadrige, p. 43. Chez Descartes, le désir est un affect à côté de l'amour, la haine ou l'admiration, il n'est pas l'unité essentielle des affects contraires : cette extériorité du désir par rapport aux affects découle de l'extériorité entre les facultés de la volonté et de l'intellect dans la *res cogitans* de Descartes.

⁴⁹ Dans le KV, le désir est encore extérieur à l'affect et il n'est pas conçu comme l'unité des passions contraires telles que l'amour et la haine, l'espoir et la crainte. De plus, Spinoza ne conçoit pas expressément encore l'identité entre volition et idée, comme il fera dans les parties 1^{ère} et 2^{ème} de l'*Éthique*, ni l'appétit comme une affection immanente ou disposition de l'essence humaine, comme il le fera dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*. Prenons KV, II, 16, §8, p.339. Spinoza définit la volonté comme l'opération de l'intellect (*werk van het verstand*), mais il n'identifie pas expressément idée singulière et volition singulière comme dans la 2^e partie de l'*Éthique*. En plus, il définit le désir comme une disposition dans l'âme (*gestalte in de Ziele*) à obtenir ou faire une chose en fonction du bien que nous voyons en elle, mais il ne démontre pas la genèse ontologique de chaque disposition, ni comment chaque désir augmente ou diminue son intensité en fonction du rapport d'expression de notre essence avec l'essence de Dieu. Sur ce point, nous jugeons que l'interprétation de Mignini est anachronique et projette trop sur le *Court Traité*. Selon Mignini, en effet, le KV présenterait déjà le concept mûr du désir et cela malgré l'absence des notions communes. « Le KV présente comme pleinement élaborée la doctrine de la distinction des actions humaines entre actions et passions ». MIGNINI, Filippo (2009), « Introduction au *Court Traité* », In : SPINOZA, *Œuvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF, p. 177. Cependant, Chantal Jaquet a soutenu que la distinction entre les désirs actifs et les désirs passifs ne se trouve même pas dans le TTP qui exprime pourtant déjà un travail rationnel avec les notions communes. La formulation définitive de la distinction ne se trouvera que dans les démonstrations géométriques de l'*Éthique*.

Dans le *Court Traité*, Spinoza conçoit déjà la finalité comme une construction humaine, mais il ne conçoit pas encore la nécessité d'expliquer la genèse de la finalité par la connaissance adéquate de la cause du désir humain. Cette façon de concevoir ne sera développée qu'après la découverte du *conatus* et des notions communes dans le *Traité Théologico-Politique* et l'*Éthique*.

La rationalité normative⁵⁰ que Spinoza développe dans le *Court Traité* est antérieure à la découverte des notions communes de l'*Éthique*. À la différence de l'*Éthique*, la démonstration de l'ordre de la causalité verticale du *Court Traité* n'inclut pas le mode infini médiat et *a fortiori* ne pose pas la genèse ontologique de l'activité rationnelle de l'âme comme une expression du mode infini médiat chez nous.

Dans le *Court Traité*, l'activité rationnelle est entendue comme une « croyance vraie », parce qu'elle se fait avec des règles générales qui nous font penser, par une nécessité linguistique-logique, comment les choses devraient être, mais non comment elles sont. Pour arriver à penser les choses telles qu'elles sont, il faudrait dépasser la raison et aller jusqu'à l'intuition⁵¹. Quoique se faisant encore dans le champ nomologique du devoir-être, l'activité rationnelle de l'âme lui permet de concevoir un critère rationnel pour la classification axiologique des biens et des maux. En posant l'intuition et l'amour de Dieu comme finalité⁵² que nous pouvons atteindre par le cheminement de la raison, Spinoza peut ensuite démontrer comment le raisonnement trouve la certitude immanente sur les moyens d'y arriver.

⁵⁰ Comme l'a remarqué Gueroult, le *Court Traité* pose une notion de raison qui est structurée par des règles de devoir-être, mais qui n'est pas capable de démontrer la genèse ontologique de ces règles ou normes du devoir-être des choses. Comme il n'y a pas connaissance de leur genèse, il n'y a pas connaissance de l'origine de la nécessité et de l'universalité de ces normes. Voilà pourquoi la raison n'est qu'une « croyance » dans le caractère universel de ces normes. « Mais le *Court Traité* n'explique pas quelle est, dans la Raison, l'origine de ces règles, ni pourquoi elles ne peuvent nous tromper. » GUEROULT, Martial (1974), *Spinoza II, L'âme, Éthique II*, Paris, Aubier, p. 595.

⁵¹ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 26, §6.

⁵² SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 4, §3.

Comment la raison trouve-t-elle un critère nécessaire pour la refonte des concepts moraux ?

Comment devient-elle capable de connaître avec certitude ce qui est bon ou mauvais ? Par l'analyse rationnelle de chaque affect en nous. Ainsi, en s'écartant de la voie « cognitiviste » du TIE et en faisant l'analyse des affects dans le *Court Traité*, Spinoza découvre le critère qui permet de percer le relativisme et connaître avec certitude rationnelle quelles passions sont d'accord avec le désir rationnel⁵³ définissant la finalité éthique de notre vie, et lesquelles sont contraires à ce désir et peuvent donc être écartées⁵⁴.

L'organisation de toute la 2^{ème} partie du *Court Traité* s'explique en fonction de la découverte stratégique de ce critère rationnel de distinction des biens et des maux en fonction du désir de connaissance rationnelle et intuitive. En effet, après la position du modèle d'être humain libre comme finalité, Spinoza indique à la fin du chapitre 4 que l'itinéraire de la conquête de la liberté passe par l'analyse de chaque passion particulière pour discerner ce qu'il y a de bon et mauvais dans chacune⁵⁵. Ensuite, l'itinéraire de réalisation de la finalité se fait en deux étapes⁵⁶, ce qui ressemble à une première ébauche de l'itinéraire des 4^{ème} et 5^{ème} parties de l'*Éthique*.

Par rapport au TIE, cet itinéraire présente un perfectionnement considérable, que ce soit par la position du concept d'appétit qui permet de concevoir la genèse d'un critère axiologique, ou par

⁵³ Encore une fois, dans le *Court Traité* le désir est extérieur aux concepts nomologiques de la raison et il n'est pas le moteur immanent du raisonnement, comme ce sera le cas de la rationalité qui se développe avec les notions communes dans l'*Éthique*.

⁵⁴ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 4, §4.

⁵⁵ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 4, §11. Cependant, l'itinéraire d'analyse des passions suit encore le dénombrement du *Passiones Animae* de Descartes, comme l'a remarqué Chantal Jaquet. Le passage entre la servitude et la liberté aussi se fait dans les termes d'une opposition entre âme et corps, *amor profanus* et *amor divinus*, comme l'atteste la référence à la théorie des « esprits animaux » de Descartes. La critique de la conception de Descartes dans la préface de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* est aussi une autocritique de l'ancienne conception du *Court Traité*.

⁵⁶ Étape I : analyse des passions particulières dans leur rapport avec les « bons désirs » provenant des concepts de la raison (chapitres 5 à 18). Dans cette étape, il s'agit de découvrir comment chaque passion peut être soumise aux « bons désirs » de la raison et de faire en sorte que la majorité des passions de l'âme soit réorganisée en fonction de la direction pointée par les « bons désirs », à savoir, l'amour de Dieu. Étape II : connaissance intuitive immédiate de Dieu, béatitude et vraie liberté (chapitres 19 à 26).

la position de l'analyse des passions comme procédure nécessaire à la connaissance rationnelle du bien, du mal et des moyens que l'être humain peut utiliser pour arriver à la béatitude.

Cependant, par rapport à l'*Éthique*, cet itinéraire est encore rudimentaire et cela non seulement parce que dans le *Court Traité* la raison se penche encore sur les lois générales du devoir-être et méconnaît les notions communes. En effet, il y a un changement dans le concept de la finalité et des moyens.

D'abord, le concept même du désir ou de la finalité change par l'introduction du concept de *conatus* et la distinction entre cause adéquate et cause inadéquate dans l'*Éthique*. Ensuite, la façon de produire la connaissance rationnelle des passions et des moyens de développement du désir rationnel change elle aussi.

L'analyse du désir et des passions développée dans le *Court Traité* trahissait une forte influence du *Passiones Animae* de Descartes et reproduisait encore la solution dualiste que Spinoza proposait, faisant usage du concept cartésien d'un fluide neuronal constitué par les « esprits animaux »⁵⁷. Cette solution dualiste est critiquée dans les préfaces des 3^{ème} et 5^{ème} parties de l'*Éthique*.

1.3) Délibération éthique et délibération politique dans le TTP

Malgré son absence dans le *Court Traité*, la réflexion sur les processus délibératifs réapparaît renouvelée dans le *Traité Théologico-Politique*. En effet, dans le cadre d'une critique de

⁵⁷ SPINOZA, Baruch (2009), KV, II, 19, §11. Comme l'a remarqué Chantal Jaquet, la critique du dualisme de Descartes dans les préfaces de la 3^{ème} et de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* est en partie aussi une autocritique ou une correction de ce que dans le *Court Traité* Spinoza avait développé lui-même. « Dans le *Court Traité*, Spinoza tombe donc en partie sous les coups des critiques qu'il développera dans la partie III de l'*Éthique*, car il envisage la possibilité d'une interaction entre l'âme et le corps, et la production d'effets de l'un sur l'autre. » JAQUET, Chantal (2004), *Idem*, p. 42.

la théologie-politique et d'une réflexion systématique sur la société et l'État démocratique, marquée par une nouvelle conception substantielle de la délibération politique, la question de la délibération éthique réapparaît sous l'angle des institutions de la République.

Les analyses politiques du TTP mettent à l'épreuve certains aspects de la stratégie téléologique d'effectuation du « modèle » que Spinoza avait esquissé avec la formulation du concept de délibération dans le TIE⁵⁸. Il ne s'agit plus de songer à une utopie dans laquelle, en contrôlant l'État, on pourrait diriger tous les individus de la société vers l'obtention du bien suprême (*summum bonum*), ni d'imaginer les concitoyens comme ils *devraient être* en béatitude dans la raison, mais plutôt de les concevoir *tels qu'ils sont* par ses passions et conflits dans la société. De cette façon, la recherche sur les moyens de prise de décision éthique se fait dans les conditions concrètes de l'existence sociale et non dans l'attente d'une utopie imaginée dans le futur. En plus, le croquis du projet de réforme des sciences et des arts aussi change : au lieu de souhaiter diriger toutes les sciences et tous les arts vers la question éthique du bien suprême, il s'agit plutôt de concevoir un État démocratique capable de garantir la liberté de pensée et d'expression des scientifiques et des artistes⁵⁹.

L'analyse substantielle de la société et de l'État, selon la théorie du droit naturel que Spinoza formule dans le chapitre XVI du TTP, montre que la liberté individuelle est un droit naturel que « la Nature accorde à chacun⁶⁰ », mais elle montre aussi que la médiation institutionnelle

⁵⁸ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §15 et §16, p. 73.

⁵⁹ « C'est pourquoi il faut accorder bien davantage la liberté de juger, qui est vraiment une vertu et qui ne peut être étouffée. (...) Pour ne rien dire du fait que cette liberté est fort nécessaire pour le développement des sciences et des arts ; car ces derniers ne peuvent être pratiqués avec succès que par ceux dont je jugement est libre et sans prévention » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §11, p. 643.

⁶⁰ « Je pense par-là avoir établi avec une clarté suffisante les fondements de l'État démocratique, dont je voulais traiter en premier parce qu'il paraissait le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §11, p. 521.

détermine son expression selon les lois de l'État démocratique et que la délibération politique peut exprimer la puissance de la société⁶¹.

Par rapport à la délibération éthique proprement dite, nous allons voir que Spinoza conçoit deux formes contraires d'expression de la liberté individuelle, à savoir la forme de la *superstition* dans la préface et la forme de la *sagesse* dans le chapitre IV. Mais le plus important dans l'analyse du TTP est la compréhension du concept de *délibération politique*, puisque c'est à partir de cette découverte que Spinoza arrivera par la suite, dans l'*Éthique*, à la formulation définitive du concept de délibération éthique.

Il convient d'observer que le point de départ du TTP est l'expérience de la « causalité horizontale », comme c'était le cas dans le TIE, et non la connaissance rationnelle ou intuitive de la « causalité verticale », comme c'était le cas dans le *Court Traité* et comme ce sera le cas dans l'*Éthique*⁶². Cependant, l'expérience est analysée selon l'*historia naturae*, la méthode de formation des notions communes que Spinoza a élaborée sous l'inspiration de l'*historia naturalis* de Francis Bacon. L'analyse de l'expérience ne se fait plus selon le type de rationalité qui était en vigueur

⁶¹ Dans ces analyses sur le TTP et le TP, Etienne Balibar a montré toute l'importance de la délibération politique et des processus de médiation institutionnelle pour penser la constitution d'une puissance sociale démocratique à long terme. Cependant, lorsqu'il intègre ses analyses de l'*Éthique*, Balibar n'analyse pas avec la même acuité la délibération éthique de chaque être humain dans son individualité. « Les individus "décident" rarement, au sens fort du terme : ce qu'ils prennent pour leur volonté n'est le plus souvent que l'ignorance des mobiles passionnels qui les poussent à préférer certaines actions à d'autres. Même la conscience de leurs intérêts, ce *minimum* de rationalité, ne les garantit pas contre les fantasmes de l'impuissance ou de la toute-puissance, le fatalisme ou la superstition. » BALIBAR, Etienne [1985], *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 3^e édition (2005), p.86.

⁶² Comme l'a montré Jacqueline Lagrée, le chapitre VII du TTP contient un texte méthodologique qui montre comment diriger l'analyse de ce point de départ dans l'expérience ou *historia naturae* vers la connaissance rationnelle des notions communes. « Ce qui veut dire à la fois que les faits que la science élucide dans la nature, ce sont des actions, ou des mouvements des corps eux-mêmes définis par une certaine quantité de mouvement et de repos, et nous verrons tout à l'heure que la connaissance des choses plus universelles dans la nature est la connaissance du mouvement, du repos et de leurs lois (donc, du mode infini immédiat de l'étendue) ». LAGRÉE, Jacqueline (2004), *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton*. Rennes : Presses universitaires de Rennes. p. 41 et 42. Lagrée établit que la méthode expérimentale du chapitre VII est utilisée pour former la connaissance de la nature naturée (*natura naturata*) : la méthode s'applique donc à la connaissance des modes seulement, qu'ils soient infinis ou finis, mais non pas à la connaissance de la substance et des attributs qui constituent la nature naturante (*natura naturans*).

dans le TIE ou dans le *Court Traité*, car elle se fait dorénavant par la médiation des notions communes.

Spinoza a pu développer sa réflexion sur le pouvoir délibératif des assemblées politiques par sa propre expérience vécue sous le gouvernement républicain. Spinoza vivait à La Haye, bien près du *Binnenhof* et il avait beaucoup d'interlocuteurs entre les politiciens et intellectuels de la faction du *Loevenstein*. De toute façon, selon ses propres mots, la conceptualisation de la délibération politique a été produite à partir d'une expérience pratique.

Nous pouvons donner de cette vérité une confirmation tirée de la pratique : dans les conseils en effet, que leur pouvoir soit ou ne soit pas souverain, il est rare qu'une décision soit prise à l'unanimité des suffrages, et cependant tout décret est rendu par la totalité des membres aussi bien par ceux qui ont voté contre que par ceux qui ont voté pour.⁶³

Mais comme la conceptualisation de l'expérience se fait par les notions communes, selon la méthode historico-philologique du chapitre VII du TTP, elle se fait *sub specie aeternitatis* et démontre les propriétés communes d'une puissance sociale démocratique dans n'importe quelle configuration spatio-temporelle. C'est une nouvelle manière de penser les institutions et les délibérations politiques à partir de leur genèse sociale et substantielle. Cette nouvelle manière de penser la délibération politique et la démocratie sociale inaugure ce que Jonathan Israël a appelé une « révolution de l'esprit »⁶⁴.

⁶³ SPINOZA, Baruch (2005), TTP, XX, §8, p. 641.

⁶⁴ En effet, les recherches historiques de Jonathan Israël nous montrent comment, dans les siècles suivants, quelques lecteurs éclairés de Spinoza, tels que Diderot, Thomas Paine et Benjamin Franklin avaient en commun cette conception de l'égalité démocratique non seulement en termes institutionnels, mais aussi dans les termes d'un processus social qui dissout les hiérarchies de la noblesse et conçoit tous les individus comme citoyens égaux ayant les mêmes droits de décision dans l'État. « Radical enlightenment, then, was the primary intellectual source of the dynamic rhetoric of democratic egalitarianism propagated during the twenty years before 1789 by numerous disciples of Diderot, Helvétius, and d'Holbach, most obviously Mirabeau, Brissot, Condorcet, Cerisier, Raynal, Maréchal, Cloots, and Volney, besides Jefferson, Paine, Priestley and Price, but also including numerous others British, American, Dutch, and German, as well as French writers. » ISRAËL, Jonathan. (2009), *A revolution of the mind: Radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton University Press, p. 49.

La conceptualisation de la délibération politique entre les chapitres XVI et XX du *TTP* n'est pas le seul élément à tenir en compte si nous voulons analyser comment les conceptions éthiques des œuvres de jeunesse sur l'usage du « modèle » dans une stratégie téléologique d'obtention du bien suprême sont différentes de celles qui ressortent des développements conceptuels du TTP et de l'*Éthique*.

Vers 1663, quelques temps après la version finale du *Court Traité* démontré selon une logique syllogistique, Spinoza avait commencé l'écriture de l'*Éthique* démontrée selon une logique géométrique. Simultanément, il travaillait aux chapitres théologiques du *Traité Théologico-Politique*. Selon le témoignage de Spinoza lui-même, vers 1665 il avait déjà rédigé les trois premières parties de l'*Éthique* et il décida de diviser la 3^{ème} partie, ce qui l'a conduit à la composition des 4^{ème} et 5^{ème} parties. Simultanément, il se consacra à l'écriture des chapitres proprement politiques du TTP qui posent les concepts de *conatus*, droit naturel et démocratie.

Du point de vue des développements conceptuels intrinsèques à la philosophie que Spinoza avait commencé à concevoir dans le TIE et dans le *Court Traité*, les nouveautés les plus significatives sont l'introduction du concept du *conatus* et de l'appétit comme unité des passions contraires, aussi bien que la mise en place de la rationalité des notions communes.

La stratégie éthique d'agencement des moyens en fonction de la finalité éthique d'obtention du bien suprême (*summum bonum*) est conçue dans le chapitre IV du TTP comme une tâche permanente⁶⁵, la béatitude de chaque individu sage étant constamment mise à l'épreuve dans la vie pratique en société. Cependant, Spinoza ne se préoccupe pas de l'analyse des étapes et procédures

⁶⁵ Dans le TIE, le passage de l'ignorance à la sagesse se fait par un processus délibératif à long terme qui commence par une réflexion sur la relativité du bien et du mal. Dans le chapitre IV du TTP, Spinoza identifie la sagesse à une prudence qui se réalise dans la pratique même de vivre la vie en agissant et en prenant des bonnes décisions (*bene consulendo*). Dans ce cas, la délibération n'est pas un processus qui précède l'acquisition du bien suprême (*summum bonum*), mais un processus que nous réalisons après cette acquisition pour la conserver devant les diverses situations présentes ou futures qui pourraient captiver notre désir et nous détourner du bien souverain.

de la méthode éthique d'agencement des moyens en fonction de la réalisation de la finalité éthique, comme il l'avait fait dans le TIE et dans le *Court Traité*, mais il renvoie les lecteurs à l'*Éthique*⁶⁶.

En plus, Spinoza ne s'occupe pas directement du *principe de la relativité des valeurs morales* dans le TTP, mais il l'emploie indirectement dans certains arguments⁶⁷ et il lance les fondements qui permettront, selon la théorie du *conatus* et du droit naturel, la reformulation définitive dans l'*Éthique*.

Dans le TIE, le principe était connu par l'observation des comportements et habitudes des individus dans leur quête de bonheur, selon toute la diversité des manières possibles de vivre la vie en fonction des objets de la fortune pris comme finalités. Dans le *Court Traité*, le principe de la relativité était formulé dans le cadre de la rationalité abstraite du devoir-être : le bien et mal étaient conçus comme concepts vides que la raison devrait appliquer aux passions particulières en fonction de leur compatibilité avec le désir rationnel d'arriver à l'intuition et jouir du bien suprême (*summum bonum*).

Comme nous allons le voir plus loin, le *principe de la relativité des valeurs morales* est subsumé sous un principe plus général dans l'*Éthique*, à savoir le principe qui explique la genèse des valeurs morales par la puissance de l'appétit le plus fort déterminant la finalité de l'existence de l'individu.

Dans le TTP, Spinoza montre que les valeurs morales du sage doivent être connues par son rapport d'immanence avec la puissance de la raison humaine, mais il ne va pas, dans le texte du chapitre XVI, jusqu'à exposer comment le droit naturel des ignorants, tels que l'avare, l'ambitieux

⁶⁶« Ce que sont ces moyens, quelle est la règle de vie (*ratio vivendi*) exigée par cette fin, comment s'ensuivent les fondements de l'État le meilleur, et quelle est la règle de vie entre les hommes, cela concerne l'*Éthique* universelle. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §5, p. 187 (7-8).

⁶⁷ « Tout ce qui, dans la nature, nous semble ridicule, absurde ou mauvais, vient donc de ce que nous n'avons qu'une connaissance partielle des choses et que nous ignorons en grand partie l'ordre et les liaisons de la nature entière » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §4, p. 509 (26-30).

ou le lubrique, les détermine à imaginer le bien et le mal en fonction de l'appétit passif le plus fort qui les pousse à vivre. Cette démonstration, comme nous allons voir, réapparaît dans la réécriture de la théorie jusnaturaliste mise en place par le texte du deuxième scolie de EIV-P37.

Dans la préface du TTP, la délibération éthique individuelle sur les affaires privées apparaît comme impossible à l'intérieur de l'âme superstitieuse déchirée par les désirs excessifs des biens de la fortune. Dans le chapitre IV du TTP, la délibération éthique individuelle est reformulée dans les termes d'une stratégie téléologique d'organisation des moyens-fins de la vie éthique individuelle.

Mais avant d'analyser comment Spinoza explique ce qui fait qu'une délibération éthique devient impossible ou possible dans la vie d'un individu vivant en société, il faut concevoir le concept de la délibération politique et vérifier comment les analyses politiques sur les processus délibératifs individuels et collectifs dans les chapitres XVI à XX du TTP permettent de comprendre la question de la délibération éthique sous l'angle des institutions de la République.

1.3.1) La délibération politique dans le TTP

Dans le chapitre XVI, Spinoza formule la définition géométrique d'un État démocratique dont le fondement est la liberté des individus composant une puissance sociale qui délibère collectivement.

Je pense par-là avoir établi avec une clarté suffisante les fondements de l'État démocratique, dont je voulais traiter en premier parce qu'il paraissait le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun. Car, dans cet État, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir ; chacun au contraire le transfère à la majorité de la société tout entière dont il constitue une partie. (...) Ensuite, je n'ai voulu traiter expressément que de ce seul État parce que c'est ce qui convient le mieux à mon projet : traiter de l'utilité de la

liberté dans la république. Je me dispense, donc, de parler des fondements des autres types de souveraineté⁶⁸.

La puissance sociale⁶⁹ est la cause efficiente immanente des processus délibératifs du pouvoir souverain dans l'État démocratique, mais la constitution de cette cause efficiente n'exige absolument pas que les individus aliènent leur pouvoir de délibérer sur l'avenir commun. Spinoza parle d'une liberté naturelle qui s'identifie avec le droit naturel individuel défini par la puissance du *conatus*. L'État démocratique n'est pas la cause de cette liberté, car la genèse n'est pas sociale ou institutionnelle, mais il est celui qui convient le plus à cette liberté individuelle⁷⁰. Comment les individus peuvent-ils exprimer de plus en plus cette liberté naturelle dans le système institutionnel de l'État démocratique ? Selon la formulation de Spinoza, en conservant leur droit de participer à toute délibération à l'avenir.

Dans le chapitre XVII, Spinoza démontre l'impossibilité d'un transfert total du droit naturel individuel, c'est-à-dire l'impossibilité d'une aliénation totale de la liberté. Tous les individus sont obligés par institution à respecter les lois et normes instituées par le souverain dans l'État sous lequel ils vivent, mais les individus conservent le pouvoir de délibérer comment ils s'engagent à respecter ces lois : ainsi, un seul et même individu peut décider de respecter toutes les normes

⁶⁸ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §11, p. 521

⁶⁹ Il s'agit du droit naturel de la société (*jus societatis*). Dans le TTP, Spinoza utilise surtout le mot latin *societas*, tandis que dans le *Traité Politique* il utilise le mot multitude (*multitudo*). La seule occurrence de multitude dans le TTP se trouve dans la préface, pour désigner de façon très négative la foule dominée par la superstition et prête à soutenir des tyrans. En dépit d'une tendance actuelle à généraliser le mot « multitude » et à l'appliquer aussi à l'analyse du TTP, je maintiendrai le mot « société » pour respecter le vocabulaire autographe de Spinoza dans la spécificité du TTP, mais aussi pour indiquer que le sens du concept est peut-être beaucoup plus clair et concret que ne le font croire les vagues mystifications autour du mot « multitude ». L'expression de Spinoza dans le §8 de ce chapitre XVI est la suivante : « *talis vero societatis jus democratia vocatur* ». SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §5 à §12, p. 508 à 520.

⁷⁰ « He does not advocate entrusting the freedom of the commonwealth to the few. He promotes deliberation as a conflictual but productive process that generates ideas to guide a collectivity in accordance with its peculiar requirements. He recommends large assemblies, I contend, because ideas need to be connected and their strivings joined to one another by actual proximity. » SHARP, Hasana (2011), *Spinoza and the politics of renaturalization*, University of Chicago Press, p. 82.

juridiques en fonction de différentes dispositions affectives, à savoir, soit par crainte des punitions, par espoir de récompense ou par simple amour de la politique.

Car quelle que soit la raison pour laquelle un homme décide (*deliberat*) de suivre les ordres du souverain, que ce soit par crainte de la punition, par espoir de quelque profit, par amour de la patrie ou sous l'impulsion de tout autre affect, il se décide de son propre chef (*ex proprio suo consilio deliberat*) et agit néanmoins sous le commandement du Souverain⁷¹.

Cette obligation de respecter les normes juridiques de l'État ne vaut que par rapport à ce qui est prévu dans les lois de l'État⁷² et qui touche aux manifestations externes du comportement⁷³. Bien entendu, l'obligation ne vaut pas pour les manifestations internes de l'âme, car les concepts et les passions s'enchaînent selon les lois nécessaires universelles⁷⁴ et non selon les lois humaines ou normes d'un État particulier. Ainsi, par exemple, un individu qui doit éviter un mal (*ad malum evitandum*)⁷⁵, peut réagir au danger en prenant une décision (*ex proprio consilio*)⁷⁶ par crainte du mal ou par un amour qui l'oblige à se conserver en vie, mais dans les deux types de manifestation interne, la décision prise pour se débarrasser du mal doit être manifestée par des moyens légaux dans la société, sous peine d'être condamnée par l'État. Nous allons voir que la conception de délibération éthique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* inclut la nécessité de la médiation institutionnelle à partir de la position de la théorie jusnaturaliste dans le deuxième scolie de EIV-P37.

⁷¹ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVII, §2, p. 537 [22-27].

⁷² SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVII, §2, p. 538 [1-7].

⁷³ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVII, §2, p. 538 [8-25].

⁷⁴ « En vain commanderait-il à un sujet de haïr celui à qui l'attache un bienfait, d'aimer qui lui a causé du tort, de ne pas être offensé par des affronts, de ne pas désirer d'être libéré de la crainte et bien d'autres choses qui suivent nécessairement des lois de la nature humaine (*ex legibus naturae humanae necessario sequuntur*). », SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVII, §1, p. 535 [10-13] et p. 537 [1].

⁷⁵ Cet exemple du chapitre XVII du TTP est repris par Spinoza dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Plus précisément, dans EIV-69, Spinoza démontre que les individus libres vivant en société sous un État, devant les dangers, peuvent délibérer par la puissance de la raison de produire des actions différentes et contraires, telles que le combat ou la fuite, selon l'analyse rationnelle du contexte et de ce qui est le bien le plus grand et le moindre mal par rapport à l'augmentation de la puissance de l'appétit rationnel.

⁷⁶ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVII, §2, p. 537 [24-29].

Si un individu, par son droit naturel, suivant les manifestations internes de la raison, délibère de produire des actions vertueuses et des manifestations externes des vertus dans la société, il doit aussi inclure dans sa délibération la médiation institutionnelle, car il doit décider entre respecter ou non les lois de l'État et les délibérations politiques du pouvoir souverain. Certains individus peuvent délibérer de façon contraire à la justice d'un État, mais cette délibération peut être jugée un crime, même si les individus font usage de la raison⁷⁷. La médiation institutionnelle ne supprime jamais la liberté individuelle, entendue comme un droit naturel, ou *conatus*, dont la genèse n'est ni sociale, ni politique, mais plutôt ontologique⁷⁸. Cela ne signifie pas que cette liberté naturelle et individuelle que la « Nature concède à chacun » soit à l'abri des tentatives de contrôle.

Dans les États violents, la liberté individuelle de juger par soi-même est la cible des ambitieux voulant plier les autres à leur *ingenium* ou des gouvernants s'imposant par la tentative de contrôler et uniformiser les âmes, comme Spinoza le démontre plus clairement dans le chapitre XX du TTP. Ce que les petits et grands tyrans tentent de contrôler totalement est la puissance individuelle de penser par soi-même et de juger librement sur ce qu'est le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste⁷⁹. Cependant, la puissance individuelle de juger librement par soi-même sur toutes les choses est la puissance même du droit naturel et constitue un fondement ontologique permanent de résistance individuelle et sociale contre les États violents.

⁷⁷ « Car, puisque la République doit être dirigée et conservée par la seule décision (*consilio*) du Souverain (...) », SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §18, p. 527 [7-14].

⁷⁸ « C'est pourquoi il faut admettre que chacun conserve bien des choses qui relèvent de son droit et qui, de ce fait, dépendent de sa seule volonté et non pas de celle d'un autre. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVII, §1, p. 536 [11-13].

⁷⁹ « Car chacun vivrait selon la complexion des gouvernants et jugerait selon leur seul décret ce qui est vrai et faux, bien et mal, juste et injuste. Mais, comme nous l'avons remarqué au début du chapitre XVII, il est impossible que l'âme d'un homme relève absolument du droit d'un autre homme. Personne ne peut transférer à un autre son droit naturel, c'est-à-dire, sa faculté de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XX, §1, p. 633 [3-11]

Dans les États démocratiques, la liberté individuelle de délibérer sur sa propre vie est appuyée par la force même des lois instaurées en fonction de la conservation de la liberté, puisque la liberté est la finalité de l'État et la délibération est le *modus operandi* du pouvoir souverain démocratique. Le principe de liberté individuelle est le critère de mesure du degré de démocratisation d'une société : la démocratie se rétrécit si les individus perdent leur liberté de juger par eux-mêmes et elle croît si, au contraire, la puissance de juger et de décider par eux-mêmes des citoyens augmente⁸⁰.

Les délibérations collectives dans une démocratie ont un poids substantiel et ontologique, même quand elles sont l'expression du droit naturel sous la forme des désirs passifs. L'individu qui délibère de vivre selon la raison est aussi un citoyen dans une société composée d'une multiplicité d'autres individus qui peuvent par droit naturel décider de vivre selon l'avarice ou l'ambition. Comme les lois et institutions d'un État libre sont produites par la puissance de la majorité, elles sont un décret commun de tous les citoyens (*communi omnium decreto*). Elles sont les effets immanents de la puissance sociale et doivent, donc, être conservées par le *conatus* de la puissance sociale et par l'État.⁸¹

Dans le chapitre XVI, la dynamique de la délibération politique est expliquée par une « loi de la nature humaine » qui régit la dynamique des passions contraires de l'espoir et de la peur dans chaque de *conatus*. Spinoza déduit cette loi nécessaire du droit naturel et explique comment elle se réalise pendant que la puissance du *conatus* est investie dans les appétits passifs subjacents aux cycles des passions contraires d'espoir et de crainte.

⁸⁰ « Ainsi, donc, moins on accorde aux hommes de liberté de juger (*libertas judicandi*), plus l'on s'éloigne de l'état le plus naturel et plus l'on règne donc violemment. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XX, §14, p. 649 [20-22]

⁸¹ « (...) Ils ont décidé de donner force de loi à l'avis (*decretum*) qui aurait la majorité des suffrages, mais en conservant cependant l'autorité d'abroger ces décisions s'ils en découvrent de meilleures. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XX, §14, p. 649 [16-20],

La nécessité et l'universalité de la loi se déduisent de la nature humaine⁸², mais elles s'expriment concrètement dans l'expérience affective passive, car l'opération de faire des choix n'est pas un calcul des individus parvenus à la raison, mais une dynamique affective de l'espoir et de la peur se déroulant périodiquement dans le temps de la vie de tous et chacun. Cette loi est reformulée dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* et il nous faut bien saisir la spécificité de sa première formulation dans le TTP.

L'énoncé de cette loi dans le contexte du chapitre XVI du TTP sert à montrer la possibilité d'une société civile agissant comme pouvoir délibératif permanent d'un État démocratique. Le fondement ontologique d'une telle société civile est la nécessité même de la loi montrant que chaque individu humain, qu'il soit passif ou actif, opère des choix et peut donc devenir un citoyen capable de composer une puissance sociale de délibération publique dans l'État⁸³.

C'est une loi universelle de la nature humaine (*lex universalis naturae humanae*) que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui lui semble le moindre. Je dis expressément « celui qui semble plus grand ou petit à qui le choisit », sans qu'il en aille nécessairement en réalité comme il en juge. Cette loi est si fermement inscrite dans la nature humaine qu'il faut la compter au nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer⁸⁴.

⁸² Si nous considérons le critère des notions communes que Spinoza avait posé dans le chapitre IV du TTP, il est bien probable que toutes les lois de la nature humaine soient des propriétés communes connaissables adéquatement par des notions communes. SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §6, p. 189 [33-35]. « Si nous considérons avec attention la nature de la loi divine naturelle, comme nous venons de l'expliquer, nous verrons : 1) qu'elle est universelle, c'est-à-dire, commune à tous les hommes, car nous l'avons déduite de la nature humaine universelle (*ex universali humanâ naturâ deduximus*) ».

⁸³ Nous ne discuterons pas ici les thèses des interprètes qui soutiennent le caractère prétendument illusoire de la théorie contractualiste du TTP. En général, ces interprètes rejettent le constitutionnalisme et toute forme de médiation institutionnelle au nom d'une logique de la passion se faisant immédiate dans la scène politique. Une analyse du caractère inadéquat de ces reconstructions de la théorie démocratique de Spinoza nous détournerait trop de notre sujet. Nous nous limiterons à renvoyer à l'article classique d'Étienne Balibar qui montre la compatibilité entre une logique de la puissance des passions et une logique des institutions telles que le contrat social et les lois. BALIBAR, Étienne (1985), « Jus, Pactum, Lex: sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique ». In: *Studia Spinozana* 1, p. 105-142. Pour la suite de notre argumentaire, il nous suffit de noter que le fondement du pacte social dans ce chapitre XVI du TTP est la logique des passions d'espoir et de peur ressortant des appétits.

⁸⁴ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, XVI, §6, p. 511 [27-38].

La loi nécessaire s'explique par la définition du droit naturel et par la logique des passions. L'individu possédant une chose qu'il juge être un bien conserve nécessairement cette chose et n'accepte d'y renoncer que s'il est affecté par l'espoir d'un bien plus grand ou par la crainte d'un plus grand dommage. Selon la même logique, l'individu n'accepte de se conserver en supportant des maux que s'il imagine que cela le protège contre des maux plus grands ou s'il espère d'obtenir des biens plus grands dans le futur.

La logique même du *conatus*, entendu comme le droit naturel, détermine chacun des êtres humains à choisir (*eligere*) entre des biens et des maux pendant sa vie. Spinoza écrit que cette activité est une loi nécessaire de la nature humaine et qu'elle détermine chacun à se conserver en faisant des choix. Afin d'illustrer la loi, il serait excessif de dire avec Sartre que « nous sommes condamnés à la liberté ». Nous pourrions dire néanmoins, en raison de cette loi universelle de la nature humaine, que nous sommes condamnés à prendre des décisions dans l'existence et que les décisions imprudentes, soient-elles faites dans la sphère privée de la délibération éthique, soient-elles faites dans la sphère publique des délibérations politiques, peuvent nous conduire insensiblement à la perte de notre liberté naturelle⁸⁵.

Comme cette loi est universelle et nécessaire, elle détermine les individus à produire des délibérations sur une base ontologique permanente qui traverse le passé, le présent et le futur⁸⁶.

⁸⁵ Les propositions 1 à 18 de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* démontrent comment les désirs actifs qui sont les moteurs de nos raisonnements et de l'activité intuitive peuvent être diminués ou même oubliés par une âme s'occupant seulement avec les plaisirs du temps présent. Nous allons avoir par la suite l'opportunité de vérifier si une telle chute insensible est une fatalité déterministe ou si elle s'explique par une imprudence et une séquence cumulative de mauvais choix.

⁸⁶ Ces choix s'expliquent par la logique des affects contraires d'espoir et de peur, d'amour et de haine. Dans ce chapitre XVI du TTP, Spinoza ne déduit que l'expression passionnelle de la loi, par la dynamique de l'espoir et de la peur. En effet, Spinoza pose d'abord la définition du droit naturel individuel comme puissance et explique comment, dans l'être humain, la puissance se réalise surtout par les désirs passifs, quoique pouvant aussi se faire par les désirs actifs de la raison. Le désir comme unité de puissance des passions contraires d'espoir et de crainte est le fondement ontologique de déduction de la loi du choix qui est au fondement du contrat social. Dans la 4^e partie de l'*Éthique*, Spinoza conserve cette façon de penser le choix par la dynamique même de l'appétit oscillant entre affects contraires, mais il conçoit

Précisément pour cette raison, Spinoza déduit de cette loi que les individus devenus citoyens d'une telle démocratie ne s'engageront à conserver le pacte social démocratique que s'ils reçoivent plus de biens que de maux, mais qu'ils pourront toujours changer d'avis et ne plus conserver le pacte démocratique si, dans un certain moment futur, la majorité des citoyens finit par recevoir plus de maux que de biens comme rétribution pour ses efforts à conserver le pacte démocratique.

Il n'y a aucun exercice de prospection prophétique du futur dans le raisonnement de Spinoza : le caractère universel de la loi nécessaire permet de penser, sous un aspect d'éternité qui traverse les cycles temporels, que les individus conservent toujours sous n'importe quel État leur droit naturel de prendre des décisions selon leur propre puissance, aussi bien que de conserver ou de changer ces décisions.

Et si, par exemple, quoique voyant le meilleur dans l'État démocratique, les citoyens se trouvaient déterminés par leurs passions à choisir le pire ? Dans la préface⁸⁷, en effet, Spinoza montre que la même dynamique des passions contraires de l'espoir et de la peur peut déterminer les individus passifs à soutenir des États monarchiques totalitaires.

aussi comment nous pouvons être cause adéquate de l'action selon cette loi nécessaire. Comme nous le verrons, la raison ne peut faire de choix et décider entre les affects contraires de l'appétit que si la raison est elle-même une activité puissante capable d'augmenter ou diminuer l'intensité relative de chacune des passions contraires.

⁸⁷ Les recherches philologiques de Fokke Akkerman ont montré que la préface du TTP a été écrite *probablement* en 1670, quelque peu avant la publication par Jan Rieuwerts, ou, sinon, *certainement* après la rédaction des vingt chapitres. En effet, la préface contient une description de ce que les lecteurs trouveront dans l'œuvre qui inclut de petits résumés des arguments de chacun des vingt chapitres. AKKERMANN, Fokke (1985), *Le caractère rhétorique du TTP*, Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, n° 36 à 38, mars 1985, p. 381-390.

1.3.2) La délibération éthique et la prudence dans le TTP

Le texte de la préface du TTP contient une théorie de la fortune⁸⁸ qui explique comment la dynamique des passions contraires de l'espoir et de la crainte peut déterminer les individus à la servitude qui les rend incapables de prendre des décisions sur la conduite de leur propre vie.

Le concept de superstition qu'on trouve dans la théorie de la fortune de la préface du TTP se fonde sur les cycles d'oscillations entre passions contraires d'espoir et de crainte sous l'unité d'un appétit excessif tel qu'une avarice ou une ambition. Ce concept du cycle de passions contraires permet d'expliquer autrement comment l'organisation passionnelle de l'individu passif l'empêche de faire ce que le prologue du TIE appelait délibérer sérieusement (*serio deliberare*) sur le bien suprême.

L'expérience de l'oscillation affective et de la quête des objets de la fortune est la même dans les deux cas, mais il y a un changement conceptuel subtil. Dans le TIE, Spinoza tentait de penser l'expérience par un concept d'amour qui se trouverait aussi dans le *Court Traité*, mais qui

⁸⁸ Pierre-François Moreau nous a montré que Spinoza, sous l'influence de l'humanisme néerlandais et aussi de Machiavel, a conçu une théorie cyclique de l'histoire à partir de l'analyse des écrits des historiens romains tels que Tite-Live, Quinte-Curce et Tacite, mais aussi à partir des historiens hébreux tels que Flavius Josèphe. La théorie de l'histoire est formulée dans la théorie de la fortune qui se trouve dans le TTP et aussi dans la 4^e partie de l'*Éthique*. Elle explique la condition humaine de servitude et s'organise par un concept de temporalité cyclique : (a) *objective*, car elle tient en compte la privation ou possession concrète des biens de la fortune et le contrôle socio-politique de la distribution des biens de la fortune, ce que Spinoza appelle (*auxilia externa Dei*) dans le chapitre III du TTP; (b) *subjective*, car elle prend en compte l'organisation interne de l'âme selon un déploiement cyclique des passions contraires d'espoir et de crainte. Dans la préface du TTP, Spinoza expose la théorie en partant de l'aspect subjectif de la superstition pour arriver à l'aspect objectif sous la forme du contrôle politique des âmes dans le gouvernement monarchique. Comme l'a remarqué Moreau, la description des cycles animiques subjectifs du début de la préface montre l'expérience de la variation passionnelle dans le temps cyclique de deux faces de la fortune. « Cette expérience se présente sous trois conditions : variabilité, opacité, productivité passionnelle. La première condition de cette expérience, condition à la fois constitutive de ses structures et première ou presque dans sa perception, c'est sa variabilité temporelle. Spinoza précise d'ailleurs la trame de cette variabilité : épisodes de prospérité, épisodes d'adversité, retours de fortune. » MOREAU, Pierre-François (1994), *Idem*. Paris, PUF, Collection Epiméthée, p. 469.

commence à être reformulé en fonction des concepts de *conatus* et d'appétit au fondement de la théorie du droit naturel du chapitre XVI du TTP.

En effet, la théorie de la superstition dans la préface du TTP montre l'appétit comme moteur et cause génétique des opérations et actions humaines. Le désir sans modération (*sine modo*) est le moteur du processus affectif cyclique se constituant par l'oscillation entre la peur de perdre et l'espoir de posséder l'objet. La cause de la superstition est la crainte, mais l'individu ne s'expose à ressentir l'affection de crainte, capable de produire la réorganisation superstitieuse de l'imaginaire téléologique, qu'après avoir organisé sa vie en fonction de la démesure des appétits. Loin de trouver le bonheur, l'individu investissant sa puissance dans les appétits passifs pour les biens de la fortune ne trouve qu'instabilité et incertitude.

Après quelques cycles, en ressentant comme insupportable une telle instabilité affective due à l'oscillation, l'âme de l'individu ballotée par l'espoir et la peur produit l'image d'un Dieu qui pourrait par caprice aider ou empêcher les superstitieux à obtenir et posséder les objets de leurs désirs. Ils produisent une sorte de sanctification de la fortune et croient qu'il s'agit d'une personne capable de leur donner les biens de leur convoitise, comme par grâce. Mais la sanctification de la fortune ou la représentation superstitieuse de l'aléatoire par la volonté capricieuse d'un dieu-roi est déjà un choix individuel de l'humain.

Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté (*certo consilio*), ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition ; mais ils en sont souvent réduits à une telle extrémité qu'ils ne peuvent s'arrêter à un avis (*consilium nullum adferre*) et que, la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espoir et la crainte : c'est pourquoi ils ont l'âme si inclinée à croire n'importe quoi⁸⁹.

⁸⁹ SPINOZA, Baruch (2005), TTP, Préface, §1, p. 57 [1-10].

La formulation logique exprime une alternative entre deux manières possibles de combattre la servitude et la superstition : la première est de régler toutes ses affaires avec un jugement certain⁹⁰, ce qui est du moins possible, quoique bien difficile ; la deuxième est d’imaginer pouvoir être gracié par une fortune toujours favorable, ce qui est impossible. S’il y a une sortie possible de la superstition, elle ne peut se trouver que dans la première alternative, à savoir, par le gouvernement de soi et la modération des appétits.

Même en laissant ouverte à ce moment la question de savoir le sens exact des expressions *certo consilio* et *consilium adferre*, nous pouvons noter que la solution de l’alternative logique se trouve dans le chapitre IV du TTP, quand Spinoza formule la question éthique du bien suprême en

⁹⁰ Les expressions latines (*certo consilio*) et (*consilium adferre*) sont difficiles à traduire. Omero Proietti a traduit en italien l’expression (*certo consilium*) par (*fermo proposito*), semblablement à ce que Moreau et Lagrée ont fait dans la traduction française, mais Proietti traduit l’expression (*consilium adferre*) d’une façon différente par (*formulare un piano d’azione*). Jonathan Israël et Michael Silverstone traduisent (*certo consilium*) à l’anglais par (*sure judgement*) et la deuxième expression par (*arrive at any solid judgement*). La traduction anglaise d’Edwin Curley est plus nuancée : le mot (*consilium*) est traduit par l’expression (*definite plan*) et l’expression (*consilium adferre*) par (*decide on any plan*). La traduction portugaise de Diogo Pires Aurelio aussi exprime le sens de la décision : (*decidir pelo seguro*). Les références de ces diverses traductions se trouvent dans la bibliographie. Dans le latin classique de l’époque républicaine de Rome, le sens du mot (*consilium*) était lié à l’activité des consuls (*consules*), c’est-à-dire les deux dirigeants suprêmes qui exerçaient le pouvoir exécutif et étaient désignés par le Sénat. Dans la 2^e partie du *De Legibus*, Cicéron donne un aperçu du fonctionnement des institutions dans la République et explique l’activité des deux consuls. Ils étaient à la tête de l’État et prenaient les décisions civiles et militaires. Il ne faut pas oublier que Cicéron lui-même a été élu consul par le Sénat dans 63 avant J.C. Sous l’Empire d’Auguste, la signification juridique du mot change, puisque l’empereur ou *princeps civium* devient le pouvoir souverain qui produit les lois et jugements normatifs : le *consilium* devient un pouvoir subordonné que l’empereur pourrait consulter, sans y être obligé. Ces mots d’usage juridique et politique ont été conservés dans le latin juridique et théologique de l’Église pendant le Moyen Âge. En effet, toute assemblée des évêques réunis pour délibérer sur les dogmes et l’orthodoxie s’appelle un concile (*consilium*). Dans le *Consilium Nicaenum* de 325 après J.C., les évêques ont délibéré sur la trinité et la divinité de Jésus. Dans le *Concile de Trente*, tenu au XVI^e siècle, ils ont discuté la menace de la réforme protestante et ont délibéré sur les moyens de conserver l’Église de Rome. Le mot dans sa forme substantive et verbale apparaît dans les traductions latines de l’*Éthique* d’Aristote, aussi bien que dans les passages éthiques de la *Somme de Théologie* de Thomas d’Aquin. Voici un exemple : « Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica ». AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae*, II, Question 47, article 2, Édition Léonine, tomme 8, p. 249. Maintenant nous voulons seulement indiquer que, par les couches sémantiques de son histoire juridique et politique, le mot latin (*consilium*) désigne les jugements qui précèdent, guident ou résultent d’un processus délibératif. La compréhension de l’attachement du mot (*consilium*) au processus délibératif est exprimée par Spinoza dans TTP, XVII, §2, p. 537 (22-27) et aussi sous la forme verbale (*consulendo*) dans TP, IX, §14. Nous allons analyser ces passages cruciaux du TTP et du TP par la suite.

termes téléologiques et conçoit la possibilité d'organiser toutes les actions de la vie quotidienne en fonction de cette fin.

Voici ce qu'impose l'idée de Dieu : Dieu est notre souverain bien ; ou encore : la connaissance et l'amour de Dieu est la fin ultime (*finem esse ultimum*) vers laquelle doivent tendre toutes nos actions⁹¹.

Dans le chapitre IV du TTP, cette figure du sage prudent et capable de délibération s'oppose à la figure de l'ignorant superstitieux qui est incapable de diriger sa propre vie selon un *certo consilio*. Spinoza montre qu'en raison de la constance de sa constitution affective, le sage peut faire en sorte que toutes les actions de sa vie soient dirigées (*omnes actiones nostrae dirigendae sunt*) vers une finalité bien définie, à savoir la sagesse jouissant de l'amour éternel.

La constitution interne du *conatus* de l'individu superstitieux de la préface du TTP est ce qui le rend incapable de délibération : les désirs de gloire, richesse et plaisirs sont les plus forts et s'imposent comme les *finalités* ultimes vers lesquelles tendent leurs actions, tandis que le désir du bien suprême et du rapport avec Dieu est étouffé et soumis comme *moyen* au service des appétits des objets de la fortune. Dans le chapitre IV, Spinoza l'appelle l'homme charnel (*homo carnalis*)⁹², l'aveugle qui ne voit plus avec les yeux de l'esprit.

L'individu superstitieux ne peut pas gouverner sa propre vie selon ses propres décisions et il imagine qu'il y a une personne divine telle qu'un roi gouvernant le monde et prenant toutes les décisions de donner ou refuser les biens de la fortune. Mais Spinoza ne pense pas la genèse de cette impuissance à délibérer et diriger sa propre existence de l'individu *alterius juris* à partir d'un vice

⁹¹ SPINOZA, Baruch (2005), TTP, IV, §5, p. 189 [9-12].

⁹² « Toutefois, l'homme charnel ne peut le comprendre, cela lui paraît vain, parce qu'il a une connaissance trop pauvre de Dieu, mais aussi parce que, dans ce souverain bien (*hoc summo bono*), il ne trouve rien à toucher, à manger, ou qui flatte sa chair – ce dans quoi il se complait le plus – puisque ce souverain consiste dans la seule spéculation et la pure pensée. » SPINOZA, Baruch (2005), TTP, IV, §5, p. 189 [12-18].

ou d'un péché-originel, car il le pense à partir de la société. Quels sont les « autres » sous le pouvoir desquels l'individu *alterius juris* est contraint à vivre ? Selon la préface du TTP, voici le secret de ceux qui détiennent le pouvoir de produire les délibérations politiques et qui ne veulent pas le partager avec les autres citoyens constituant la majorité de la société.

Mais si le plus grand secret du gouvernement monarchique et son intérêt principal consistent à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut et tiennent non pour une honte, mais pour le plus grand honneur, de gaspiller leur sang et leur vie pour la vanité d'un seul homme, on ne peut au contraire rien imaginer, rien essayer de plus funeste dans une libre république ; car il est tout à fait contraire à la liberté commune que le libre jugement (*liberum iudicium*) de chacun soit subjugué par des préjugés ou contraint de quelque façon⁹³.

La superstition est très utile pour les monarchistes, car d'un côté ils peuvent faire croire que les délibérations politiques qu'ils font dans l'État sont faites par un Dieu-Roi invisible et, d'un autre côté, ils peuvent faire croire aux citoyens qu'ils ne doivent pas prendre des décisions sur leur vie privée et sur la vie publique, qu'il y a un Dieu-Roi délibérant et prenant les décisions sur tout ce qui arrive dans leur vie privée et aussi sur tout ce que les gouvernants dans l'État leur font supporter.

Dans une libre République, cependant, les individus ne sont pas obligés d'accepter comme naturel que leur libre jugement (*liberum iudicium*) soit contrôlé par un pouvoir de l'État, car la suppression de cette liberté individuelle est contraire à la liberté commune. Ils peuvent appliquer leur puissance dans les délibérations éthiques sur leur propre vie et ils deviennent, ainsi, capables de participer aux délibérations politiques dans l'État.

Mais l'individu sage que Spinoza oppose à l'homme charnel dans le chapitre IV du TTP est-il quelqu'un qui délibère en fonction du bien suprême, entendu comme la finalité de

⁹³ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, Préface, §7, p. 61 et 63 [37-38 et 1-19].

l'existence ? En effet, Spinoza présente la formulation téléologique de la recherche du bien suprême (*summum bonum*) par une interrogation sur un rapport stratégique entre moyens et finalité, mais cette formulation semble à première vue reproduire le modèle non-délibératif qui sortait de la conception de la rationalité propre au *Court Traité*.

C'est donc à cela, à l'amour et à la connaissance de Dieu, que revient notre souverain bien (*summum bonum*) et notre béatitude. Donc, les moyens qu'exige cette fin de toutes les actions humaines (*finis omnium humanarum actionum*), fin qui est Dieu lui-même en tant que son idée est en nous, peuvent être appelés ordres de Dieu parce qu'ils nous sont prescrits comme par Dieu même en tant qu'il existe dans notre esprit ; et c'est pourquoi la règle de vie qui concerne cette fin peut fort bien être appelée loi divine. Ce que sont ces moyens, quelle est la règle de vie exigée par cette fin, comment s'ensuivent les fondements de l'État le meilleur, et quelle est la règle de vie entre les hommes, cela concerne l'*Éthique* universelle⁹⁴.

L'amour intellectuel ou l'intellection amoureuse de Dieu est la finalité de toutes les actions humaines, mais il faut trouver les moyens qui permettent à l'être humain de réaliser cette finalité dans chacune des actions particulières de sa propre existence. Ces moyens sont connus adéquatement par l'âme en tant qu'ils procèdent de l'idée de Dieu. La réalisation concrète de la finalité de la vie par l'application effective de ces moyens est ce que Spinoza appelle la « loi divine », à savoir, une façon de vivre la vie (*ratio vivendi*)⁹⁵ dans laquelle l'individu vit l'amour intellectuel de Dieu continuellement dans chacune des actions de sa propre existence.

Spinoza dit expressément que la conception adéquate des moyens et de la façon de vivre (*ratio vivendi*) ne se trouve pas dans le TTP, mais dans l'*Éthique*⁹⁶. Cela nous oblige à nous

⁹⁴ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §5, p. 187 [3-8]

⁹⁵ Dans le TIE, Spinoza utilise l'expression *novum institutum*. Dans l'*Éthique*, il utilise les expressions *instituto vivendi* et *ratio vivendi* comme synonymes. Voici un exemple dans ce passage. « Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis, et cum communi praxi optime convenit ; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est et omnibus modis commendanda, nec opus est, de his clarius, neque prolixius agere. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV, P45, S, p. 398.

⁹⁶ « Ce que sont ces moyens, quelle est la règle de vie (*ratio vivendi*) exigée par cette fin, comment s'ensuivent les fondements de l'État le meilleur, et quelle est la règle de vie entre les hommes, cela concerne l'*Éthique* universelle. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §5, p. 187 [7-8]

demander si le modèle de la rationalité normative du *Court Traité* n'aurait pas donné la formulation du problème éthique de la recherche du bien suprême (*summum bonum*) par la raison pratique dans le TTP. Mais si nous menons jusqu'au bout cette interrogation par une lecture philologique et philosophique, nous découvrons que ce n'est pas le cas.

D'abord, la formulation du *Traité Théologico-Politique* pose déjà la connaissance rationnelle des notions communes comme une médiation nécessaire pour arriver au bien suprême (*summum bonum*) et à la connaissance immédiate de Dieu, comme on l'aperçoit du début à la fin du TTP⁹⁷ et, plus précisément, dans la suite même de ce chapitre IV.

Si nous considérons avec attention la nature de la loi divine naturelle, comme nous venons de l'expliquer, nous verrons : 1) qu'elle est universelle, c'est-à-dire, commune à tous les hommes, car nous l'avons déduite de la nature humaine universelle (*ex universali humanâ naturâ deduximus*); 2) qu'elle n'exige pas la foi dans les récits historiques, quels qu'ils soient d'ailleurs (...). La foi dans les récits historiques, quel que soit son degré de certitude historique, ne peut nous faire connaître Dieu ; car l'amour de Dieu naît de sa connaissance et la connaissance de Dieu doit se tirer des notions communes certaines de soi et connues de soi (*ex communibus notionibus per se certis, & notis hauriri debet*).⁹⁸

La certitude de la connaissance du bien suprême est donnée par les notions communes et celles-ci nous mettent en rapport avec la méthode expérimentale de l'histoire de la Nature⁹⁹. La loi de la nature humaine elle-même ne peut être connue comme universelle que si elle est une propriété commune à tous les individus humains et que nous pouvons la connaître par le raisonnement avec les notions communes. Dans le TIE, la réflexion sur la relativité du bien et du mal n'avait pas été

⁹⁷ « Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione, ejusque aeternis decretis dependent. Verum, quia haec cognitio naturalis omnibus hominibus communis est, dependet enim a fundamentis omnibus hominibus communibus, ideo a vulgo, ad rara semper, et a sua natura aliena anhelante, et dona naturalia spernente, non tantia estimatur, et propterea, ubi de cognitione prophetica loquitur, hanc exclusam vult ». SPINOZA, Baruch (1999), TTP, I, §2, p. 78.

⁹⁸ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §6, p. 189 [30-38].

⁹⁹ « Ensuite, la philosophie a pour fondements les notions communes et doit se tirer de la nature seule ; ceux de la foi, au contraire, sont les récits historiques et la langue et elle doit s'appuyer sur la révélation et l'Écriture seules, comme nous l'avons montré au chapitre VII. » SPINOZA, TTP, XIV, §13, p. 481 (11-17)

développée jusqu'au point d'arriver à une nouvelle forme de certitude sur le bien, et dans le *Court Traité* la certitude était celle d'une rationalité normative.

La nouvelle forme de certitude devient possible par la découverte des notions communes pendant l'écriture du TTP et des trois premières parties de l'*Éthique*. Nous allons analyser la 4^e partie de l'*Éthique* pour vérifier comment le raisonnement avec les notions communes fonde une nouvelle conception de la prudence capable de dépasser le nihilisme résultant de la simple constatation imaginaire de la relativité des biens et des maux¹⁰⁰. Nous aimerions à ce moment vérifier comment Spinoza réintroduit le concept de délibération à partir de cette conception de la prudence dans le TTP.

En effet, la façon de vivre la vie (*ratio vivendi*) qui s'identifie à la loi divine est produite par une activité délibérative prudentielle plutôt que par l'obéissance à des normes impératives ou commandements. En effet, Spinoza fait usage de la philologie de l'hébraïque et de l'*historia Scripturae* pour interroger ce que les différents personnages entendaient par l'expression « loi divine ». La compréhension de la loi divine comme vérité éternelle qui peut être universellement connue par n'importe quel être humain disposant son âme sincèrement à le connaître avait déjà été une caractéristique de la sagesse de Salomon. Cette façon de vivre fondée sur l'amour intelligent de Dieu est une prudence, puisqu'elle se fonde sur la connaissance certaine du bien suprême (*summum bonum*). Elle s'oppose à l'imprudence qui est une ignorance du bien suprême.

¹⁰⁰ Dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, comme nous allons le voir, la prudence devient capable de fonder une connaissance rationnelle certaine sur le bien et le mal qui intègre la relativité des jugements imaginaires sur le bien et le mal.

La loi divine est la loi régissant la vie des prudents¹⁰¹. La sagesse de Salomon est une prudence dans la connaissance de Dieu¹⁰² et, par cette sagesse pratique, les sages vivent dans la constance de l'amour de Dieu, à l'abri des oscillations affectives propres aux âmes superstitieuses et impies¹⁰³. Cette sagesse pratique, ou prudence, découle du rapport entre l'âme et la connaissance de Dieu et elle est le fondement de l'éthique et de la politique.

Il enseigne ensuite que la sagesse et la science coulent de la bouche de Dieu, que Dieu la donne, ce que nous avons aussi montré plus haut : notre entendement et notre science dépendent de la seule idée ou connaissance de Dieu, y prennent leur source et s'y accomplissent. Il continue ensuite au verset 9 à enseigner dans les termes les plus exprès que cette science contient la vraie éthique et la vraie politique (*veram Ethicam, & Politicam continere*) qui s'en déduisent. *Alors tu comprendras justice et jugement, les voies droites et tout bon chemin.* Sans se contenter de cela il poursuit : *Quand la science entrera dans ton cœur et que la sagesse te sera douce, alors ta prévoyance veillera sur toi et la prudence te gardera (prudentia te custodiet).* Tout cela s'accorde parfaitement avec la science naturelle : elle enseigne l'éthique et la vertu vraie (*veram virtutem*) une fois que nous avons acquis la connaissance du monde et goûté l'excellence de la science. Aussi le bonheur et la paix de celui qui cultive son entendement naturel dépendent-ils surtout, selon la pensée de Salomon aussi également, non de l'empire de la fortune (c'est-à-dire d'un secours externe de Dieu), mais de sa propre vertu interne (c'est-à-dire, d'un secours interne de Dieu), parce que dans la veille, l'action, le bon conseil (*bene consulendo*), il pouvoir mieux à sa propre conservation¹⁰⁴.

Le sage jouissant de félicité (*foelicitas*) et de tranquillité (*tranquillitas*) obtient sa vertu interne de la providence immanente de Dieu¹⁰⁵. De cette source immanente provient la puissance

¹⁰¹ « Lex prudentis (est) fons vitae, id est, ut ex modo allato textu patet, intellectus » SPINOZA, SPINOZA, Baruch (1999), TTP, 4, §12, p. 202.

¹⁰² « Deus dat sapientiam : ex ore suo (manat) scientia & prudentia. Quibus sane verbis clarissime indicat, quod sola sapientia, sive intellectus nos doceat, Deum sapienter timere, hoc est, vera religione colere. » SPINOZA, SPINOZA, Baruch (1999), TTP, 4, §12, p. 202.

¹⁰³ « Soli igitur sapientes ex sententia etiam Salomonis animo pacato & constante vivunt, non ut impii, quorum animus contrariis affectibus fluctuat, adeoque (ut Esaias etiam ait cap. 57. vs. 20.) pacem, neque quietem habent. » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, 4, §12, p. 202.

¹⁰⁴ SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §12, p. 205 (5-20)

¹⁰⁵ Dans le chapitre 3 du TTP, Spinoza avait défini la providence immanente (*auxilium internum Dei*) par le concept de *conatus*. Cette définition qui s'exprime en termes théologiques dans le TTP s'exprime en termes naturalistes dans l'*Éthique*, mais le fondement est le même, puisque les démonstrations de EIII-P6 et EIII-P7 font concevoir la genèse immanente du *conatus* à partir de l'identité entre essence et puissance de Dieu dans EI-P34. Cela montre que les interprétations mécanistes du *conatus* qui font abstraction de la genèse ontologique de la puissance finie, telles que celles de Jonathan Bennett, sont des reconstructions arbitraires qui errent *toto caelo*. Nous allons vérifier l'histoire des commentaires comment ces reconstructions interprétatives bloquent la connaissance adéquate du rôle de la délibération dans l'*Éthique* de Spinoza.

nécessaire pour se conserver dans la veille en agissant (*agendo*) et en prenant de bonnes décisions (*bene consulendo*).

L'expression *bene consulendo* renvoie à une activité prudentielle consistant à prendre des décisions sages dans les situations particulières de la vie¹⁰⁶. La prudence est la vertu qui permet à l'âme de concevoir la vraie éthique (*veram Ethicam*) et la politique. La prudence est antérieure à la vertu de la justice¹⁰⁷, puisque la justice est une connaissance politique de l'application des lois humaines dans un État et la prudence est la connaissance de la nécessité de la loi divine¹⁰⁸.

1.4) Le « modèle », la téléologie et la délibération dans l'Éthique

Dans l'*Éthique*, Spinoza reformule le projet de construction de l'itinéraire vers la finalité éthique qui est le bien suprême (*summum bonum*) à partir de la relativité des jugements sur le bien et le mal. En effet, la préface de la 4^{ème} partie formule la question de l'usage du modèle de la nature humaine (*exemplar naturae humanae*) selon les termes d'une stratégie de combinaison de moyens et fins, dans un passage que rappelle beaucoup les formulations du TIE et du *Court Traité* que nous avons déjà analysé.

¹⁰⁶ La traduction de l'expression (*bene consulendum*) par le *bon conseil* en français change le sens du texte, car ce qui était un verbe exprimant une action est traduit par un substantif exprimant une chose, telle qu'une norme ou un impératif que l'individu recevrait préparé d'avance, par conseil venu des anciens. En effet, un interprète qui ne peut pas lire le latin à côté de la traduction française pourrait bien interpréter la sagesse prudentielle que Spinoza apprend de Salomon comme si elle était une obéissance aux normes ou conseils préétablis. Le contexte des références à la prudence suggère que la sagesse pratique ici peut être plutôt l'invention de solutions aux problèmes pratiques de la vie individuelle et sociale devant des situations particulières inattendues et l'expression verbale (*bene consulendo*) peut signifier l'action de délibérer sagement dans la vie.

¹⁰⁷ Nous allons voir que la prudence (*prudentia*) ou sagesse (*sapientia*) est une vertu subordonnée à la foi (*fides*), à l'espoir (*spes*) et à la charité (*caritas*), dans les formulations scolastiques de l'éthique d'Aristote. Ces vertus sont les trois vertus théologiques, mais la prudence est une vertu cardinale à côté de de la justice (*justitia*), de la tempérance (*temperantia*) et du courage (*fortitudo*).

¹⁰⁸ « Nous avons donc expliqué en quoi consiste principalement la loi divine et montré ce que sont les lois humaines : ce sont toutes celles qui visent un autre but (...) » SPINOZA, Baruch (1999), TTP, IV, §5, p. 189 [21-22].

En effet, comme nous désirons former une idée de l'homme, conçue comme un modèle de la nature humaine que nous puissions contempler, il nous sera utile de conserver ces termes dans le sens que je viens de dire. C'est pourquoi, dans ce qui suit, j'entendrai par bien ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous approcher de plus en plus de ce modèle de la nature humaine que nous nous proposons. Par mal, au contraire, ce que nous savons avec certitude nous empêcher de reproduire ce même modèle.¹⁰⁹

Si le modèle d'un être humain libre jouissant du bien suprême est conçu comme une finalité de l'appétit rationnel, le bien (*bonum*) et le mal (*malum*) sont déterminés en fonction de cette finalité : le bien est ce que nous savons avec certitude (*certe*) être un moyen (*medium*) qui nous aide à arriver au modèle, le mal est ce que nous savons avec certitude capable de l'empêcher. L'appétit rationnel est la finalité et aussi le critère pour déterminer avec certitude ce qui est bien et ce qui est mauvais, car dans l'*Éthique* par finalité¹¹⁰ on entend l'appétit humain.

Mais, si nous considérons que le « modèle » se trouve non seulement sous une forme imaginaire dans la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, mais aussi sous une forme logique entre EIV-19 et EIV-P66, comme nous allons le soutenir en rejoignant beaucoup d'interprètes qui ont marqué l'histoire des commentaires dans le XX^{ème} siècle, nous allons constater que la « loi du choix » que Spinoza avait conçue comme une propriété du *conatus* ou du droit naturel dans le chapitre XVI du TTP réapparaît à l'intérieur du « modèle » comme une propriété des individus libres qui sont cause adéquate de leurs actions.

Comme nous voulons le prouver, la liberté rationnelle de l'être humain, selon la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, inclut la puissance de délibérer entre biens et maux connus avec la certitude des notions communes. Et, en plus, l'impuissance à délibérer avec certitude est une propriété du

¹⁰⁹ SPINOZA, Baruch (1670), *Éthique*, Traduction par Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers, Paris, PUF, Éditions Épiméthée, [2020], EIV, Préface, p. 345.

¹¹⁰ « Par fin (*finem*) pour laquelle nous faisons quelque chose, j'entends l'appétit. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-Def. 7, p. 349.

conatus lorsqu'il est cause inadéquate dans la servitude. En effet, comment Spinoza caractérise-t-il la servitude à l'ouverture de la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* ?

J'appelle servitude l'impuissance humaine à gouverner et à réprimer les affects; en effet, l'homme en proie aux affects relève non pas de son propre droit, mais de celui de la fortune : il est tellement au pouvoir de celle-ci qu'il est souvent contraint, alors qu'il voit ce qui pour lui est le meilleur, de faire pourtant le pire. Je me suis proposé de démontrer dans cette partie quelle est la cause de cette situation et, en outre, ce que les affects ont de bien ou de mal.¹¹¹

La servitude est définie par l'impuissance à modérer (*moderandis*) et contrarier les affects. De cette définition découle une propriété : l'individu impuissant ou en servitude est fréquemment (*saepe*) contraint à choisir les pires options (*deteriora sequi*), même s'il voit d'avance les options les meilleures (*quamquam meliora videat*). L'individu en servitude est déterminé à faire des mauvais choix pour soi dans la réalité de sa propre existence, même s'il est capable d'imaginer les choses qui seraient les meilleures à choisir. Ensuite, Spinoza propose de démontrer deux choses : (1) la cause de cette servitude qui contraint un individu à choisir le pire pour soi ; (2) la connaissance certaine du bien et du mal qui permettra à l'individu de choisir le mieux pour soi avec la certitude des idées adéquates.

Est-ce que ce passage de la préface indique réellement que Spinoza a conçu la séquence entre EIV-P1 et EIV-P17 pour démontrer cette propriété de l'impuissance à délibérer qui est propre à la servitude ? Le scolie de EIV-P17 le confirme, car Spinoza réaffirme que la cause de l'impuissance à délibérer selon le bien plus grand est démontrée entre EIV-P1 et EIV-P17 et il cite expressément les célèbres vers (*video meliora proboque, deteriora sequor*) de la tragédie racontée par Ovide.

¹¹¹ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV, Préface, p.341.

Dans l'*Éthique*, Spinoza reprend la conceptualisation du processus de délibération éthique qu'il avait conçue dans le TIE, qu'il avait complètement abandonnée dans le *Court Traité*, mais qu'il avait réintroduite dans le TTP.

Le projet éthique de libération par l'assimilation du « modèle » dans la 4^{ème} partie est mis en marche à partir de ce que Spinoza avait déjà démontré entre la 1^{ère} et la 3^{ème} partie de l'*Éthique*. Le point de départ n'est pas l'expérience des illusions perdues dans la quête de biens de la fortune, tel que dans le TIE, ni l'expérience sociale et politique, tel que dans le TTP, mais l'ordre nécessaire de la nature, tel que dans le *Court Traité*.

La différence entre le *Court Traité* et l'*Éthique* ne se trouve pas seulement dans le type de logique qui structure le langage déductif. L'ordre nécessaire de la nature ou la « causalité verticale » est envisagé d'une nouvelle façon dans l'*Éthique*, puisque Spinoza découvre le *mode infini médiat*¹¹², en déduit la genèse ontologique des notions communes et, ainsi, inaugure une nouvelle forme de rationalité immanente.

Par rapport aux premières formulations du principe de relativité du bien et du mal dans le TIE, l'originalité de la formulation du *Court Traité*, comme nous l'avons remarqué, consistait dans la découverte du désir rationnel comme critère pour fonder une connaissance rationnelle du bien et du mal. Dans la 2^{ème} partie du *Court Traité*, en effet, l'analyse des passions particulières se faisait en fonction de ce critère. Cependant, la rationalité était encore conçue comme une « foi rationnelle » dans le devoir-être et la genèse ontologique de cette forme de rationalité, comme l'avait remarqué Gueroult, n'avait pas été démontrée à partir de l'attribut ou d'un mode infini¹¹³.

¹¹² Nous avons déjà remarqué plus haut que dans la déduction de la « causalité verticale » du *Court Traité*, Spinoza ne concevait pas les modes infinis médiats. Des modes infini immédiats il passait directement aux modes finis et ce passage déterminait la façon de concevoir le corps et l'âme dans la 2^{ème} partie du *Court Traité*. SPINOZA, Baruch (2009), KV, I, 9, §1, §2 et §3, p. 251.

¹¹³ En plus, dans le *Court Traité*, les affects qui sont revalorisés selon l'axiologie du bien et du mal qui ressort de ce désir rationnel n'étaient pas encore connus à partir de la genèse ontologique du *conatus* comme affection finie de la

La découverte du *mode infini médiat* dans l'*Éthique* conduit Spinoza à la conception de la genèse ontologique de l'appétit rationnel, au développement de la nouvelle rationalité par les notions communes et, ensuite, à la refonte de la connaissance du bien et du mal. Le bien et le mal peuvent être exprimés par les définitions géométriques dans la 4^{ème} partie, car ils peuvent être connus avec la certitude des notions communes.

Dans l'*Éthique*, le *principe de la relativité des jugements moraux* est articulé avec un autre principe qui n'existait pas encore dans les formulations du TIE et du *Court Traité*. Il s'agit du principe, énoncé dans EIII-P9¹¹⁴ et EIV-P19¹¹⁵, qui explique la genèse des jugements de valeur sur le « bien » et sur le « mal » par l'appétit humain. Nous l'appelons le *principe de la genèse des jugements de valeur* et, selon notre avis, c'est précisément ce principe qui explique l'usage pratique de la téléologie et la refonte de la théorie de la délibération dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Le *principe de la genèse* conserve le *principe de la relativité* que Spinoza concevait depuis le TIE, car il détermine le passage de l'analyse des jugements moraux relatifs dans le langage à l'analyse de la constitution affective de celui qui profère le jugement pour chercher l'appétit le plus fort à l'origine des valeurs. Ce passage à la genèse des valeurs par le dévoilement de l'appétit humain dans l'ordre et connexion causale permet une refonte des explications téléologiques du comportement humain.

puissance de Dieu, tel que Spinoza le fait dans l'*Éthique* à partir de EIII-P6 et EIII-P7 en s'appuyant sur EI-P34. L'ordre de déduction des affects dans la 2^{ème} partie du *Court Traité*, comme l'a remarqué Chantal Jaquet, n'est pas encore l'ordre d'expression immanente de l'*Éthique*, mais une sorte de transposition extrinsèque du synthème conçu par Descartes dans la 2^{ème} partie du *Passiones Animae*. De là le caractère artificiel de la solution de contrôle du corps par l'âme rationnelle dans le *Court Traité*, solution « dualiste » que Spinoza abandonne et critique dans l'*Éthique*, au profit d'une autre qu'il trouve, comme l'a montré Chantal Jaquet, selon le principe de l'unité expressive des attributs et des modes.

¹¹⁴ « C'est pourquoi il est établi par tout cela que nous ne nous efforçons vers rien, ne voulons, ne recherchons, ne désirons rien parce que nous jugeons que c'est bon; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, le recherchons, ou la désirons », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII, P9, S, p. 257.

¹¹⁵ « Chacun, par les lois de sa nature, recherche ou évite ce qu'il juge être bien ou mal », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV, P19, p. 369.

L'appétit le plus fort est conçu comme la cause finale du comportement éthique et comme le critère axiologique selon lequel chaque individu humain décide ce qui est bon ou mauvais en fonction de cet appétit. Et cela vaut pour les individus qui ont l'appétit rationnel comme le plus fort et sont causes adéquates de leurs actions, aussi bien que pour les individus qui ont un appétit passif comme le plus fort et sont causes inadéquates de leurs opérations.

Cette interprétation téléologique n'est pas consensuelle, car elle s'oppose à toute une tradition d'interprétations antifinalistes, mais elle est quand même fondée dans une tradition assez solide qui rassemble des interprètes tels qu'Edwin Curley, Alexandre Matheron, Don Garrett et Pierre Macherey. Nous allons, dans le septième chapitre, analyser les traditions interprétatives de l'usage de la téléologie dans l'*Éthique* pour montrer la cohérence de notre interprétation. Maintenant, nous prenons comme établi le fait que Spinoza fait un usage positif de la téléologie pour penser les actions humaines dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, un usage qui s'accorde avec la critique de l'appendice de la 1^{ère} partie et, donc, avec la négation de tout usage de la téléologie dans la métaphysique et dans la physique. Nous prions les lecteurs de consentir à analyser les dédoublements de cette hypothèse interprétative et, ensuite, de vérifier ses fondements dans l'histoire des interprétations paradigmatiques que nous analyserons dans les derniers chapitres.

Lorsque, dans EIV-P36 et EIV-P37, Spinoza finit le parcours démonstratif qui déduit la genèse du bien suprême (*summum bonum*) qui est la finalité de l'appétit rationnel et le bien commun des tous les individus qui suivent la vertu (*omnibus qui virtutem sectantur*), il écrit deux célèbres scolies, dont le deuxième introduit les définitions du jusnaturalisme au fondement de la science politique qui avait été conçue dans le TTP.

Dans le deuxième scolie de EIV-P37, les définitions du jusnaturalisme ne sont pas introduites pour développer la science politique, comme c'était le cas dans le chapitre XVI du TTP

et comme ce sera le cas dans le chapitre II du *Traité Politique*. Sur ce point, nous suivons Pierre-François Moreau qui propose d'interpréter ce scolie dans sa particularité et de mettre en suspens la tradition, inaugurée par Alexandre Matheron, qui cherche à le lire comme un texte « homogène » (selon ses propres termes) aux textes politiques du TTP et du TP¹¹⁶. Le texte du deuxième scolie de EIV-P37 recèle un intérêt proprement éthique à ne pas confondre avec l'intérêt de concevoir les structures sociales et les systèmes de pouvoir dans la science politique du TTP et du TP. Nous allons nous concentrer sur un point précis en considérant l'importance éthique du texte, à savoir le point qui touche au problème de la délibération.

En effet, Spinoza écrit que c'est par son droit de nature (*jure naturae*) que chaque individu juge (*unusquisque judicat*) ce qui est bon ou mauvais pour lui et, en plus, c'est par la même puissance du *conatus*, telle que distribué dans son *ingenium*, que chaque individu décide (*consulit*). Nous avons déjà analysé l'importance de ce mot technique *consilium* dans le TTP. Mais, par le droit de nature, de quoi chaque individu décide-t-il ? De tout ce qui lui est utile, de comment il se procure ce qui est utile (*sibi vindicat*), comment il conserve ce qu'il aime et comment il détruit ce qu'il hait.

Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et par conséquent chacun fait par le souverain droit de la Nature ce qui suit de la nécessité de sa propre Nature ; et ainsi chacun juge par le droit souverain de la Nature ce qui est bien et ce qui est mal, veille¹¹⁷ à son utilité selon sa propre complexion (*voir les prop 19 et 20*), se venge lui-même (*voir le corollaire 2 de la prop. 40 p. III*) et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine (*voir la prop.28 p. III*).

¹¹⁶ « Le synthème est présenté de façon homogène, 'mis à plat' en quelque sorte, et l'étude des deux traités s'insère au milieu de celle de l'*Éthique* IV. » MOREAU, Pierre-François (2003), « La place de la politique dans l'Éthique », In : *Fortitude et servitude : lectures de l'Éthique EIV de Spinoza*, Sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, Paris, Éditions Kimé, p. 123.

¹¹⁷ L'expression latine est beaucoup plus forte que ce que la traduction de Moreau laisse entrevoir : Spinoza dit que chaque individu décide (*consulit*) de ce que lui est utile ou pas selon sa propre complexion (*ingenium*). Sur ce point précis, la traduction de Moreau ne laisse pas le lecteur français comprendre le sens de la décision ou du choix qui est intrinsèque au verbe latin *consulere*, même si elle conserve le champ sémantique du langage politique latin dans le cas du pouvoir souverain. Chaque individu a un droit naturel souverain (*summo naturae jure*) d'être le consul de soi-même, c'est-à-dire de prendre les décisions souveraines sur les choses utiles ou nuisibles à sa propre vie et les individus font toujours usage de ce pouvoir naturel même dans la passion. C'est en raison de cela qu'ils se trompent et se mettent dans les conflits sociaux à la base de la genèse de l'État : ils font des choix qui apparaissent comme « bons » pour eux, mais qui peuvent devenir « mauvais » pour la société.

Si les hommes vivaient sous la conduite de la Raison, chacun (*en vertu du corollaire I de la prop.35*) disposerait de ce droit sans aucun dommage pour autrui. Mais puisqu'ils sont en proie à des affects (*en vertu du corollaire de la prop.4*) qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu humaine (*en vertu de la prop. 6*), ils sont souvent tirés en des sens opposés (*en vertu de la prop. 33*) et sont contraires les uns aux autres (*en vertu de la prop. 34*), alors qu'ils ont besoin d'une aide mutuelle (*en vertu du scolie de la prop. 35*).¹¹⁸

L'importance éthique de ce passage n'est pas négligeable. Dans le deuxième scolie de EIV-P37, la théorie du droit naturel intègre les principes de la *genèse des valeurs* et de la *relativité du bien et du mauvais*. En effet, chaque individu humain organise sa propre vie par décisions arbitraires sur ce qui est bon, mauvais, utile ou nuisible, mais le principe à l'origine de ces décisions est l'appétit le plus fort dans lequel s'exprime le droit naturel que chaque individu reçoit par l'action immanente de la substance dans son *conatus*. Ce que chacun fait de cette puissance qu'il reçoit de la substance est son affaire : si l'individu l'investit dans l'intensification de l'appétit rationnel et des affects actifs, il est déterminé à juger comme un bien ce qui augmente cet appétit, mais si un autre individu investit son droit naturel dans l'ambition ou dans l'avarice, par exemple, il est déterminé à juger le bien et le mal d'une autre façon.

Le fondement ontologique du principe de la relativité des jugements moraux se trouve ainsi dans le concept du *conatus* comme droit naturel et, ensuite, dans le concept de la société dont la puissance naturelle se constitue par l'association des puissances individuelles. La multitude ou multiplicité d'individus constituant la puissance sociale et soutenant l'État est la source permanente de la relativité du bien et du mal, car les différentes valeurs morales découlent nécessairement des différentes façons individuelles d'exprimer son droit naturel par l'appétit le plus fort fonctionnant comme la finalité de chaque individu.

¹¹⁸ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P37, S2, p. 389.

Les individus humains ne sont pas contraints à organiser leur propre existence en fonction de l'augmentation de l'appétit rationnel et de la fruition du bien suprême (*summum bonum*). Dans une structure sociale gouvernée par un État qui respecte les droits civils des citoyens, les individus qui persévèrent dans la raison et ceux qui persévèrent dans la passion ont tous les mêmes droits autorisés par les lois civiles.

Mais, bien entendu, cela signifie aussi que les délibérations éthiques peuvent être produites par les individus, c'est-à-dire que le bien suprême (*summum bonum*) peut s'obtenir par actions éthiques qui sont immanentes à l'existence même des individus et qui ne découlent pas des délibérations politiques de ceux qui occupent les magistratures de l'État et exercent le pouvoir souverain.

Il n'y a aucun roi de l'univers qui préétablit des finalités et les impose aux individus, mais il n'y a pas non plus de quelconque « mécanisme », aucune « législation de la nature » obligeant les individus passifs à laisser l'extériorité les dominer au point d'empêcher le droit naturel de modifier leur propre vie et de décider de rendre un autre appétit passif plus fort.

Un ancien avare, par exemple, peut avoir gagné tant d'argent qu'il se permettra de changer de constitution et de faire de l'ambition politique l'appétit le plus fort et la finalité de sa vie. Un ancien ambitieux peut devenir un ivrogne par suite d'une série de frustrations rabaisant l'intensité de son ambition, ce qui signifie de changer la finalité de l'existence et de la reproduire autrement en fonction des plaisirs qu'il obtient dans les moments d'ivresse. Et cette organisation de la vie apparaîtra comme bonne aux ivrognes : elle n'apparaîtra servile et misérable qu'aux êtres humains ayant une autre constitution affective, qu'elle soit commandée par l'avarice ou un autre désir passif plus fort, ou qu'elle soit commandée par l'appétit de la raison.

Et si cela vaut pour l'expérience des appétits passifs, cela vaut *a fortiori* pour les appétits actifs aussi. Car les êtres humains naissent passivement et vivent la plus grande partie du temps de leur enfance et leur jeunesse comme des causes inadéquates¹¹⁹, reproduisant leur propre existence selon un appétit passif plus fort, tel que l'ambition de l'approbation sociale ou l'avarice dans le ramassage de richesses, un désir qui les détermine à sélectionner certains moyens et certaines manières d'affecter et d'être affectés, favorisant cet appétit. Et, cependant, il n'y a rien qui oblige, telle une loi d'airain ou d'inertie, l'individu à reproduire une constitution passive pendant toute son existence.

Dans la conception du droit naturel, rien n'empêche non plus qu'un être humain singulier décide de changer sa propre constitution affective interne de manière à entamer un nouveau processus de reproduction de l'existence dont l'appétit rationnel est l'appétit le plus fort et la finalité de la vie. Mais comment prendre cette décision ? Une fois qu'elle est prise, comment la faire parvenir à son but ? Quel est le rôle de la délibération et de la téléologie dans la rationalité pratique de la 4^e partie de l'*Éthique* ?

Dans les deux chapitres finaux, nous allons analyser les interprétations paradigmatiques pour discerner l'état de la question dans l'histoire des commentaires du XX^{ème} au XXI^{ème} siècle. Dans les chapitres qui suivent, nous allons présenter notre hypothèse interprétative.

¹¹⁹ « Car tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et règles de la raison : bien au contraire, tous naissent ignorants de tout. Avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir la pratique habituelle de la vertu, une grande part de leur vie est déjà passée, même s'ils ont été bien éduqués ». SPINOZA, TTP, XVI, §3, p. 507 (33-38).

CHAPITRE II

LE « MODÈLE » ET LA CONSTITUTION DU *CONATUS*

L'histoire de l'œuvre de Spinoza nous enseigne que la question de la délibération a été formulée depuis le TIE avec une conceptualisation téléologique du processus de développement du « modèle » d'un être humain libre et capable d'acquérir la jouissance du bien suprême. Dans le *Court Traité*, il est vrai, le vocabulaire de la téléologie se maintient tandis que celui de la délibération disparaît, mais, par la suite, le vocabulaire de la délibération réapparaît dans le TTP, dans l'*Éthique* et dans le *Traité Politique*.

Pour montrer la fonction conceptuelle de la délibération dans la logique du système de Spinoza, il convient de suivre un processus similaire à celui de la validation de la téléologie que nous pouvons constater dans l'histoire des commentaires de la tradition du *finalisme relatif*. À partir du constat du vocabulaire téléologique dans l'histoire de l'œuvre et, surtout, de son usage positif à la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, les interprètes du *finalisme relatif* ont dépassé la simple explication du sens des textes pour démontrer les rapports conceptuels dans la logique du système¹²⁰.

Il est hors de doute que l'ontologie de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* n'autorise pas à représenter l'action de la substance ou des modes infinis comme un processus délibératif de décision entre affections contraires.

Par puissance de Dieu, la foule entend sa libre volonté et son droit sur tout ce qui est, et que pour cette raison l'on a coutume de considérer comme contingent. Car Dieu, disent-ils, a le pouvoir de tout détruire et de réduire à néant. Plus encore : très souvent ils la comparent la puissance de Dieu

¹²⁰ Cf, *infra*, notre chapitre VII sur l'histoire de la validation d'un finalisme relatif dans l'histoire des interprétations de la philosophie pratique de Spinoza.

à puissance des Rois. (...) Nous avons montré ensuite, dans la proposition 34 de la partie I, que la puissance de Dieu n'est rien en dehors de son essence agissante (*Dei actuosam essentiam*); et il nous est ainsi tout aussi impossible de concevoir que Dieu n'agisse pas que de concevoir que Dieu ne soit pas. Plus encore, s'il était loisible de poursuivre là-dessous, je pourrais montrer ici que cette puissance que la foule attribue à Dieu par fiction non seulement est humaine, (ce qui montre que la foule conçoit Dieu comme un homme ou sur le modèle d'un homme), mais même qu'elle implique de l'impuissance¹²¹.

Cette représentation théologique des volitions de Dieu est un mélange entre l'image de la délibération politique d'un roi dans la monarchie et l'image d'un dieu-père qui aurait une faculté de volonté distincte de la faculté de connaître. Elle peut sembler flatteuse dans les cercles monarchiques d'idolâtrie des princes, mais elle n'est qu'une superstition vulgaire qui projette en Dieu l'image d'un homme dont le décisionnisme autoritaire ne cache que sa propre impuissance.

La critique ne résulte pas en une simple négation de toute forme de délibération, mais dans la connaissance adéquate des différents processus délibératifs. Car la délibération politique des tyrans qui, malgré le pouvoir de leur poste à la tête de l'État, ont un *conatus* impuissant, n'est pas le seul et ni le meilleur type de processus délibératif produit par le *conatus* humain. Dans le *Traité Politique*, par exemple, Spinoza distingue le type de délibération politique qui n'est que le décisionnisme autoritaire propre d'un *conatus* inconstant¹²² des autres types de délibération politique qui sont le ressort de la liberté et du bien commun.¹²³ Dans l'*Éthique*, cependant, les processus délibératifs sont analysés du point de vue de la constitution interne du *conatus* humain

¹²¹ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EII, P3, S, p. 165.

¹²² À l'ouverture du chapitre VII du *Traité Politique*, Spinoza affirme que le *conatus* des princes est souvent inconstant et soumis aux passions. En raison de cela, les processus de décision politique dans les monarchies sont partagés entre le roi et certains nobles. Mais les décisions des nobles sont présentées au peuple comme si elles étaient des décisions sorties de la volonté du roi. « Reges enim non dii, sed homines sunt, qui Syrenum capiuntur saepe cantu. Si igitur omnia ab inconstanti unius voluntate penderent, nihil fixum esset. Atque adeo imperium monarchicum, ut stabile sit, instituendum est, ut omnia quidem ex solo regis decreto fiant, hoc est, ut omne ius sit regis explicata voluntas; at non ut omnis regis voluntas ius sit, de quo vide 5. et 6. praeced. cap. » SPINOZA, Baruch (2005), *Traité Politique*, Traduit du latin par Charles Ramond. Texte latin établi par Omero Proietti. PUF, Paris. TP, VII, §1, p. 161. Comme l'avait déjà dit Spinoza, dans TP, VI, §5, les nobles aussi prennent des décisions et c'est pour ça que la monarchie n'est qu'une forme d'aristocratie dégradée (*Imperium Monarchicum ... sit reverâ in praxi Aristocraticum, non quidem manifestum, sed latens, & propterea pessimum*) (p. 143).

¹²³ SPINOZA, Baruch (2005), TP, IX, §14, p. 253.

et de la logique des passions : la finalité de la recherche est très différente, car il s'agit non pas de critiquer les processus de délibération politique incapables de produire une sécurité et une liberté immanentes à la puissance sociale dans un État bien gouverné, mais de critiquer les processus de délibération éthique incapables de faire jouir librement l'être humain de la béatitude et du bien suprême. Dans le *Traité Politique*, il s'agit de distinguer entre gouverner et bien gouverner (*optime gubernare*)¹²⁴, tandis que dans l'*Éthique* il s'agit de distinguer entre un simple vivre-agir et un bien-vivre et bien-agir qui est aussi être heureux (*bene vivere, bene agere, beatum esse*)¹²⁵.

La clé pour penser les processus de délibération dans l'*Éthique* est la question de l'insertion du « modèle » dans la structure logique de la 4^{ème} partie, car depuis la première formulation du TIE, le « modèle » est conçu comme un outil téléologique pour la constitution d'une délibération éthique (*serio deliberare*) capable de faire arriver effectivement l'être humain à la libre jouissance du bien suprême (*summum bonum*).

2.1) Formulation de notre hypothèse interprétative

Partons des éléments communs aux lectures antifinalistes et finalistes de la liberté humaine dans l'*Éthique*¹²⁶. Toutes reconnaissent en la liberté une libre-nécessité ; autrement dit, toutes reconnaissent que l'action humaine individuelle s'ordonne suivant des lois nécessaires. Selon la formule de Spinoza, l'être humain n'est pas un *imperium in imperio* : il ne jouit pas d'un droit

¹²⁴ « Cùm autem optima vivendi ratio ad sese, quantum fieri potest, conservandum ea sit, quae ex praescripto rationis instituitur, sequitur ergo id omne optimum esse, quod homo, vel Civitas agit, quatenus maximè sui juris est. (...) & consequenter aliud est jure imperare, & Reipublicae curam habere, aliud optimè imperare, & Rempublicam optimè gubernare. » SPINOZA, Baruch (2005), TP, V, §1, p. 134.

¹²⁵ SPINOZA, Baruch (2020), EIV-P21, p. 370.

¹²⁶ Dans les deux dernier chapitres de cette thèse, nous analysons dans le détail quelques interprétations qui sont représentatives de ces deux traditions.

d'exception qui lui permettrait de suspendre les lois nécessaires régissant les modes finis. Lorsque l'être humain devient rationnel et libre, il s'autodétermine comme *cause adéquate* en produisant tout de même ses propres actions et affections selon les lois nécessaires de la nature humaine. Et, cependant, la critique au XX^{ème} siècle se répartit entre deux principales tendances interprétatives.

Les antifinalistes estiment que l'individu s'autodétermine sans recourir à la téléologie. Ils établissent également une distinction entre mécanistes ou spontanéistes. Quant à eux, les tenants du finalisme relatif soutiennent que l'individu s'autodétermine de manière téléologique. Parmi eux, nous distinguons deux camps : le premier regroupe ceux qui limitent cette auto-organisation téléologique à la causalité inadéquate de l'imagination, à la façon d'Edwin Curley et Alexandre Matheron. Le second compte ceux qui pensent l'auto-organisation téléologique de la causalité adéquate par la raison et par l'intuition, à la façon de Don Garrett et Pierre Macherey.

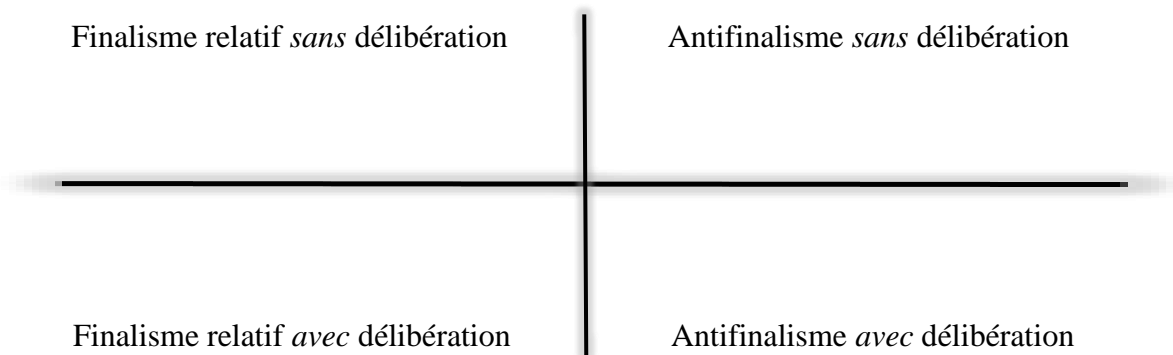
La majorité des interprètes de ces deux tendances n'introduisent pas le concept de délibération dans l'explication du processus d'auto-détermination de l'être humain. Tout se passe comme si le problème de la délibération éthique chez Spinoza pouvait être résolu par une simple négation externe, à la façon de la négation de la « liberté de la volonté » ou de la « négation du libre-arbitre ». Cette situation commence à évoluer au début du XXI^{ème} siècle, lorsque les hypothèses interprétatives de Jon Miller et Matthew Kisner intègrent la question de la délibération à la tradition antifinaliste.¹²⁷

Notre hypothèse converge avec les tentatives de Jon Miller et de Matthew Kisner de prouver l'importance du concept de délibération dans l'*Éthique* de Spinoza, mais elle le fait à partir de la

¹²⁷ Pour illustrer le modèle délibératif de Spinoza selon les similitudes avec d'autres modèles dans l'histoire de la philosophie, Jon Miller le montre proche du stoïcisme. Kisner, cependant, le rapproche du kantisme : comme dans la *Critique de la Raison Pratique*, le sujet transcendantal s'autodétermine par une causalité qui se fait selon la « loi morale », mais sans aucune finalité, c'est-à-dire, en restant sur le niveau de l'entendement et en excluant la téléologie des idées cosmologiques et théologiques de la raison pure. Cf, *infra*, les chapitres sur l'histoire des commentaires.

tradition du finalisme relatif. De cette façon, nous croyons ouvrir une nouvelle voie d'interprétation ou un nouveau chemin¹²⁸.

En effet, l'histoire des interprétations du processus de l'auto-détermination dans l'*Éthique* de Spinoza s'organise en quatre possibilités majeures d'explication du processus de constitution immanente de la liberté d'un être humain :



Ces quatre interprétations sont possibles et valables. Or, si trois de ces possibilités ont été analysées et défendues par les écoles interprétatives les plus significatives du XX^{ème} siècle, seule l'hypothèse d'une explication finaliste avec délibération reste inexplorée.

L'histoire montre aussi que les interprètes peuvent construire des interprétations divergentes en partageant les mêmes hypothèses de fond : c'est ainsi que Gilles Deleuze, Martial Gueroult et Jonathan Bennett, par exemple, partagent tous une explication de la liberté individuelle dans un cadre antifinaliste sans délibération, même si leurs explications sont considérablement écartées les unes des autres. De leur côté, Jon Miller et Matthew Kisner partagent une explication

¹²⁸ J'entends ici par « chemin » ce que Paolo Cristofolini concevait dans son étude de l'*Éthique*, à savoir, le chemin qu'on trouve pour nous sans aucune prétention dogmatique ou absolutiste, en reconnaissant toute la richesse des diverses façons de lire Spinoza. Un « chemin » interprétatif n'est jamais le seul, il se fait à partir d'autres chemins, à côté d'autres, il se fait en carrefour avec d'autres. Ce n'est pas que *tous* les chemins conduisent à Rome, mais plutôt qu'il y a plusieurs différents chemins pour aller vers le bien suprême. CRISTOFOLINI, Paolo (1996), *Spinoza : chemins dans l'Éthique*, Paris, PUF.

de la liberté individuelle dans un cadre antifinaliste avec délibération, mais leurs concepts de « loi nécessaire » sont très différents.

En prouvant que le problème de la délibération est constitutif de l'histoire de l'œuvre de Spinoza et qu'il se pose dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* à partir des concepts téléologiques, nous espérons ouvrir une voie qui n'a pas encore été explorée et qui saura porter des fruits. Justifions notre choix interprétatif et montrons les raisons qui nous engagent à le défendre. Le noyau de l'investigation est la question du « modèle » de l'individu libre de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Est-ce que ce « modèle » représente l'individu libre en tant qu'être humain capable d'autodétermination et organisant son propre comportement selon une téléologie d'arrangement de moyens en fonction d'une finalité ? Ou encore, est-ce que ce « modèle » représente l'individu libre en tant qu'être humain capable d'autodétermination et organisant son comportement par une activité délibérative qui choisit entre affections contraires ?

Nous délaierons les interprétations qui ignorent les notions communes et qui conçoivent le modèle exposé dans la préface de la 4^{ème} partie comme une sorte d'idée générale ou d'abstraction. Dans un article récent, Steven Nadler indique comment ce type d'interprétation plus ou moins arbitraire de la question du modèle a été prédominante dans les débats superficiels sur l'éthique de Spinoza¹²⁹. Nous pouvons ajouter un exemple très récent pour indiquer comment cette voie d'explication facile, quoique sans aucun support dans le texte original de Spinoza, reçoit toujours de nouvelles adhésions.

In fact, Spinoza thinks we construct models of human nature just like we construct other universals. We notice similarities among particulars, mentally abstract away these similarities to form a "general idea" and then compare this general idea back to other particulars¹³⁰.

¹²⁹ NADLER, Steven. (2015), « On Spinoza's 'free man' », *Journal of the American Philosophical Association*, 1(1), p. 103-120.

¹³⁰ NEWLANDS, Samuel (2018), *Reconceiving Spinoza*, Oxford University Press, p. 178.

Newlands veut notamment « reconcevoir » Spinoza, mais sans se donner le travail de montrer quelles propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* forment la structure logique du « modèle ». Tout se passe comme si le modèle est une sorte d'abstraction vague flottant dans l'imagination plus ou moins créative de ces interprètes au lieu d'être un système logique contenu dans le texte même de l'*Éthique* de Spinoza.

Examinons l'interprétation de Matthew Kisner : il conçoit le « modèle » comme une idée adéquate de la raison, c'est-à-dire, comme un système de notions communes et, aussi, comme l'objet du désir rationnel¹³¹. Selon Kisner, le modèle de la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* représente l'objet du désir rationnel. Cet objet est l'être humain le plus actif et le plus parfait que l'on puisse concevoir.

In response to the former question, Chapter 5 showed that the model represents the object of rational desire, which is the most active and perfect human being possible, rather than a perfectly active being. Where in the text, then, is such a model to be found? On my reading, the task of describing the model is not relegated to any particular section of the text, though we have little reason to expect that it would be, since models are never mentioned outside of 4pref¹³².

Kisner soutient que le « modèle » n'est assignable à aucune section particulière de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Ce diagnostic justifie l'entreprise de reconstruire le modèle en incluant les procédures de la délibération éthique. La compréhension de cette décision interprétative est

¹³¹ « Furthermore, the model of human nature must be not only the object of desire, but also of rational desire. In other words, we must desire the model of human nature when we strive from adequate ideas. After all, Spinoza's ethics asks us to accept this model and his ethics is based on reason. » KISNER, Matthew (2011). *Idem*, p. 98.

¹³² KISNER, Matthew (2011). *Spinoza on human freedom -reason, autonomy and the good life*, Cambridge University Press, p. 172.

importante pour nous, puisqu'elle justifie le projet d'une reconstruction de la théorie de la délibération chez Spinoza¹³³.

Or, la perspective de l'analyse change si, en sondant le texte de Spinoza, l'on parvient à extraire les propriétés de l'individu libre d'une section de la 4^{ème} partie et, de plus, si ce modèle inclut l'activité délibérative comme une propriété nécessaire. En effet, si l'on trouve dans le texte même de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* un modèle d'individu libre qui pratique la délibération, alors il faut d'abord analyser sa cohérence propre avant de suggérer une reconstruction comme l'a fait Kisner.

En effet, l'interprétation du « modèle » proposé par Kisner s'oppose à une autre tradition qui s'est constituée tout au long du XX^{ème} siècle, celle de la recherche sur les fondements logiques du « modèle » dans le corps déductif de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Au lieu de juger que le « modèle » soit une image qui apparaît seulement dans la préface, ces interprètes cherchent à déterminer si cette image n'est que l'écorce d'un discours logique démontrable par une logique géométrique.

Le « modèle » dont nous parlons pourrait-il se cacher dans l'enchaînement logique même des propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* ? Ces propositions esquissent-elles un rapport *téléologique* entre une finalité éthique et ses moyens ? Voici ce qu'en pensait Edwin Curley :

Though there is no explicit talk of models, the whole of part IV of *Ethics* is the construction of the idea of a model human being. (...) The feelings and behavior the *Ethics* recommends as good are necessary means to a necessary end¹³⁴.

¹³³ « While Spinoza does not offer any explicit account of practical deliberation, we ought to be able to derive the outlines of such an account from his psychology, since it aims to provide the resources for explaining the entire range of psychological phenomena, though taking up this task involves a fair bit of speculative reconstruction. » KISNER, Matthew (2011). *Spinoza on human freedom -reason, autonomy and the good life*, Cambridge University Press, p. 180.

¹³⁴ CURLEY, Edwin (1988). *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, New York, Princeton University Press, p. 123 et p. 124.

Le « modèle » est une image contenue dans la préface, mais il est aussi un système logique contenu dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. D'un côté, le « modèle » est une image qui sert à une réorganisation téléologique de l'imagination. D'un autre côté, le « modèle » est une structure logique qui sert à une réorganisation pratique de la raison. Le développement du « modèle » produit une alliance entre imagination et raison en fonction de la recherche d'une seule et même finalité, à savoir, l'accès au bien suprême (*summum bonum*). Le symbole de cette alliance est la figuration logique du « modèle ».

Dans son article sur la prudence, Alexandre Matheron propose aussi une lecture de la structure de la 4^{ème} partie d'après une organisation téléologique propre à la rationalité pratique, en distinguant trois temps logiques dans la structure déductive¹³⁵.

Dans un premier temps (propositions 19 à 37), il isole ceux d'entre nos désirs qui s'expliquent par notre seule nature, de façon à pouvoir déduire ensuite ce qui découle de ces désirs-là et d'eux seuls. (...) Dans un second temps (propositions 38-58), Spinoza établit alors *quels sont les moyens* de réaliser ces deux exigences et *quels sont les obstacles* qui s'y opposent, c'est-à-dire, *ce qui est bon et ce qui est mauvais* dans le sens défini plus haut. (...) Enfin, dans un troisième temps (proposition 59-73), Spinoza conclut en établissant *ce qui se passerait* si les exigences de la raison ainsi définies étaient toujours satisfaites ; c'est-à-dire, ce que serait le comportement d'un homme entièrement dominé par le désir de comprendre et de faire comprendre, et qui, en conséquence, choisirait toujours ce qui est bon et éviterait ce qui est mauvais – ce que Spinoza appelle un *homme libre*¹³⁶.

Le désir de comprendre est posé comme la finalité éthique et, ensuite, cette position guide l'investigation des moyens. L'*éthos* de l'individu libre de la 4^{ème} partie est comparable à l'*éthos* de l'individu prudent chez Aristote ou Saint Thomas, car la raison pratique lui fait distinguer la finalité

¹³⁵ Les trois temps que Matheron distingue peuvent se comprendre à partir de ce que l'école structuraliste en France de Martial Gueroult à Victor Goldschmidt entendait par le « temps logique » d'un système philosophique, par opposition à un temps psychologique ou historique. GOLDSCHMIDT, VICTOR (1970). « Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques », In : *Questions Platoniciennes*, Paris : Vrin, p. 13–21.

¹³⁶ MATHERON, Alexandre (1995), « Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, p. 635-650, p. 643 et 644.

et les moyens qui permettront de réaliser cette finalité dans l'action pratique. Mais, au moment d'expliquer le troisième temps de son interprétation de logique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, Matheron supprime le problème de la délibération comme moteur des actions pratiques chez Spinoza. Bien que Matheron soutienne que l'individu libre, dominé par le désir de comprendre, choisisse toujours ce qui est bon, son hypothèse sur la prudence, lorsqu'il analyse EIV-P65 et EIV-P66, n'explique pas la fonction de la délibération dans la production des actions.

Mais la division que fait Matheron des temps logiques de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* est-elle proportionnelle à ce que Spinoza lui-même avait conçu comme l'exposition logique du « modèle » de l'individu libre ? Nous observons que l'on trouve différentes interprétations sur la localisation exacte du « modèle » dans le texte de l'*Éthique*.

André Tosel¹³⁷, par exemple, jugeait que le « modèle » était constitué comme un instrument poïétique ayant un rapport avec l'essence singulière de l'individu telle que démontrée dans les propositions de la 2^{ème} partie de l'*Éthique*¹³⁸. Comme l'a remarqué André Tosel, l'usage du « modèle¹³⁹ » peut se comprendre par une analogie avec les techniques poïétiques de la tradition aristotélicienne. Le statut logique du modèle y serait mis en rapport avec le développement

¹³⁷ « Spinoza donne un contenu à ce modèle : générosité, force d'âme, contentement par-delà la peur de la mort, bonne foi. Mais un problème décisif se pose en ce point : c'est celui du statut logique de la notion de modèle en son rapport à celle d'essence ou forme de l'homme ou de la nature humaine. Nous avons avancé la formule de schème pour distinguer l'idée de modèle de celle de concept, pour signifier l'adhérence irréductible du modèle à la sphère de l'imaginaire, mais cette fois d'un bon imaginaire pratique. Ce schème ne peut être, en effet, confondu avec ce que Spinoza nomme notion universelle et qu'il critique en l'opposant aux notions communes. La question est de savoir quel est alors le lien entre le modèle de vie vraie et la notion commune d'homme d'une part, et d'autre part, entre ce modèle et l'idée d'essence ou forme de la nature humaine. » TOSEL, André (2008), *op. cit.*, p. 226.

¹³⁸ « Ce modèle, en effet, entend exprimer dans l'immanence à la fois le plus caractéristique et le meilleur de la nature humaine, ses propriétés les plus propres. (...) Le modèle que forme le philosophe, l'individu Spinoza en l'occurrence, lui-même essence singulière, semble néanmoins présuppose la thèse d'une essence ou propriété universelle d'esprit et de corps, celle-là même qu'expose *Éthique II*. L'essence de l'esprit humain et celle du corps humain sont et existent ainsi dans tous les individus singuliers : si ces individus ne possédaient pas l'essence universelle de l'esprit et du corps, ils ne seraient pas. » TOSEL, André (2008), *Poïétique de l'accomplissement humain*. In : *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, Paris, L'Harmattan, p. 227.

¹³⁹ « Quel rapport alors entretient le modèle avec l'essence ou la forme humaine ? Que signifie le génitif, modèle *de* la nature humaine ? C'est en ce lieu que se lève la vraie difficulté, et elle est logique. » TOSEL, André (2008), *Poïétique de l'accomplissement humain*. In : *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, Paris, L'Harmattan, p. 227.

progressif des notions communes à partir de l'essence singulière de chaque individu déployant sa propre existence comme une œuvre poïétique d'expression de la vertu et de la béatitude.

Pierre Macherey pense aussi que le « modèle » est un outil poïétique¹⁴⁰ pour le développement de la rationalité pratique avec les notions communes, mais il restreint la structure logique du « modèle » aux propositions de la 4^{ème} et de la 5^{ème} parties de l'*Éthique*. Le « modèle » conçu comme la finalité posée par le désir rationnel ne s'achève effectivement que dans la 5^{ème} partie, lorsque Spinoza développe la connaissance intuitive des affects comme *moyens* immanents d'augmentation effective de la puissance du désir rationnel.

L'exposé du *De servitude* s'achèvera précisément, dans l'ensemble des propositions 67 à 73, sur une telle évocation, qui permettra de représenter concrètement les bénéfices procurés par le processus de libération lorsqu'il sera parvenu jusqu'à son terme, la question demeurant ouverte de savoir quels moyens sont requis pour qu'il arrive effectivement, ce qui sera objet de la cinquième et dernière partie de l'*Éthique*¹⁴¹.

Macherey conçoit un finalisme des processus tendanciel chez Spinoza. La position du « modèle » comme finalité dans la 4^{ème} partie est le support d'un développement tendanciel du désir rationnel vers l'intuition du bien suprême et la jouissance de l'amour intellectuel.

Don Garrett aussi conçoit le « modèle » comme une finalité dont les moyens effectifs de réalisation ne sont posés que dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Cependant, Don Garrett soutient une interprétation très différente sur les propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* constituant le « modèle » de perfection humaine.

¹⁴⁰« Cette production artificielle relevé de l'ordre théorisé par Aristote sous le concept de *poiésis* et c'est précisément à Aristote, et à la réflexion que celui-ci a consacré aux problèmes spécifiques posés par l'action exercée par l'homme sur la nature en vue de la transformer conformément à ses besoins, que Spinoza, sans toutefois signaler explicitement cette référence, reprend l'exemple sur lequel il construit son analyse des notions de perfection et imperfection » MACHEREY, Pierre (2005), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la quatrième partie : la condition humaine* Paris, PUF, p. 15.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 22 et p. 23.

The specific character of the model is spelled out in Spinoza's subsequent definitions of "virtue" (defined at 4d8) of the "guidance of reason" (introduced at 4p18s), and, specially, of the "free man" (introduced at 4p66s); these more specific notions supplant the place holder concept of "perfection"¹⁴².

Quoique toutes ces interprétations partagent un tronc commun – à savoir, la thèse selon laquelle le « modèle » mentionné dans la préface se trouve dans la structure logique des propositions de l'*Éthique* –, elles divergent toutes au moment d'indiquer dans quel intervalle de propositions se trouve le « modèle » en question. Y aurait-il toutefois une interprétation qui offre une connaissance plus précise que les autres de l'intervalle de propositions contenant le « modèle », ce que Kisner appelait la « section particulière » du texte de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* ? Comme l'a remarqué Steven Nadler, Spinoza lui-même offre, dans le scolie de EIV-P66, l'indication des propositions constituant la structure logique du « modèle » de l'être humain libre.

The phrase 'free man' does not appear in the *Ethics* until IVp66s. And the way the phrase is first introduced makes it evident that, contrary to what some scholars have asserted, the free man is identical to the person who lives according to the dictates of reason. That is, while the term 'free man' is first found only in IVp66s, the concept of the free man has already been at work throughout Part Four in the propositions devoted to the person living under the guidance of reason. This is especially clear if we consider precisely what Spinoza says in IVp66s. The subject here is still the person guided by reason. But then Spinoza immediately notes that 'I call the former a slave (*servum*), but the latter a free man (*liberum*)'. So, the free man is identical with the person who in his life is led by reason—that is, the individual who has been the subject of the previous forty-seven propositions¹⁴³.

Il est facile de montrer que les propositions entre EIV-P19 et EIV-P66 portent sur le développement du désir actif immanent à la raison et non sur les désirs passifs qui avaient déjà été

¹⁴² GARRETT, Don (2018), *op. cit.*, p. 478.

¹⁴³ NADLER, Steven (2015), « On Spinoza's 'free man' », In: *Journal of the American Philosophical Association*, 1(1), 103-120.

traités dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*. Bref, ces propositions ne traitent plus des propriétés du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate, mais des propriétés qui suivent du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate. Ce qu'on doit imiter du modèle présenté entre EIV-P19 et EIV-P66, ce sont les activités productives du *conatus* agissant comme cause adéquate de ses affections : or, entre ces activités productives, Spinoza avait envisagé une délibération sur les biens et les maux qui tient compte non seulement de notre existence présente¹⁴⁴, mais aussi de son déroulement temporel futur¹⁴⁵.

L'interprétation de Nadler s'inscrit dans l'histoire de la tradition du finalisme relatif¹⁴⁶, mais elle n'arrive pas jusqu'au point où elle soutiendrait que l'organisation téléologique du comportement implique une activité délibérative dont les propriétés communes ont été conçues dans le « modèle » de l'être humain libre de la 4^{ème} partie. Cependant, l'hypothèse de Nadler sur la structure logique du modèle dans 4^{ème} partie est la plus solide, ne serait-ce que du point de vue des preuves textuelles. Elle nous sert de tremplin pour formuler la nôtre : le « modèle » de l'individu libre entre les propositions EIV-P19 et EIV-P66 inclut la déduction des propriétés communes des processus de délibération éthique entre EIV-P59 et EIV-P66.

Cet intervalle de propositions constitue la preuve la plus solide de l'existence d'un processus délibératif chez Spinoza. Les propositions démontrent qu'un individu ayant posé son

¹⁴⁴ EIV-P65.

¹⁴⁵ EIV-P66.

¹⁴⁶ « On occasion, attributing purposiveness to non-human things appears to be something he wants to avoid, at least to judge from what he says in the appendix to Part One. (...). On the other hand, he may indeed be perfectly willing to attribute to all things, human and otherwise, goal-oriented action, as long as this is properly understood in Spinozic terms – i.e., without implying either freedom of choice or conscious endeavor – and as long as it does not mean that God or Nature itself acts for the sake of ends. Thus, all individuals have a basic kind of teleological behavior, in so far as they strive to do what best preserves their being. This need not involve beliefs and intentions, but only an individual's naturally tending to do certain things under its own power and left to its own resources. When conscious awareness is added to the mix, as it is in the case of human beings, then this basic teleological setup becomes something different: intentional behavior that involves setting goals for oneself and then striving to achieve them. » NADLER, Steven (2006), *Spinoza's Ethics: an introduction*. New York, Cambridge University Press, third edition (2009), p. 199.

appétit rationnel comme finalité de son *conatus* (EIV-P19 à EIV-P37) et ayant déjà pris connaissance des propriétés communes des passions, afin de savoir distinguer entre celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises (EIV-P38 à EIV-P58), peut désormais diriger le processus de transformation de ses appétits passifs en désirs actifs¹⁴⁷ par l'entremise de délibérations tenant compte d'une multiplicité d'affections contraires ayant des intensités différentes¹⁴⁸.

Mais à quoi cette figuration *logique* du « modèle » correspond-elle dans le *conatus* ? Nous dirions que l'organisation *téléologique* du « modèle » est proportionnelle à l'organisation des constituants d'un *conatus* qui s'organise comme cause adéquate pour produire des actions qui augmentent la puissance de la raison et des affects actifs. Ainsi, d'une part, les propositions logiques qui correspondent à la « finalité » déduisent les propriétés communes de l'appétit rationnel et, d'autre part, les propositions qui correspondent aux « moyens » déduisent les propriétés communes des passions pour en sélectionner les propriétés qui conviennent à l'appétit rationnel. Si les délibérations se font selon la logique géométrique des processus de développement et d'enveloppement des propriétés communes des passions, alors il y a une isonomie logique entre raison théorique et raison pratique.

Nous soutenons qu'il est possible de concevoir une isonomie entre la logique de la rationalité pratique que chacun développe dans l'immanence de ses propres affections et la logique géométrique qui enchaîne les propositions de l'*Éthique*. Nous allons démontrer cette hypothèse en montrant comment penser le processus délibératif dans la logique du système, c'est-à-dire, comment l'activité délibérative est compatible avec l'ontologie de la nécessité de l'*Éthique*.

¹⁴⁷ EIV-P59.

¹⁴⁸ EIV-P66.

2.2) Le « modèle » et l'histoire de la constitution du *conatus*

Il y a un *avant* et un *après* l'assimilation du « modèle » et les précisions textuelles de Steven Nadler nous permettent de montrer dans la structure logique même de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* que le « modèle » se trouve entre deux autres intervalles de propositions.

EIV-P1 et EIV-P18 : servitude et délibération pour le pire

EIV-P19 et EIV-P66 : le « modèle » de l'individu libre

EIV-67 et EIV-P73 : la délibération éthique de l'individu dans la Cité.

Le « modèle » de l'individu libre correspond à l'organisation interne d'un *conatus* qui est cause adéquate de ses actions, puisque le désir rationnel est l'appétit le plus fort qui donne la finalité de ses actions et dirige l'enchaînement de ses affections en choisissant le bien le plus grand et le moindre mal.

La constitution interne du *conatus* comme cause inadéquate dans la servitude est conçue entre EIV-P1 et EIV-P18. Ces propositions expliquent comment les individus en servitude se déterminent à choisir les pires choses pour eux : la soumission du désir rationnel aux autres appétits le contraint et l'éteint,¹⁴⁹ ce qui détermine l'enchaînement ou la sélection des affections à se faire selon la direction donnée par la force d'un appétit adventice. Dans la servitude, l'individu est déterminé à délibérer fréquemment en choisissant le pire à son propre insu. Le « modèle » permet de changer cette situation tragique du *video meliora proboque, deteriora sequor*.

¹⁴⁹ « Cupiditas, quae ex verâ boni et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coërceri potest. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P15, p. 362.

En plus, l'assimilation du « modèle » de l'individu libre n'est pas le point final d'un parcours, la fin de l'histoire de développement du mode fini. La transition de la servitude à la liberté par la médiation du « modèle » n'est jamais garantie une fois pour toutes, elle est toujours mise à l'épreuve par la vie sociale et par le tumulte des passions. En effet, depuis le début de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, Spinoza démontre que le passage de la servitude à la liberté doit être conçu à partir des conditions ontologiques concrètes de l'existence du mode fini. Tout mode fini, l'être humain inclus, n'est rien d'autre qu'une puissance ontologique relative qui peut soit augmenter, soit diminuer son intensité expressive, sans jamais laisser d'être une puissance finie en relation avec une multitude d'autres puissances finies aussi relatives. La proposition EIV-P4 est assez claire sur ce point : nous subissons toujours certaines mutations (*mutationes*) advenues par l'impact des autres puissances finies, même lorsque nous sommes les causes adéquates de certaines mutations (*mutationes quarumque adaequata sit causa*).¹⁵⁰

En effet, lorsque Spinoza arrive aux propositions EIV-P36 et EIV-P37, il démontre que le bien suprême (*summum bonum*) que l'être humain peut acquérir en développant son désir rationnel est lui-même une propriété commune qui se trouve non seulement dans chaque être humain singulier, entendu comme une *partie*, mais aussi dans un *tout* infini et éternel, à savoir le *mode infini médiat*. Ces propositions donnent la connaissance adéquate de la finalité du « modèle », car elles donnent la cause génétique de l'appétit rationnel du *conatus* humain. À la différence des appétits adventices qui nous attachent aux biens de la fortune, l'appétit rationnel n'est pas un produit de la société, mais cela ne signifie pas que sa connaissance nous écarte de la vie sociale.

¹⁵⁰ Dans la *servitude* ou dans la *liberté*, le *conatus* de l'être humain est nécessairement une puissance relative qui ne devient jamais une puissance absolue ou infinie. Comme l'a remarqué Étienne Balibar, la condition ontologique de l'essence individuelle d'un mode fini est la transindividualité. BALIBAR, Etienne (1996), « Individualité et transindividualité chez Spinoza », In: *Architectures de la raison, Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996, p. 35-46.

Après la déduction des propositions qui donnent la finalité du « modèle », dans le deuxième scolie de EIV-P37, Spinoza écrit que c'est par son droit de nature (*jure naturae*) que chaque individu juge (*unusquisque judicat*) ce qui est bon ou mauvais pour lui et, en plus, c'est par la même puissance du *conatus*, telle que distribuée dans son *ingenium*, que chaque individu décide (*consulit*) de chercher ce qu'il aime et détruire ce qu'il hait¹⁵¹. L'important ici est de garder à l'esprit le sens de ce mot technique *consilium* qui apparaissait déjà dans le TTP et qui réapparaît dans certains endroits assez significatifs de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, comme nous le verrons sous peu.

Le significat éthique majeur de ce deuxième scolie de EIV-P37 se trouve à constater que le concept de *conatus* ou droit naturel individuel intègre les principes de la *genèse des valeurs* et de la *relativité du bien et du mauvais*. Comme l'avait remarqué Moreau, du point de vue de l'histoire de l'éthique, ce scolie marque une différence radicale par rapport à la conception de Hobbes qui faisait apparaître l'éthique comme absorbée par le politique, tandis que Spinoza libère la sphère éthique du contrôle politique.

Chez Hobbes, le juste et l'injuste ainsi que le bien et le mal ne trouvent leur fondement que dans l'État, autrement dit, dans les deux cas à travers une norme externe. Chez Spinoza, les deux dimensions sont différentes ; certes, le juste et l'injuste, le bien et le mal sont des notions relatives. C'est l'état qui met fin à cette relativité en ce qui concerne le juste et l'injuste, comme Spinoza le fait valoir dans le deuxième scolie de la proposition 37, mais cela n'est pas vrai en ce qui concerne le bien et le mal. Il n'y a pas de bien et de mal de façon absolue, mais il y a du bien et du mal antérieurement à l'État, en vertu de ce qui est bon ou mauvais pour nous et pour les choses semblables à nous. La connaissance de la nature humaine nous permet donc de savoir ce qui est bon ou mauvais pour les hommes¹⁵².

¹⁵¹ Dans le chapitre XVII du TTP, Spinoza démontre qu'aucun État, même le plus tyrannique, ne réussit à contrôler le droit naturel de chaque individu de décider par son propre désir ce qu'il va aimer ou haïr dans sa vie.

¹⁵² MOREAU, Pierre-François (2003), « La place de la politique dans l'Éthique », In : *Fortitude et servitude : lectures de l'Éthique EIV de Spinoza*, Sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, Paris, Éditions Kimé, p. 143.

Chaque individu, par droit naturel, décide pour lui-même, selon la constitution interne de son *conatus* et les appétits les plus forts qui la commandent, ce qui lui semble être bon ou mauvais. Voilà ce qui est montré par le *principe de la genèse des valeurs*. Cela vaut lorsqu'il est cause adéquate et aussi lorsqu'il est cause inadéquate.

L'interprétation de Jon Miller sur l'axiologie de Spinoza est restreinte au principe de la *relativité des valeurs*. La question principale est la suivante : si toutes les valeurs morales sont relatives, comment distinguer entre les jugements moraux de l'imagination et les jugements moraux de la raison ? Bien que logiquement valable, la solution de Miller se fait dans le cadre d'une analyse stricte des jugements et n'inclut pas l'analyse de la constitution affective du sujet rationnel¹⁵³. Comme l'ont remarqué d'autres critiques¹⁵⁴, il faut intégrer aussi les concepts de désir et de puissance dans la solution.

Andrew Youpa a observé les problèmes laissés par l'hypothèse de Jon Miller¹⁵⁵ et il a proposé de distinguer deux théories de la valeur chez Spinoza. L'une est la théorie de la satisfaction du désir (*desire satisfaction theory*) qui se trouve dans la 3^{ème} partie et s'applique aux ignorants. L'autre est la théorie du perfectionnement de l'essence (*development of a person's essence*)¹⁵⁶, qui est valable pour les sages. Cependant, il nous semble que la supposition de deux théories morales produit une difficulté supplémentaire : si la morale des ignorants et la morale des sages est fondée

¹⁵³ « In particular, the agent's subjective states are irrelevant to the value of rational and intuitive knowledge.» MILLER, Jon (2005), « Spinoza's axiology », In: Garber, D., & Rutherford, D. (Eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume II. Oxford, OUP, p. 149-172, p. 170.

¹⁵⁴ YOUNG, Andrew (2010), «Spinoza's theory of value» In: *British Journal for the History of Philosophy*, April 2010, Vol. 18 Issue 2, pp. 209-229. Et aussi : ZUOLO, Federico (2016), « Nature and morals : solving the riddle of Spinoza's metaethics », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 141(1), p. 23-40.

¹⁵⁵ « Miller's interpretation thus coincides with what I am calling Val2. On both accounts, the preservation and perfection of human nature is the foundation of value. Miller, however, regards this theory of value as a species of relativism. I believe it is potentially misleading, if not inaccurate, to suggest that Val2 is relativistic in any non-trivial sense. » YOUNG, Andrew (2010), «Spinoza's theory of value» In: *British Journal for the History of Philosophy*, April 2010, Vol. 18 Issue 2, p. 209-229, p. 222.

¹⁵⁶ YOUNG, Andrew (2010), «Spinoza's theory of value» In: *British Journal for the History of Philosophy*, April 2010, Vol. 18 Issue 2, pp. 209-229, p. 210.

sur principes différents, comment expliquer le passage de l'ignorance à la sagesse éthique sans supposer de « sauts » et « écarts » conceptuels ?

Il nous semble possible d'éviter cette difficulté en reconnaissant que le principe de la *genèse des valeurs* est un seul et même principe pour les ignorants, pour les sages et, en général, pour toute forme de constitution interne du *conatus*. Comment le même principe peut-il permettre de connaître la différence entre les ignorants et les sages, c'est-à-dire l'organisation du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate et l'organisation du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate ?

Voici notre réponse : le désir le plus puissant ou dominant dans la constitution de chaque *conatus* est celui qui explique la genèse des valeurs morales qui sont valables dans l'immanence de chaque *conatus*. Si le désir le plus puissant est le désir de connaissance rationnelle, dont Spinoza déduit les propriétés communes dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, dans la mesure où il est plus fort et contraire aux autres appétits tels que l'ambition ou l'avarice, le *conatus* se conserve comme cause adéquate de ses propres actions et il évalue moralement les affections du corps selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises par rapport à la puissance du désir de connaissance rationnelle.

Si le désir le plus puissant est le désir passif de choses de la fortune, dont Spinoza déduit les propriétés communes dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*, le *conatus* se conserve comme cause inadéquate de ses propres actions et il évalue moralement les affections du corps selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises par rapport à la puissance de cet appétit passif-là. C'est en fonction de l'appétit le plus puissant que les avarés, les ambitieux et les concupiscentés produiront des valeurs morales très différentes pour les uns et les autres.

Nous expliquerons ces différences dans les chapitres suivants et nous formulerons aussi notre hypothèse de solution du problème de la relativité des valeurs. Nous suivons Jon Miller et jugeons que la rationalité pratique chez Spinoza respecte le principe de relativité des valeurs et ne

tombe pas sous la « naturalistic fallacy » de Moore. Mais nous jugeons que le *principe de la relativité* est soumis au *principe de la genèse des valeurs* et nous arriverons à une hypothèse explicative différente qui est téléologique. Car Spinoza définit la cause finale par l'appétit et, ainsi, nous pouvons dire que le désir le plus puissant dans la constitution d'un *conatus* est sa finalité morale ou éthique.

Ce que nous voulons établir à ce moment est que l'analyse philologique du vocabulaire du *consilium* dans le second scolie de EIV-P37 dans le cadre d'une analyse philosophique du sens éthique de la théorie du droit naturel nous conduit à supposer que Spinoza fonde le *principe de la genèse des valeurs* dans la théorie du droit naturel. En effet, comme nous le verrons, l'axiologie dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* se trouve précisément dans l'intervalle de propositions entre EIV-P38 et EIV-P58, immédiatement après le second scolie de EIV-P37 qui ancre le principe de la genèse des valeurs dans la théorie du droit naturel. Dans notre hypothèse, comme nous le verrons, l'axiologie médiate de la raison se fait dans l'immanence de chaque affect pour vérifier si les propriétés communes de chaque affect sont compatibles avec le désir rationnel : l'analyse des états subjectifs du sujet est incontournable. Nous allons vérifier que la priorité du principe de la *genèse des valeurs* permet aussi de trouver une solution qui respecte le *principe de la relativité des valeurs*.

La « finalité » de la vie des êtres humains qui sont causes inadéquates est un désir excessif pour un bien de la fortune, et les « moyens » qu'ils seront déterminés à chercher parmi leurs affections aussi sont autres, car les affections de joie et tristesse d'un avare sont différentes des affections de joie et tristesse d'un lubrique, et très différentes encore des affections de joie et tristesse d'un individu qui vit selon la puissance du désir rationnel. Donc, les valeurs seront différentes selon la finalité ou l'appétit le plus fort dans l'*ingenium* de chacun.

Lorsque, dans cet important second scolie de EIV-P37, Spinoza finit la déduction de la finalité du « modèle » par l'exposition du significat de ce *principe de la genèse des valeurs* dans la théorie du droit naturel, il énonce clairement que l'usage du « modèle » se fait à l'intérieur d'une société constituée par une multiplicité d'individus qui ignorent le « modèle » et organisent leur vie privée selon d'autres conceptions de bien et mauvais : ces individus sont déterminés à juger par la puissance d'appétits passifs tels que l'avarice ou l'ambition.

Chaque individu décide pour lui-même ce qui est bon ou mauvais selon la puissance de l'appétit qui est le plus fort dans le *conatus*. L'individu peut décider de se procurer le bien suprême qui est commun à ceux qui suivent la vertu, mais il doit aussi avoir le souci de reconnaître qu'une telle décision éthique est immanente à la constitution de chacun et qu'il n'y a aucune téléologie métaphysique imposant une telle finalité éthique aux autres individus de la société. Donc, la liberté que chacun peut développer à partir du « modèle » est une liberté individuelle qui s'exerce dans la dimension privée de la vie sociale. Spinoza renforcera cette thèse dans les propositions finales de la 4^{ème} partie et aussi dans son appendice, lorsqu'il identifie la vraie liberté (*vera libertas*) avec la vertu du courage rationnel (*fortitudo*) qui s'exerce dans la direction des différents aspects de la vie quotidienne, tels que la délectation frugale des plaisirs de la vie, la sage gestion de l'argent pour la sécurité et la stabilité, le mariage en liberté et l'éducation des enfants pour la liberté, la résolution des conflits avec les ignorants qui vivent selon la force de leurs passions, le soin des amitiés fondées dans l'amour de la liberté.

Le « modèle » est conçu pour former un être humain rationnel et heureux capable de faire des délibérations éthiques se rapportant à la direction de sa vie quotidienne, mais sans toucher à la direction de la vie des autres qui, par droit naturel, peuvent organiser leur vie privée en fonction d'autres finalités, telles que la collection de gloires et petites médailles au nom de l'ambition ou

l'accumulation d'argent pour le plaisir d'avoir plus que les autres. Et Spinoza le rappelle aussi dans le *Traité Politique*, lorsqu'il énonce que la « liberté ou le courage intellectuel (*libertas seu fortitudo*) est une vertu privée ».

Mais, dans l'*Éthique*, la connaissance par la raison est *sub specie aeternitatis* et elle intègre le processus spatio-temporel de constitution de l'existence quotidienne *hic et nunc* dans un processus éternel d'expression amoureuse de la substance. En effet, le dédoublement du « modèle » dans la 5^{ème} partie montre que les délibérations éthiques qui se font en fonction du bien suprême tiennent aussi en compte le développement progressif d'une augmentation exponentielle de l'intensité de l'amour intellectuel, de façon à rendre relativement insignifiante l'intensité des passions ou de la mémoire et de tout ce qui périt¹⁵⁷.

Lorsque nous parlons de l'appétit le plus fort, il faut bien préciser ce concept pour ne pas le prendre dans le sens de la morale de Nietzsche. Nous voulons rendre cette différence très claire, car nous savons qu'il a une tradition de rapprochements entre Spinoza et Nietzsche, mais notre hypothèse interprétative s'oppose à cette tradition. Comme nous allons le voir, Spinoza démontre la genèse ontologique de l'appétit rationnel pour établir un dialogue intellectuel avec l'intellect infini de Dieu. La critique du libre-arbitre conduit à l'ouverture de ce dialogue dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique* et la science intuitive est impensable en dehors de ce rapport d'immanence entre intellect fini et intellect infini¹⁵⁸.

¹⁵⁷ EV-P39, S.

¹⁵⁸ ROUSSET, Bernard [1968], *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : Vrin, Reprises (2002), p. 113. Comme l'a remarqué Bernard Rousset, la science intuitive n'est science ni de la substance absolument infinie seule, ni de l'individu humain seul, puisqu'elle est la science de la relation immanente entre la substance et les modes finis. La science intuitive n'est pas une contemplation statique de cette relation immanente, « elle se développe nécessairement en connaissance des deux termes de cette relation. » Elle se développe dans la formation des connaissances adéquates de chaque affection nouvelle qu'advient au corps et à l'esprit de l'individu humain dans son expérience pratique quotidienne. Par exemple, la science intuitive d'une affection A qu'un corps humain aura demain, par exemple, n'existe pas encore : elle se développera demain si, lors de l'affection A, l'individu la connaît intuitivement à partir de l'intellect infini.

Cela est très différent de l'héroïsme solitaire de l'être fini qui se passe de Dieu et qui proclame même sa mort, comme si la disparition d'une religion A ou B entraînait la disparition de l'essence infinie de Dieu. Une tentative d'explication de la genèse des valeurs par le principe de la « généalogie » de Nietzsche est valable et plusieurs lectures vont dans ce sens, comme le montre encore une hypothèse récente de Rumbold¹⁵⁹. Nous voulons seulement clarifier que notre hypothèse se fait avec d'autres fondements et va dans une autre direction.

Il y a une histoire du développement de l'essence du mode fini, comme le suggère Andrew Youpa avec l'hypothèse de la seconde théorie de la valeur, mais cette histoire n'est pas une « généalogie », comme le suggère Rumbold, elle n'est en rien semblable à ce que Nietzsche propose dans la *Généalogie de la Morale*. Le concept d'histoire chez Spinoza se trouve dans le chapitre VII du TTP. Une histoire des différents types de constitution du *conatus* se fait par la connaissance des propriétés communes et prépare l'*éthologie*¹⁶⁰ ou la science intuitive de l'« ethos ».

Nous distinguerons quatre types de figure de l'histoire ontologique du *conatus*, à savoir deux figures de l'ignorance ou du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate et deux figures de la sagesse ou du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate. Il s'agit d'une histoire ontologique de

¹⁵⁹ Dans ce que suit, il faut noter que les « passages » dont parle Rumbold sont l'appendice de la 1^{ère} partie et la préface de la 4^{ème} partie. Rumbold ne s'occupe pas de l'analyse de la démonstration du principe de relativité dans la 3^{ème} partie et il ne soulève même pas la question de la genèse ontologique de l'appétit. «How, then, might we characterize Spinoza's argumentative strategy in these passages? In my view, Spinoza's method here is best understood as what would now be called a "genealogical analysis", that is, an account which seeks to undermine some set of beliefs in part by pointing to their bad parentage. In this case, then, we can understand Spinoza's aim in these passages as an attempt to undermine our beliefs about value by providing us with a genealogical account of how such beliefs have arisen within the minds of their believers and why that source is in some way questionable. To a certain extent, describing Spinoza in these terms can seem somewhat anachronistic. In this context, the notion of genealogical critique derives primarily from Nietzsche, himself writing over 200 years after Spinoza. » RUMBOLD, Benedict (2017) «Spinoza's genealogical critique of his contemporaries' axiology», In: *Intellectual History Review*, 27:4, p. 543-560, p. 548.

¹⁶⁰ « L'éthologie, c'est d'abord l'étude des rapports de vitesse et de lenteur, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté qui caractérisent chaque chose. Pour chaque chose, ces rapports et ces pouvoirs ont une amplitude, des seuils (minimum et maximum), des variations ou transformations propres. Et ils sélectionnent dans le monde ou la Nature ce qui correspond à la chose, c'est-à-dire ce qui affecte ou est affecté par la chose, ce qui meut ou est mû par la chose. » DELEUZE, Gilles (2014). *Spinoza : philosophie pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, p. 168.

l'organisation interne de la constitution d'un *conatus* singulier que nous pouvons connaître par les propriétés communes, mais non d'une « généalogie ».

L'histoire du développement de l'essence d'un mode fini est aussi l'histoire de l'expression immanente plus ou moins intense de la substance par ce mode fini, comme l'avait remarqué Deleuze, une histoire d'augmentation ou de diminution intensive de l'essence singulière de ce mode qui est aussi histoire du développement de ses rapports avec les essences des autres modes finis. Ce n'est ni une histoire matérialiste, ni une histoire idéaliste, mais plutôt l'histoire d'une affection de la substance qui s'exprime également dans un corps et dans une âme.

Le « modèle » ne se rapporte pas aux facultés de l'âme, comme le veulent les lectures cognitivistes et le passage de la servitude à la liberté n'est pas un passage d'une faculté d'imaginer à une faculté de raisonner¹⁶¹. Le « modèle » se rapporte aux constituants du *conatus* qui doit les réorganiser pour vaincre la servitude et faire en sorte que le désir rationnel devienne le plus puissant. Cela deviendra plus clair lorsque nous aurons analysé les interprétations sur ce que Spinoza, dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, appelle la partie éternelle du *conatus*.

Maintenant, il suffit de citer la description de la constitution du *conatus* que Spinoza offre dans l'appendice de la 3^{ème} partie de l'*Éthique* pour distinguer la genèse ontologique et la genèse empirique des appétits humains.

Car par affection de l'essence humaine nous entendons n'importe quel état de cette essence (*quamcumque eiusdem essentiae constitutionem*), qu'elle soit innée ou adventice (*sive ea sit innata, sive adventitia*), quelle se conçoive par le seul attribut de la pensée, ou par le seul attribut de l'étendue, ou enfin qu'elle se rapporte à la fois à l'un et à l'autre. Ici, j'entends donc par le nom de désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions d'un homme, lesquels varient en fonction de l'état variable de ce même homme (*pro varia eiusdem hominis constitutione varii*),

¹⁶¹ Les représentations cognitivistes considèrent le processus de passage de la servitude à la liberté comme un processus de passage entre les trois genres de connaissance de l'âme et non comme un processus de passage entre différentes organisations de la constitution interne du propre *conatus*.

et sont souvent si opposés entre eux que l'homme est tirillé en des sens divers et ne sache de quel côté se tourner.¹⁶²

L'histoire ontologique du développement expressif de la substance dans un mode fini est l'histoire de la constitution interne d'un *conatus*. Les appétits passifs qui nous attachent aux objets de la fortune sont adventices et ont une origine empirique, car ils sont produits dans le rapport consistant à affecter et être affecté que notre corps établit avec les corps extérieurs et il y a autant d'appétits singuliers qu'il y a d'objets avec lesquels nous sommes capables d'affecter et être affectés. Les appétits passifs sont produits dans nos rapports avec les autres modes finis dans ce que Deleuze appelle « l'ordre des passions ».¹⁶³

Les appétits rationnels ont une origine dans notre rapport avec le *mode infini médiat* et en ce sens leur genèse est ontologique, mais ils soutiennent les processus de pensée par lesquels nous raisonnons avec les notions communes qui expriment les propriétés communes que nous avons avec les autres modes finis et, ainsi, les appétits soutiennent les processus par lesquels nous pensons nos rapports avec les autres modes finis dans ce que Deleuze appelle « l'ordre des rapports ». Les appétits rationnels, ainsi, se trouvent à l'envers des désirs passifs et il faut augmenter leur intensité pour nous en faire prendre conscience.

Les notions communes et les appétits rationnels sont enveloppés dans chaque idée d'affection et leur production expressive dans l'âme n'est pas une création *ex nihilo*, mais un développement dans le mode fini de ce qui était enveloppé dans le mode infini¹⁶⁴. Ce

¹⁶² SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, , EIII, *Affectuum definitiones*, Def. 1, p. 321.

¹⁶³ « Toutes les affections, passives ou actives, sont des affections de l'essence dans la mesure où elles remplissent le pouvoir d'être affecté dans lequel l'essence s'exprime, mais les affections passives, tristesses ou joies, sont adventices puisqu'elles sont produites du dehors ; les affections actives, les joies actives sont innées parce qu'elles s'expliquent par notre essence ou notre puissance de comprendre. » DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 287.

¹⁶⁴ « Pourtant tout se passe comme si l'inné avait deux dimensions différentes, qui rendent compte des difficultés que nous éprouvons à le rejoindre ou à le retrouver. En premier lieu, les notions communes sont elles-mêmes innées, comme les joies actives qui en découlent, ce qui ne les empêche pas de devoir être formées, et d'être formées plus ou moins facilement, donc d'être plus ou moins communes aux esprits. L'apparente contradiction disparaît, si l'on

développement expressif est aussi une joie active, car il est un processus d'augmentation de l'intensité de l'appétit rationnel dont l'âme devient de plus consciente. Selon les termes de la formulation finale de Deleuze dans *Spinoza : philosophie pratique*, l'appétit rationnel qui était inconscient chez l'ignorant devient désir conscient avec la sagesse.

La conscience de l'appétit rationnel est le désir rationnel qui reconnaît son origine « innée » ou immanente dans les modes infinis, comme nous allons le remarquer par les lectures de Gilles Deleuze et Syliane Malinowski-Charles. L'histoire ontologique du développement expressif du *conatus* comme affection finie de la substance est aussi l'histoire du développement expressif de la conscience de ce *conatus*¹⁶⁵, car la conscience d'un appétit inné doit s'exprimer de plus en plus selon l'augmentation de la puissance expressive du désir rationnel lui-même.

Cependant, l'ignorant qui est inconscient de soi, de ses rapports d'immanence avec Dieu et de ses rapports ontologiques avec les autres modes finis, n'est pas d'abord conscient de son propre appétit rationnel : selon les termes de la critique négative de l'appendice de la 1^{ère} partie, les

considère que nous naissons séparés de notre puissance d'agir ou de comprendre : nous devons, dans l'existence, conquérir ce qui appartient à notre essence. Précisément, nous ne pouvons former des notions communes, même les plus générales, que si nous trouvons un point de départ dans des passions joyeuses qui augmentent d'abord notre puissance d'agir. » DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 286.

¹⁶⁵ « Car l'augmentation pour un être de sa puissance propre signifie une augmentation de sa conscience, et vice-versa, sachant – comme nous le montrons à travers l'analyse des occurrences de la notion de conscience de soi sous la plume de Spinoza au chapitre V – que la « conscience » désigne toujours chez Spinoza une idée de puissance. La conscience de soi, comme toute sensation et tout affect, est une indication foncièrement vraie pour l'individu de l'état de son être, mais elle a besoin d'être située causalement dans le réseau adéquat qui la rattache à la puissance substantielle pour être bien interprétée. » MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, p. 15. Bien que travaillant à partir du concept de conscience développé par Syliane Malinowski-Charles, j'ai introduit la thèse que le *conatus* est déterminé à résoudre les conflits entre ses passions contraires par une activité de sélection ou de choix. Selon l'interprétation de Syliane Charles, la résolution des conflits entre les affects contraires se fait de façon « automatique » par la force des affects. Selon mon interprétation, la résolution de ces conflits se fait par une activité de « sélection » des affections, tant lorsque le *conatus* est cause adéquate que lorsqu'il est cause inadéquate, car même dans l'inconscience le *conatus* modifie par ses opérations l'intensité des affections contraires et interfère ainsi dans la dynamique des passions. J'aimerais encore une fois remercier Syliane Malinowski-Charles pour m'avoir laissé libre de développer ma propre hypothèse et pour avoir valorisé notre dialogue philosophique.

ignorants sont conscients de leurs appétits passifs ou adventices et ils prennent les objets convoités comme causes finales de leurs désirs.

La figure tragique de la délibération éthique qui enveloppe l'impuissance et échoue entre EIV-P1 et EIV-P18 est une figure de transition entre l'ignorant et le sage, car le *conatus* n'est plus totalement inconscient de l'appétit rationnel, mais il n'est pas encore conscient au point de faire augmenter et devenir le plus fort ce désir dirigeant son processus d'autoconservation. Les figures de la conscience, qui se divisent entre l'ignorance et la sagesse, sont les suivantes :

- (a) La conscience qui se réjouit dans l'ignorance est le reflexe des appétits adventices, car l'ignorant est inconscient de ses appétits innés : le bonheur de cette conscience adventice est le bonheur illusoire des avarés, des ambitieux et des lubriques.
- (b) La conscience tragique : l'appétit rationnel apparaît à la conscience à côté des appétits adventices, mais le *conatus* ne peut pas augmenter son intensité jusqu'à la fruition du bien suprême et à la connaissance de la cause immanente des désirs innés, cause qui est aussi source de puissance affective : le malheur de cette conscience tragique est qu'elle est déterminée à choisir le pire pour soi.
- (c) La conscience rationnelle : la vertu de ceux qui vivent en société et peuvent délibérer et gouverner leur propre existence quotidienne ou leur vie privée selon l'augmentation du désir rationnel.
- (d) La conscience intuitive des sages : la vertu de ceux qui peuvent développer la science intuitive et gouverner leur propre existence éternelle.

Le processus de développement de la conscience du désir rationnel est le processus de développement expressif des constituants innés ou éternels de l'essence singulière de chacun. Comme l'avait remarqué Deleuze, selon l'éthologie ou science de l'*ethos* de Spinoza, le processus d'augmentation et diminution du pouvoir d'affecter et d'être affecté, ou des rapports avec les autres modes finis, est aussi un processus d'augmentation ou diminution de la puissance expressive du mode fini. Les limites du processus de développement ontologique de l'*ethos* ou de la constitution interne du *conatus* sont représentées à la fin de l'*Éthique*, dans les scolies de EV-P39 et EV-P42, par les portraits de l'ignorant (*ignaro*) et du sage (*sapiens*).

Dans le scolie de EV-P39, Spinoza parle de ce processus comme une variation continue (*continua vivimus variatione*) ou comme un processus de mutations qui peuvent nous rendre mieux ou pires. Lorsque le processus est régressif et nous rend pires, ce que nous perdons peu à peu est notre aptitude à affecter et être affectés, aussi bien que l'intensité expressive dans la conscience de Dieu et de la nécessité des choses. Lorsque le processus est progressif et nous améliore, nous augmentons de plus en plus notre capacité d'établir des rapports avec les autres modes finis et notre capacité d'exprimer la connaissance immédiate de la substance de Dieu.

Si l'ignorant subit l'oscillation entre ses passions contraires et risque ainsi de progresser ou régresser selon ce que la fortune lui impose, le sage maîtrise son propre processus de développement ontologique dans le sens de la progression. Mais le sage et l'ignorant sont responsables de leur propre histoire de développement immanent, car chaque *conatus* est une puissance qui sélectionne ses affections et ses rapports selon la force des appétits dominants.

Le sage et l'ignorant ne se distinguent pas par le fait de délibérer ou pas, mais par rapport au désir le plus fort qui définit la finalité de l'existence et qui détermine l'individu à sélectionner

les choses comme bonnes ou mauvaises en fonction de la persévérance et de l'augmentation de l'intensité du désir dominant qui constitue la finalité de l'existence de chaque *conatus* singulier.

CHAPITRE III

L'IMPUISSANCE A DÉLIBÉRER AVEC CERTITUDE

Nous allons analyser deux figures de la conscience qui expriment l'organisation des désirs dans la constitution du *conatus* lorsqu'il est *cause inadéquate*. Nous pouvons distinguer deux figures de la conscience passive qui est cause inadéquate de ses propres choix.

- (a) La figure de la conscience malheureuse et tragique qui échoue dans la recherche du bien suprême entre EIV-P1 et EIV-P18 ;
- (b) La figure de la conscience délirante¹⁶⁶ qui est inconsciente du bien suprême, qui sélectionne ses affections et choisit entre le bien et le mal en tenant compte seulement son appétit obsessif pour un objet de la fortune¹⁶⁷, dont la constitution est analysée dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*.

La conscience malheureuse en arrive au point de rendre conscient l'appétit rationnel, mais dans une faible intensité affective qui ne résiste pas à la force contraire des autres appétits tels que l'avarice ou l'ambition. Cette figure est tragique, comme l'indique Spinoza en l'illustrant avec une phrase de Médée tirée des *Métamorphoses* d'Ovide, car elle voit le bien, mais est déterminée par son impuissance à choisir le mal. Elle arrive à connaître rationnellement ce qui est le bon et le

¹⁶⁶« Sed reverâ Avaritia, Ambitio, Libido, etc. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P44, S, p. 396.

¹⁶⁷ « Ainsi un avare juge que l'abondance d'argent est le plus grand bien, et sa disette le plus grand mal. Mais un ambitieux ne désire rien tant que la gloire, et inversement il ne redoute rien tant que la honte. Pour un envieux, rien de plus agréable que le malheur d'autrui, rien de plus pénible que le bonheur des autres ; et ainsi chacun juge d'après son affect que telle chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII-P39, S, p. 291.

mauvais dans ces affections, sans pourtant rendre le désir de connaissance capable de diriger un processus de sélection de ses propres affections selon le critère de l'accroissement de la puissance du désir rationnel. Même si l'appétit rationnel apparaît à la conscience sous la forme du désir de connaissance, sa position est subjuguée dans la constitution interne du *conatus* et le processus de sélection des affections est dirigé par une autre appétit, tel que l'avarice ou l'ambition, qui sélectionne les affections selon qu'elles soient bonnes ou mauvaises pour l'accroissement de l'avarice ou de l'ambition.

Avant d'acquérir le pouvoir de délibérer sérieusement selon ce que la raison démontre être le mieux, la conscience tragique succombe au pouvoir de la fortune et ses désirs rationnels perdent de l'intensité jusqu'à s'éteindre¹⁶⁸ de la conscience. L'appétit rationnel peut alors s'éteindre de la conscience et devenir inconscient, même s'il reste enveloppé dans la constitution du *conatus*, car il est effectivement opprimé par l'appétit passif le plus fort prenant le contrôle de la constitution interne du *conatus* et dirigeant le processus de sélection des affections.

Par la suite, dans la passivité, le *conatus* peut vivre une vie dans l'oubli de la raison et de la béatitude, une vie vécue dans l'ignorance mais faite quand même de joies et de tristesses réelles, comme Spinoza l'avait d'ailleurs noté dans la théorie de la superstition de la préface du TTP. Dans l'*Éthique*, Spinoza distingue trois figures principales de cette forme passive de reproduction du *conatus*, selon l'appétit le plus fort ou la finalité du *conatus* passif : l'avarice, l'ambition et la concupiscence¹⁶⁹.

¹⁶⁸ « ... restingui, vel coerceri potest », SPINOZA, Baruch (2020), EIV-P15, 362.

¹⁶⁹ Selon EIII-P56, nous pouvons distinguer les différents appétits humains par leurs rapports avec leurs objets. Spinoza distingue les mêmes trois types qu'il avait déjà analysés dans le prologue du TIE et dans la préface du TTP, à savoir les appétits qui attachent les humains aux objets de la fortune : l'avarice, l'ambition et la concupiscence que Spinoza divise maintenant entre la gourmandise (*luxuria*), l'ivrognerie (*ebrietas*) et la lubricité (*libido*). SPINOZA, Baruch (2020), EIII-P56, S, p. 313.

Dans ces trois figures, la connaissance du bien et du mauvais est toujours imaginaire et incertaine, car elle se fait selon une identification immédiate avec les images des choses, mais cette axiologie immédiate est régie par la loi du *conatus* : chacun sélectionne les affections et les classe comme bonnes ou mauvaises selon l'appétit le plus fort qui domine la constitution interne du *conatus* et dirige le processus de sélection des affections.

3.1) *L'acrasie ou l'échec dans le conflit éthique*

Entre EIV-P1 et EIV-P18, Spinoza démontre la cause de la servitude ou de l'impuissance humaine à modérer ses affects, tel que promis dans la préface¹⁷⁰. Mais ce que la préface promet de démontrer dans cet ensemble de propositions est plus spécifique : il s'agit de démontrer comment le *conatus* dans l'impuissance de la *servitude* est déterminé à choisir les choses les pires (*deteriora sequi*), même lorsqu'il voit en avance les choses les meilleures (*meliora videt*).

La cause de la servitude est le *conatus* lui-même lorsqu'il est cause inadéquate, car la puissance des désirs qui ont leur origine dans la connaissance vraie du bien et du mal (*cupiditas quae ex vera boni et mali cognitione oritur*)¹⁷¹ diminue sous la contrainte des désirs qui ont leur origine dans les affects qui nous mettent en conflit (*ex affectibus quibus conflictamur*). Dans ces conflits, l'appétit rationnel finit toujours vaincu par la force des passions et le *conatus* passif de l'individu se conserve ainsi sous le pouvoir d'un autre (*alterius*) qui apparaît comme la source des objets de ses appétits immodérés, à savoir sous le pouvoir de la fortune. Et ce sont les appétits

¹⁷⁰ « J'appelle servitude l'impuissance humaine à gouverner et à réprimer les affects ; en effet, l'homme en proie aux affects relève non pas de son propre droit, mais de celui de la fortune : il est tellement au pouvoir de celle-ci qu'il est souvent contraint, alors qu'il voit ce qui pour lui est le meilleur, de faire pourtant le pire. Je me suis proposé de démontrer dans cette partie quelle est la cause de cette situation et, en outre, ce que les affects ont de bien ou de mal » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV, Préface, p. 341.

¹⁷¹ SPINOZA, Baruch (2020), EIV-P15, p. 362.

passifs vainqueurs qui, devenus les plus forts, conduisent l'individu à choisir le pire pour soi contre ce que l'appétit rationnel avait indiqué comme le mieux.

L'impuissance à produire une délibération éthique garantissant la conquête du bien suprême s'explique par cette soumission au pouvoir des choses de la fortune,¹⁷² car même si l'individu arrive au point de concevoir ses affections par les notions communes et de former une connaissance vraie¹⁷³ du bien et du mauvais, la puissance de l'appétit rationnel soutenant cette connaissance peut être faible par rapport à l'intensité des appétits passifs soutenant les affects contraires. La position de soumission dans les conflits constituant le *conatus* laisse l'appétit rationnel dans une condition défavorable dans laquelle il peut être contraint ou éteint,¹⁷⁴ car sa puissance est inscrite dans une tendance à diminuer par rapport à l'augmentation des appétits passifs.

Comment se résout un conflit affectif dans le *conatus* ? La résolution se fait selon une loi nécessaire qui est énoncé dans EIV-P7 et qui n'est qu'une application de l'axiome de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. La démonstration de Spinoza se développe dans le registre de ce que Chantal Jaquet nomme le « discours-mixte », c'est-à-dire dans le registre d'un discours qui signifie l'unité expressive des affections de la substance, mais qui peut signifier de façon « mixte » soit l'expression dans le corps, soit l'expression dans l'âme.

Donc lorsque l'âme est tourmentée par un affect (*aliquo affectu conflictatur*), le corps est affecté en même temps d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée. Bien plus, cette affection du corps (*en vertu de la prop. 5*) reçoit de sa cause une force pour persévérer dans son être qui, par suite, ne peut être supprimée ou contrariée que par une cause corporelle (*en vertu de la prop. 6 p. II*), qui affecte le corps d'une affection contraire (*en vertu de la prop. 5 p. III*) et qui soit plus forte (*en vertu de l'axiome de cette partie*) : et ainsi (*en vertu de la prop. 12 p. II*) l'âme sera affectée de l'idée d'une affection plus forte et contraire à la première, c'est-à-dire (*en vertu de la définition générale des affects*) que l'âme sera affectée d'un affect plus fort

¹⁷² Comme nous l'avons déjà vu, Spinoza avait déjà présenté une explication à cette impuissance délibérative dans la préface du TTP : la puissance excessive et immodérée des appétits passifs attachés aux objets de la fortune pousse les individus à osciller entre les passions contraires de l'espoir et de la crainte. Ensuite, ils se rendent à la superstition.

¹⁷³ EIV-P14.

¹⁷⁴ EIV-P15.

et contraire au premier, qui ainsi exclura ou supprimera l'existence de celui-ci ; et par suite un affect ne peut être supprimé ou contrarié que par un affect contraire et plus fort.¹⁷⁵

La loi dynamique des affects contraires régit la résolution des conflits à l'intérieur du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate, mais aussi lorsqu'il est cause adéquate de ses actions. La différence entre l'action et la passion s'établit par l'intensité de la puissance des affects passifs et actifs lorsqu'ils s'opposent dans un conflit éthique à l'intérieur du *conatus*. Comme nous allons le voir sous peu, Spinoza fait usage de cette même EIV-P7 pour démontrer¹⁷⁶ comment un individu qui est devenu la cause adéquate de ses affections peut résoudre le conflit éthique et délibérer pour choisir entre ses affections contraires dans la vie sociale sous un État.

Dans le contexte de démonstration des causes de la servitude, entre EIV-P1 et EIV-18, la loi dynamique est utilisée pour expliquer comment les affects actifs sont diminués et l'appétit rationnel vaincu dans les conflits d'opposition avec les appétits passifs. Pour comprendre l'échec et la victoire dans le conflit éthique, il faut noter que dans la 4^{ème} partie, la raison conçoit la question de la délibération en rapport avec l'imagination et la mémoire.

Nous avons déjà noté avec la tradition du finalisme relatif que la raison pratique se développait à l'intérieur de l'imaginaire téléologique fondé sur la passion amoureuse. La connaissance du bien et du mauvais, par exemple, se fait à l'intérieur de l'affection de joie et de tristesse et la connaissance de la finalité se fait à l'intérieur de l'appétit dont on dévoile la cause efficiente. La raison se développe dans l'immanence de la passion et c'est bien dans ce développement immanent que l'intensité des affects actifs de la raison peut devenir plus forte et contraire aux passions dans le conflit éthique.

¹⁷⁵ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P7, p. 357.

¹⁷⁶ La proposition EIV-P7 est utilisée dans la démonstration de la proposition EIV-P69.

La connaissance du bon et du mauvais, selon EIV-P8, se trouve dans les affections de joie et de tristesse elles-mêmes. Ainsi, la connaissance adéquate et certaine du bon et du mauvais se développe à l'intérieur de chaque affection, lorsque nous distinguons l'expression corporelle de l'expression animique et devenons, ensuite, conscients de l'idée de l'idée, comme l'indique Spinoza par une référence expresse à EII-P21. La rationalité des notions communes se développe dans l'âme humaine à l'intérieur du tissu des idées des affections de l'imagination et de la mémoire, en développant l'idée des propriétés communes de chaque affection de tristesse ou de joie.

Le *conflit éthique* se trouve dans l'opposition entre ce processus de développement de la raison et le processus d'enchaînement imaginaire de l'imagination et de la mémoire. La tendance du désir rationnel est de produire un enchaînement des idées des affections qui soit un processus d'augmentation réelle de sa puissance, par le développement des notions communes de toutes les affections du corps. Cependant, la finalité d'un autre appétit passif quelconque, comme l'avarice ou l'ambition, n'est pas la même et l'enchaînement des affections de la mémoire et de l'imagination tend à se faire plutôt en fonction de la conquête de l'objet convoité, sans aucun égard au développement des notions communes ou des affects actifs. L'affection appétée dans la passion est celle venue de l'objet convoité, non celle que la raison produit dans la connaissance.

Le *conflit éthique* se constitue par l'opposition de deux processus de conservation du *conatus*, l'un dirigé par la force des appétits adventices de la « causalité horizontale », l'autre dirigé par la force des « appétits innés » qui se trouvent dans la « causalité verticale ». La délibération éthique selon le « modèle » dans la 4^{ème} partie enseigne comment trouver l'accord ou la solution de compromis entre ces deux tendances. Mais pour bien maîtriser les conditions de la solution qui conduit au bonheur, il faut connaître aussi les conditions de l'échec et de la résolution tragique.

Pour le démontrer, Spinoza énonce les lois dynamiques de la variation de l'intensité des affects de l'imagination selon leur conjugaison temporelle et selon leur modalité logique.¹⁷⁷

Spinoza distingue deux lois de la variation imaginaire de l'intensité des affects passifs :

- (a) une loi de la variation temporelle ;
- (b) une loi de la variation modale.

L'intensité d'une affection est variable selon l'*organisation temporelle* de cette même affection dans la mémoire et l'imagination. L'intensité est majeure si nous imaginons que la chose nous affecte au présent¹⁷⁸, mais cette même intensité diminue selon la distance temporelle dans le passé ou le futur¹⁷⁹. L'intensité de l'affection est inversement proportionnelle à la distance temporelle de la chose imaginée : plus grande est la distance temporelle entre la chose imaginée et nous, et moins l'affection avec laquelle nous l'imaginons est intense.

L'intensité d'un affect est variable selon l'*organisation modale* de cette même affection dans la mémoire et l'imagination de chacun. L'intensité est majeure si nous imaginons que la chose qui nous affecte est nécessaire, mais cette même intensité diminue selon que nous l'imaginons comme possible ou comme contingente¹⁸⁰.

Si le *conatus* de l'individu vit le *conflit éthique* entre les appétits passifs et l'appétit rationnel de telle façon que les joies passives nourrissant les appétits passifs sont présentes, tandis que les joies actives capables de nourrir l'appétit actif sont projetées au futur, alors l'appétit rationnel

¹⁷⁷ Les lois dynamiques de la variation de l'intensité de la raison, comme nous allons le voir, se trouveront entre les EIV-P59 et EIV-P66.

¹⁷⁸ EIV-P9.

¹⁷⁹ EIV-P10.

¹⁸⁰ EIV-P11.

s'affaiblit de plus en plus en raison de cette procrastination.¹⁸¹ En plus, si l'individu dans son conflit interne imagine que le bien suprême (*summum bonum*) est une chose contingente et future qui n'arrivera peut-être jamais dans sa vie mortelle et finie, alors le *conatus* se condamne par sa propre imagination à se perpétuer comme cause inadéquate, car l'appétit rationnel perd de la puissance plus facilement et se laisse contraindre de plus en plus¹⁸².

La réorganisation de la constitution interne du *conatus* selon la téléologie du « modèle » s'exprimera aussi dans une réorganisation de la dynamique de variation de l'intensité affective de l'imagination et de la mémoire. À l'inverse, le *conatus* agissant avec le « modèle » fera devenir le bien suprême (*summum bonum*) de plus en plus nécessaire et présent à la conscience selon l'augmentation graduelle du désir rationnel connaissant sa propre genèse ontologique dans le *mode infini médiat*, car cela lui permettra de reconnaître *sub specie aeternitatis* tout ce que l'imagination et la mémoire connaît sous la perspective spatio-temporelle.

Dans la servitude, cependant, le désir rationnel n'arrive pas à connaître sa propre genèse ontologique dans le *mode infini médiat* pour entamer ensuite un processus permanent d'augmentation de sa puissance par une rationalisation progressive de toutes ses affections. Ainsi, comme la figure de la conscience téléologique illusoire de l'appendice de la 1^{ère} partie qui imagine l'objet de son appétit comme une cause finale lorsqu'elle ignore la cause génétique de sa propre appétition, la figure de conscience tragique qui succombe à l'*acrasie* entre EIV-P1 et EIV-P18 n'est pas capable de connaître la *cause génétique* de l'appétit rationnel dans le *mode infini médiat*. La conscience tragique connaît quelques expressions du désir rationnel qui surgissent à l'intérieur des affections de joie et de tristesse¹⁸³, mais elle est incapable de connaître la cause génétique de

¹⁸¹ EIV-P16.

¹⁸² EIV-P17.

¹⁸³ EIV-P15.

ces désirs rationnels et de trouver la source de sa puissance et de ses affects actifs dans le *mode infini médiat*. Et comme la connaissance vraie du bien et du mauvais ne peut vaincre un affect contraire¹⁸⁴ sinon par la force de l'affect actif que cette connaissance vraie peut exprimer, la conscience du désir rationnel succombe tragiquement dans le *conflit éthique*.

C'est à ce moment démonstratif, dans le scolie de EIV-P17, que Spinoza déclare avoir démontré pourquoi les individus se laissent émouvoir davantage par les passions que par les affects de la raison et, en plus, pourquoi les émotions excitées par la connaissance vraie du bien et du mauvais cèdent fréquemment (*saepe*) à tous les genres d'appétits passifs excessifs (*omni generi libidinis cedat*).¹⁸⁵ Le rapport avec ce qui était promis dans la préface de la 4^{ème} partie est renforcé par le fait que Spinoza cite expressément la tragédie de Médée dans le livre VII des *Métamorphoses* d'Ovide pour indiquer la source de la phrase : *video meliora, proboque, deteriora sequor*.

La figure de cette conscience qui succombe à la servitude est tragique, car elle voit (*video*) le bien suprême avec l'imagination et la mémoire, comme les prophètes le font par la voix et la vision dans le chapitre I du TTP, mais elle n'arrive pas à voir avec les démonstrations rationnelles qui sont les « yeux de l'esprit » et, ainsi, elle organise cette image selon les lois dynamiques de l'appétit passif (*deteriora sequor*) : lorsque le bien suprême est imaginé comme une chose contingente à acquérir dans un futur distant, voire même après la mort, la sélection des affections et l'organisation de la vie se fait selon l'impact des choses présentes qui sont agréables à l'appétit.

En effet, comment serait-il possible pour l'âme humaine de délibérer sérieusement sur la recherche d'un bien suprême qui est imaginé comme un futur lointain et contingent qui pourrait arriver ou pas et qui, en cas positif, n'arriverait qu'après la mort ? Du point de vue téléologique,

¹⁸⁴ EIV-P14.

¹⁸⁵ EIV-P17, S.

selon l'analyse tendancielle proposée par Pierre Macherey, la constitution interne du *conatus* se dispose dans la servitude, car l'appétit rationnel est soumis à une tendance de diminution tandis que l'appétit passif s'établit dans une tendance d'augmentation. La conscience n'est malheureuse que pendant qu'elle est incapable de résoudre son *conflit éthique* dans le sens de la raison, mais elle peut bien, à la suite d'échecs, devenir inconsciente de l'appétit rationnel et partager la vie de joie et de tristesse des ignorants.

Il nous faut analyser comment le *conatus* résout les *conflits psychologiques* dans la passivité sans aucun concours de la raison et sans aucune perspective de cadrer ces conflits psychologiques dans le *conflit éthique* pour viser le bien suprême. En effet, ce sont ces mêmes *conflits psychologiques* que la raison pratique devra connaître adéquatement pour les résoudre selon les procédures de la délibération éthique du « modèle » dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

3.2) Les conflits psychologiques et leur reproduction passive

La tradition du finalisme relatif a déjà montré comment Spinoza pense la genèse nécessaire de la téléologie à partir du concept de *conatus* et de l'appétit de l'amour dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*. Ce que nous affirmons ici est que la logique géométrique des passions dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique* démontre comment les conflits psychologiques entre les affects contraires posent la nécessité de faire des choix, même si la constitution passive des individus les détermine très souvent à imaginer le mieux et, cependant, à choisir le pire pour eux-mêmes.

En plus, il faut comprendre comment se développent les choix dans des cycles de flottement entre les passions contraires d'amour et de haine car, lorsque Spinoza démontre les procédures

délibératives sous la liberté dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, il inclut un processus de destruction¹⁸⁶ des flottements d'amour et haine dans chaque appétit adventice.

Lorsqu'un appétit adventice devient excessif, il devient mauvais par rapport au désir rationnel¹⁸⁷, car il établit un conflit éthique avec les désirs innés et implique un processus de flottement entre les passions contraires d'amour et de haine. Mais les ignorants ne jugent pas le bien et le mauvais de la même façon que les sages.

Les appétits adventices sont produits empiriquement par les rapports d'action et de réaction du corps humain avec les autres corps dans la « causalité horizontale » et, ainsi, chaque *conatus* constitue ses appétits adventices selon les espèces d'objets qui l'affectent¹⁸⁸ et chaque essence singulière se différencie par sa constitution interne¹⁸⁹.

La logique des cycles d'affects de la 3^{ème} partie se réfère aux propriétés communes des affects passifs, sans faire distinction de l'objet, car les propriétés communes des cycles d'oscillation entre passions contraires sont toujours les mêmes dans les cas de l'ambition, de l'avarice, de la lubricité et, en général, de tous les cas d'appétit adventice, laquelle est la passion la plus forte déterminant le processus d'autoconservation du *conatus*.

Au demeurant, pour les autres espèces d'affects, il ne m'est pas possible de les expliquer ici (car il y a autant que qu'il y a d'objets), et quand bien même je le pourrais ce n'est pas nécessaire. Car pour l'objectif que nous visions, à savoir déterminer la force des affects et la puissance de l'âme sur eux, il nous suffit d'avoir de chaque affect une définition générale. Il nous suffit, je le répète, de bien comprendre les propriétés communes des affects et de l'âme, pour pouvoir déterminer quelle puissance et combien de puissance a l'âme pour régler (*in moderandis*) et pour contenir (*coercendis*) des affects¹⁹⁰.

¹⁸⁶ EV-P2.

¹⁸⁷ EIV-P44.

¹⁸⁸ EIII-P56.

¹⁸⁹ EIII-P57.

¹⁹⁰ SPINOZA, Baruch (2020) *Éthique*, EIII-P56, S, p. 315.

L'appétit le plus fort donne la finalité de chaque *conatus* et détermine son processus de sélection des affections et des rapports. La sélection passive se fait selon les cycles dynamiques démontrés dans la 3^{ème} partie, tandis que la sélection active est pensée à partir des axiomes de la 4^{ème} et 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Lorsque le *conatus* est cause inadéquate, le processus de sélection des affections se produit selon les lois nécessaires des cycles de flottement entre passions contraires d'amour et de haine, d'espoir et de crainte.

Dans la constitution d'un *conatus* humain, les conflits entre les appétits passifs et les affects contraires est seulement psychologique lorsqu'il se résout par la force d'une passion qui prévaut sur son contraire. Cette résolution est seulement psychologique, car elle conserve le *conatus* dans la passivité et ne pose pas la question éthique de la puissance de la raison. L'appétit rationnel est inconscient et tellement peu intense qu'il n'intervient pas auprès de la conscience pour qu'elle puisse s'engager à résoudre un conflit éthique dans son *conatus*. Quelle est la dynamique de résolution psychologique des conflits entre l'amour et la haine, lorsque le *conatus* est une cause inadéquate et expérimente ces conflits comme purement passionnels, sans aucun rapport éthique avec la raison ?

Spinoza le démontre dans EIII-P38, EIII-P43 et EIII-P44 : la dynamique s'explique par la force des affections dans le corps et aussi dans l'âme, selon la loi de transformation des affects contraires. Un amour peut devenir haine dans l'âme sous l'impact d'une affection douloureuse dans le corps, mais cette nouvelle haine peut soit croître, dans une escalade d'actions et réactions douloureuses et violentes, soit être détruite par un rapport d'amour (*amore contra deleri potest*) où les rapports d'affectation mutuelle sont paisibles et agréables. Cet amour qui surgit de la haine et la détruit est sûrement un affect plus fort que la haine, mais il devient aussi plus fort que l'amour précédant à la haine, car cette deuxième passion d'amour absorbe la force de la haine contraire

qu'elle a vaincu. Cependant, si une autre haine plus forte surgit par la suite, elle absorbe aussi la force de ce deuxième amour et cette dynamique conflictuelle peut ainsi persévérer de façon oscillatoire jusqu'à la destruction et à la mort.

Pour le dire autrement, il n'y a pas une « résolution » des conflits dans la passivité. Lorsqu'une passion d'amour devient plus forte, par exemple, elle détruit et absorbe l'intensité de la haine contraire, mais sans la détruire totalement. La stabilité de la joie et de l'amour dans la passion est toujours illusoire, car la nature de l'appétit adventice lorsqu'il est excessif implique nécessairement l'oscillation entre joies et tristesses. La « résolution » dans une oscillation est toujours précaire et révoquant.

La dynamique de résolution passive des affects contraires d'un appétit est comme une boule de neige : chaque passion contraire plus forte absorbe l'intensité affective de la passion plus faible qu'elle a vaincu, mais l'appétit qui est l'unité de ces contraires se déchire de plus en plus. Ces conflits psychologiques n'ont pas de fin, car les affections contraires peuvent toujours se transformer les unes dans les autres sous l'impact d'affections plus fortes produites par les mêmes choses ou par de nouvelles choses. Il n'y a qu'une puissance capable de les arrêter : la puissance des appétits rationnels qui sont les constituants innés du *conatus*, mais ils restent inconscients sous la résistance d'un appétit adventice plus fort qui commande l'effort d'auto-préservation de l'être humain en servitude.

Les conflits psychologiques dans la constitution du *conatus* sont produits, premièrement, par les passions contraires de l'amour et de la haine¹⁹¹, mais se développent ensuite par les passions contraires de l'espoir et de la crainte, lorsque les objets d'amour et de haine sont imaginés comme

¹⁹¹ « Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur, ab eodem se odio haberi, determinatur (per prop. praeced.) ad eundem contra odio habendum. At (per hypothesin) ipsum nihilominus amat: ergo odio et amore simul conflictabitur ». SPINOZA, Baruch (2020, *Éthique*, EIII-P40, C1, p. 292.

absents. Le désir passif dont dérivent ces passions contraires est un seul et le même : une oscillation entre espoirs et craintes est une dérivation immanente d'une oscillation entre amour et haine. Ainsi, une avarice est un appétit adventice qui se développe par une oscillation entre amour et haine, mais cette oscillation se dédouble à l'intérieur de l'imaginaire de l'individu sous la forme d'une oscillation entre espoir et crainte. Ce développement secondaire ou dérivé du conflit psychologique est une forme de l'organisation interne de l'imagination et de la mémoire en fonction de l'image de l'absence de l'objet du désir. Dans les affections d'amour et de haine, l'objet est présent. Dans les affections d'espoir et de crainte, l'objet est absent et l'*ingenium* exprime sa propre oscillation comme un doute.

Dans le cycle d'espoir et crainte, l'organisation du tissu de l'imagination représente le doute sur la conquête de l'objet de l'appétit selon une variation temporelle et le *conatus* humain distingue ses affections selon ce qu'il se représente comme le passé, le présent et le futur. Cette variation temporelle est purement imaginaire et exprime plus les dispositions du corps imaginant qu'une supposée temporalité immanente de chaque objet perçu. L'organisation n'a aucune efficacité représentative ou épistémique, mais elle a une importance vitale à l'intérieur de l'organisation du *conatus*, car elle implique une dynamique de la variation d'intensité des affects qui détermine si le *conatus* tombe dans les superstitions (*quibus homines ubique conflictantur*)¹⁹² ou s'il entreprend une délibération éthique de recherche d'un bien suprême en dehors des cycles d'amour et de haine, selon les termes de EIV-P1 et EIV-P18 que nous avons déjà analysés.

L'espoir et la crainte sont des affections contraires. Alors que ces affections ont des intensités à peu près égales, l'oscillation animique conserve les deux en équilibre et le doute entre

¹⁹² « Praeterea ex propositione 25. hujus sequitur nos naturâ ità esse constitutos, ut ea, quae speramus, facilè, quae autem timemus, difficilè credamus, et ut de iis plus minusve justo sentiamus. Atque ex his ortae sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII-P50, S, p. 302.

les représentations contraires persévère dans la conscience. Cependant, quand l'intensité d'une affection devient plus forte, l'affection contraire devient plus faible jusqu'à être finalement détruite.

Voyons les deux cas de figure :

- (a) Quand la crainte devient plus forte et détruit l'espoir, la crainte elle-même se transforme en désespoir (*desperatio*)¹⁹³ et la modalité sous laquelle le contenu représentatif de l'idée de l'affection est imaginé change aussi, puisque la chose mauvaise imaginée comme un mal futur ou passé dans la crainte s'approche temporellement et commence à être imaginée comme un mal présent. Ce passage peut se faire soit parce que l'individu ne maîtrise pas le flux de ses affections et se laisse aller passivement dans le sens de l'intensité du désespoir, soit parce que la chose ou situation dont l'individu avait peur peut s'imposer comme une réalité présente¹⁹⁴. En tout cas, l'individu se laissant conduire jusqu'à ce point a été conduit graduellement à prendre une décision entre l'espoir et la peur et cette décision, peu importe si elle est imposée par la présence de la chose dangereuse réelle ou par une imagination troublée, l'a rendu plus passif et moins capable de passer à l'action pour se sortir du danger par la fuite ou par un combat. Si l'individu en désespoir n'est pas conduit à la mort, l'affect du désespoir se transforme en remords de conscience (*conscientiae morsus*), car le doute moral est finalement résolu dans une décision qui l'amène au pire. Dans cette affection finale, l'individu ne doute plus et il contemple en panique la chose ou situation qui le détruit comme s'il s'agissait d'une fatalité.

¹⁹³ EIII, Def-15.

¹⁹⁴ EI, P4, S.

(b) Quand l'espoir devient plus fort et détruit la crainte, l'espoir lui-même se transforme en sécurité (*securitas*)¹⁹⁵ et la modalité sous laquelle le contenu représentatif de l'idée de l'affection est représenté change aussi, puisque la chose bonne, qui auparavant était imaginée comme un bien futur dans l'espoir, s'approche temporellement et devient imaginée comme un bien présent. Mais il y a encore doute sur la conservation de la joie au futur. Ensuite, il y a transformation de la passion de la sécurité (*securitas*) en passion de jouissance (*gaudium*) : l'acquisition du bien de la fortune est consolidé et le flux des affections du désir est rempli par les affections de joie et de plaisir, issues du rapport entre l'individu et le bien présent. Nous pouvons rappeler ici le cas des avarés qui sont devenus riches ou des libidineux qui ont fait une conquête. La jouissance (*gaudium*) résultant de la transformation de la sécurité (*securitas*) est une joie plus forte qui fait imaginer la sécurité de la conquête de l'objet comme quelque chose de permanent et nécessaire.

Dans ces cycles passifs, la joie de la conquête d'un bien n'est jamais permanente et nécessaire, malgré l'apparence de permanence indéfinie inhérente aux passions de jouissance (*gaudium*), puisque les biens étant les objets des désirs passifs sont finis et peuvent disparaître. La jouissance (*gaudium*) établit un rapport concret avec une chose ou situation concrète et présente à l'individu, ce qui permet au *conatus* de l'individu de faire persévérer le désir particulier dans un flux d'affections de joie dont la périodicité exclut temporairement l'oscillation avec les tristesses. Mais aussitôt que la roue de la fortune tourne et les objets de l'appétit sont bousculés, le bonheur

¹⁹⁵ EIII, Def-14.

illusoire de la jouissance (*gaudium*) se brise et les individus se découvrent encore une fois dans le flottement entre craintes et espoirs sous la peau du chagrin.

L'arrivé du processus de délibération passive n'est jamais permanent et sans retour, même s'il peut durer pendant un temps indéterminé qu'on ne pourrait mesurer en mois, semaines ou années qu'en analysant chaque cas. L'important est de comprendre que le résultat de la délibération n'est jamais permanent, puisque les délibérations passives n'amènent qu'à la conquête ou la perte des biens finis produisant des affections qui peuvent changer. Les conflits psychologiques se reproduisent toujours, car leurs fondements restent toujours là : l'opposition entre les désirs adventices et les désirs innés.

La conscience passive est dupe du cycle de l'espoir et de la crainte tant et aussi longtemps qu'elle croit pouvoir résoudre le doute dans un cadre de pure analyse des représentations, car les représentations de la crainte et de l'espoir sont des images qui expriment davantage les dispositions du corps imaginant que la nature même des choses. Pour vaincre le doute, il faut analyser plutôt l'appétit le plus fort qui régit le doute dans le *conatus* déchiré. Par la dynamique des forces des affections, ce qui peut résoudre cette opposition entre espoir et peur dans une direction ou une autre n'est pas le contenu représentatif de l'idée imaginaire, mais l'intensité plus forte du désir régissant le flux des affections.

Comme l'intensité des passions dépend partiellement de la puissance de l'individu et partiellement des choses extérieures, il se peut que la résolution d'une oscillation soit davantage déterminée par la force des choses extérieures que par la direction de l'individu. Quelle puissance détermine si l'oscillation va se résoudre dans la direction de l'espoir ou de la crainte ? L'individu produit la résolution, mais il décide de suivre ce que les choses extérieures lui imposent et non ce

qu'il comprend être le mieux pour lui. L'individu est ainsi dans un régime de servitude, puisque les décisions sur sa propre existence lui sont volées par la fortune.

3.3) L'axiologie immédiate du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate

Un vrai doute dans la vie humaine est une opposition cognitive d'images contraires, mais aussi une opposition affective entre passions contraires. Lorsqu'un individu ne doute pas, il peut être soit un ignorant qui repose dans l'acquiescement envers le faux (*in falsis acquiescere*)¹⁹⁶, soit quelqu'un qui a dépassé les images contraires par le développement positif d'une idée adéquate et d'une certitude. Dans les doutes moraux qui peuvent être résolus par délibération éthique, il s'agit de trouver la certitude sur le bien et le mauvais, comme l'indiquent les définitions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, mais ensuite d'agir et sélectionner rationnellement afin de s'approcher des biens certains et de s'écarter des maux certains, comme l'indiquent les propositions sur la délibération dans le « modèle ».

Mais les avarés, les ambitieux et les concupiscent, la plupart du temps, résolvent leurs conflits psychologiques et doutes moraux par un acquiescement envers le faux ou l'illusion, car ils n'ont pas développé une connaissance certaine du bien et du mauvais en connaissant leurs propres affections par les notions communes. Ils ne se dirigent pas par la puissance du désir rationnel, ils se dirigent par la puissance d'un appétit passif et ils sont déterminés à juger le bien ou le mauvais par l'appétit le plus fort qui donne la finalité de leur existence.

¹⁹⁶ « Cum itaque dicimus, hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideò ipsum certum esse, sed tantùm non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide scholium propositionis 44. hujus partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (*vide prop. 43. hujus cum ejusdem schol.*), non verò dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EII, P49, S, p. 230.

Ainsi un avare juge que l'abondance d'argent est le plus grand bien, et sa disette le plus grand mal. Mais un ambitieux ne désire rien tant, et inversement il ne redoute rien tant que la honte. Pour un envieux, rien de plus agréable que le malheur d'autrui, rien de plus pénible que le bonheur des autres; et ainsi chacun juge d'après son affect que telle chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile ». ¹⁹⁷

Spinoza énonce la *genèse des valeurs morales* et le principe de la *relativité des jugements moraux* dans les scolies de EIII-P9 et EIII-P39. La genèse des valeurs morales est donnée par l'appétit le plus fort dans la constitution du *conatus* et les images du bien et du mal se forment dans l'imagination en fonction de ce que l'appétit pousse l'individu à sélectionner entre ces affections et rapports pour poursuivre la conservation de la constitution de son *conatus*. La première formulation du principe de la genèse des valeurs morales apparaît dans le scolie de EIII-P9 qui redéfinit les concepts de désir, d'appétit et de volonté à partir du concept de *conatus*.

C'est pourquoi il est établi par tout cela que nous ne nous efforçons vers rien, ne voulons, ne recherchons, ne désirons rien parce que nous jugeons que c'est bon ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, le recherchons, ou la désirons. ¹⁹⁸

Les jugements de valeur ne se réfèrent pas aux choses extérieures et ni aux « états des choses », mais aux états de l'appétit de celui qui profère les jugements. Les états de l'appétit sont des affections de joie ou de tristesse qui, selon les définitions de la 3^{ème} partie de l'*Éthique*, ne sont rien d'autre que des processus de transition de la puissance d'agir du corps et de l'âme. En effet, si la passion est une joie, l'âme réalise une transition (*transit*) d'une perfection mineure à une perfection majeure, c'est-à-dire qu'elle augmente sa puissance d'exister. Si la passion est une

¹⁹⁷ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII-P39, S, p. 291

¹⁹⁸ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII, P9, S, p. 257

tristesse, l'âme réalise une transition d'une perfection majeure à une perfection mineure, c'est-à-dire qu'elle diminue sa puissance d'exister.

Lorsqu'un avare produit des jugements de valeur sur l'argent ou l'ambitieux produit des jugements de valeur sur la gloire, ces jugements ne se réfèrent pas aux choses elles-mêmes, ils se réfèrent plutôt aux images de ces choses et à l'état de l'appétit de celui qui produit le jugement : or, les états d'un appétit passif sont les passions contraires de joie et de tristesse. Dans l'imagination de l'avare ou de l'ambitieux, cependant, leurs jugements se réfèrent aux choses elles-mêmes, car l'attachement de leurs désirs aux choses de la fortune et leur imagination passive leur fait croire qu'ils ont une connaissance immédiate du bien et du mauvais.

Mais entre l'appétit et les choses de la fortune convoitées s'interposent les affections qui constituent l'*ingenium* de chacun, comme le montre la proposition EIII-P39 : les images du bien et du mal sont variables selon les individus, mais aussi selon les variations de l'*ingenium* d'un seul et même individu, car les imaginations expriment plus les variations physiologiques internes du corps humain que la nature des autres corps dans un écosystème ou dans une société.

L'axiologie de l'imagination sous l'empire des appétits passifs est immédiate, car dans l'inadéquation l'individu est incapable de connaître adéquatement les affections de son corps et savoir qu'elles expriment plus les dispositions physiologiques du corps que l'essence des choses qui l'affectent. Dans l'inadéquation, le *conatus* méconnaît la cause de l'appétit le plus fort qui est la finalité de son existence et il méconnaît aussi comment les affections de joie ou de tristesse immanentes à ce même appétit-là sont les sources des valeurs morales qu'il imagine comme les attributs moraux des choses elles-mêmes.

En effet, dans le scolie de EIII-P39, Spinoza indique comment, à partir des appétits passifs, la dynamique des affections contraires détermine la production des valeurs morales du bon et

du mauvais dans l'imagination¹⁹⁹. En d'autres mots, Spinoza applique le principe de la *genèse des valeurs morales*, qu'il avait défini dans le scolie EIII-P9, pour expliquer le principe de la *relativité des jugements moraux*.

Les termes « bon » et « mauvais » ne désignent pas les objets du désir d'un sujet, ils désignent plutôt les affections de joie ou de tristesse de ce même sujet, en tant qu'il est affecté par les objets de son appétit passif. En effet, Spinoza remarque que sous le concept du « bon » nous pouvons comprendre toutes les affections de joie, mais surtout (*praecipue*) celles qui comblent et satisfont un désir dans un état de regret (*desiderium*)²⁰⁰. De la même façon, et sous le concept du « mauvais » nous pouvons comprendre toutes les affections de tristesse, mais surtout celles qui empêchent le désir de jouir de son objet et qui ainsi frustrer les attentes du désir en état de regret²⁰¹.

L'analyse de la genèse des jugements de valeur nous conduit à la constitution affective du sujet qui fait usage de ces jugements. Dans la dynamique des conflits passionnels régie par les appétits passifs, le « bon » ou le « mauvais » se disent par rapport à ce que fait l'appétit passif pour posséder ou perdre l'objet de la fortune qu'il convoite.

Ainsi, l'appétit le plus fort détermine la sélection des affections et l'expression de ce processus dans l'imagination est une certaine classification axiologique des affections. Mais l'individu ne sait pas qu'il classe ses affections de joie et de tristesse selon le bien et le mauvais, il juge qu'il peut classifier les objets ou les choses elles-mêmes. L'individu qui est cause inadéquate

¹⁹⁹ Dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*, Spinoza ne traite que des images du bien et du mauvais, c'est-à-dire de ce que ces mots signifient lorsqu'ils sont issus des affections de joie ou de tristesse d'un individu qui est cause inadéquate et dont l'appétit le plus fort est un appétit passif. Dans la 4^{ème} partie, il s'agit de concevoir aussi les concepts adéquats du bien et du mal, c'est-à-dire de connaître aussi ce que ces mots signifient lorsqu'ils sont issus des affections de joie ou de tristesse d'un individu qui est cause adéquate et dont l'appétit le plus fort est un appétit rationnel.

²⁰⁰ La définition du regret (*desiderium*) se réfère à un état du désir qui est momentanément privé de son objet et qui le regrette et le souhaite. « Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam secludunt, coercetur. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII – *Affectuum Definitiones*, Def.32, p. 332.

²⁰¹ EIII, P39, S.

de la sélection ne comprend pas que ses imaginations expriment plus les dispositions physiologiques de son corps humain que la nature des choses de son environnement, il confond les affections de son imagination avec les choses elles-mêmes et il juge que les choses elles-mêmes sont bonnes ou mauvaises.

Lorsque le *conatus* est cause inadéquate, peu importe l'appétit adventice excessif qui est devenu l'appétit le plus fort et la finalité de la vie, l'être humain n'a que des idées inadéquates sur le bien et le mauvais et la classification axiologique des affections est immédiate, car l'individu confond ses affections avec les choses, comme dans les exemples de l'illusion du géocentrisme et l'illusion du danger que Spinoza analyse dans le scolie de EIV-P1. Les principes de la *genèse des valeurs* et de la *relativité des valeurs* dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique* expliquent comment les êtres humains sont dupes de l'illusion morale que George Edward Moore, quelques siècles après, a appelé la « naturalistic fallacy » dans ses *Principia Ethica*.

Comment la rationalité avec les notions communes, sans tomber dans cette illusion morale, peut-elle fonder une connaissance certaine du bon et du mauvais et, ensuite, une connaissance certaine du *summum bonum* ? Est-ce que l'*Éthique* de Spinoza fonde un eudémonisme moderne radicalement différent de l'eudémonisme ancien et médiéval et échappe ainsi à l'illusion de la « naturalistic fallacy », de façon analogue à l'astronomie héliocentrique qui s'est constituée sans changer le fait que les hommes continuent à voir le soleil comme un petit cercle jaune dans le ciel ?

Il faut trancher la question de la différence entre une éthique rationnelle et une morale de l'appétit empirique par le *principe de la genèse des valeurs*, en distinguant le désir rationnel des désirs adventices ou empiriques. Il s'agit d'une distinction téléologique, car la cause finale, selon la définition 7 de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, n'est rien d'autre que l'appétit. Ensuite, il faut aussi analyser la différence par le *principe de la relativité des valeurs*, en distinguant l'axiologie

immédiate de l'imagination, qui imagine le bien et le mal dans les choses elles-mêmes, et l'axiologie médiate de la raison, qui analyse les valeurs dans l'immanence des affections.

À la suite de ces distinctions, nous pourrions comprendre la théorie de la délibération éthique de la 4^{ème} partie, car les procédures de la délibération sont intelligibles à partir de la position de l'appétit rationnel comme finalité et des affections comme moyens qui peuvent aider ou empêcher le développement progressif de la puissance du désir rationnel et de son *summum bonum* dans les actions de la vie quotidienne.

CHAPITRE IV

LE « MODÈLE » ET LA DÉLIBÉRATION ÉTHIQUE

Le « modèle » est une image logique qui correspond à une organisation téléologique du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate. L'article de Alexandre Matheron sur la prudence²⁰² propose une configuration des trois temps logiques de cette organisation téléologique des constituants du *conatus*. Edwin Curley, comme nous l'avons déjà vu, pense la 4^{ème} partie comme une image logique dont les constituants correspondent aux constituants réels d'un *conatus* qui s'organise téléologiquement en concevant le bien suprême comme finalité de la raison, les passions comme moyens et, ensuite, les rapports logiques de nécessité entre les bons moyens et la finalité (*necessary means to a necessary end*)²⁰³.

Si nous concevons cette structure *téléo-logique* du « modèle » à partir des découvertes de Nadler, alors l'image logique du « modèle » de l'individu libre dans la 4^{ème} partie peut être représentée de la façon suivante.

EIV-P19 à EIV-P37 : l'appétit rationnel comme *finalité* de la vie humaine

EIV-P38 à EIV-P58 : les affects comme *moyens* bons ou mauvais

EIV-P59 à EIV-P66 : la rationalisation des passions par *délibération*

²⁰² MATHERON, Alexandre (1995), « Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, p. 635-650.

²⁰³ « The feelings and behavior the *Ethics* recommends as good are necessary means to a necessary end. » CURLEY, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press, p. 123 et p. 124.

La structure logique du « modèle » est établie en fonction du développement graduel des notions communes dans l'immanence même de l'imagination téléologique. En effet, selon les acquis de la tradition du *finalisme relatif*, l'organisation téléologique du comportement humain est une nécessité ontologique qui découle du désir passif et de la passion d'amour. Comme l'a remarqué Laurent Bove :

Or, l'homme comme être des désirs, agit toujours en vue d'une fin, savoir l'utile qu'il appète, et cette téléologie est, comme nous l'avons déjà souligné, une structure effective du comportement du « sujet » humain, même si elle doit elle-même s'expliquer suivant des causes efficientes.²⁰⁴

Il faut que la rationalité développe ses activités avec les notions communes dans l'immanence même de l'imaginaire téléologique. Une rationalité abstraite qui tenterait de s'imposer à l'imaginaire téléologique en le niant de l'extérieur comme par survol, à l'image des cathédrales logiques ou des labyrinthes d'abstractions mécanistes, ne dépasserait jamais ce que Macherey a appelé une « utopie réactionnaire ». Et, comme l'a remarqué Don Garrett, la valeur éthique d'une connaissance se trouve dans sa force affective et, seulement par cette force, une connaissance rationnelle peut, selon la loi dynamique énoncée dans l'axiome de la 4^{ème} partie, détruire les affects passifs.²⁰⁵

²⁰⁴ BOVE, Laurent (1996), *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin. p. 66. C'est à partir de cette expérience vécue dans la passivité de l'amour que le *conatus* peut changer sa propre stratégie pour trouver dans l'immanence de son activité éthique les affects actifs et une expérience amoureuse permanente. L'approfondissement de l'expérience amoureuse dans l'activité, selon Bove, conduit l'individu à connaître ses propres activités comme suites immanentes de l'activité de *causa sui* de la substance. Cette expression immanente de la substance dans l'action est ce que Bove appelle la « boucle ».

²⁰⁵ « However, the motivational force of an affect is not directly a function of its truth or falsity as an idea, but rather of its strength as an affect. The constraint or removal of affects – including harmful ones – therefore depends on the occurrence of opposite and stronger affects. » GARRETT, Don (2018), « Spinoza's ethical theory », *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 468.

La structure logique du « modèle » inclut des propositions démontrant que les activités de délibération entre affections contraires sont des propriétés nécessaires du *conatus* de l'être humain.

4.1) La finalité : genèse de l'appétit rationnel

Quelle est la cause efficiente immanente du désir de connaissance rationnelle²⁰⁶ qui soutient l'âme humaine dans l'activité de penser avec les notions communes et qui peut la conduire à la découverte et à la jouissance du bien souverain (*summum bonum*), selon la séquence logique entre EIV-P19 et EIV-P37 ? Faute de concevoir adéquatement la genèse des désirs actifs de la raison et de l'intuition, nous risquons de tomber dans les mêmes illusions que ceux qui, selon le côté négatif de la critique de l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique*, se jugent libres par le simple fait d'avoir une conscience de leurs appétits, tout en ignorant leur cause. Pour passer au côté positif de la critique, il faut donc développer la conscience de l'appétit jusqu'à la connaissance adéquate de sa cause efficiente immanente.

Mais il y a plus : la connaissance de la cause de l'appétit rationnel est condition *sine qua non* pour en augmenter la puissance, puisque la cause est la source de la puissance, et si l'âme veut augmenter l'intensité de ses affects actifs, elle doit connaître ses rapports d'immanence avec l'intellect infini pour découvrir les lois nécessaires de la production des idées adéquates et des affects actifs les plus intenses. Ainsi, une bonne résolution du problème des modes infinis permet de comprendre, en analysant la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, non seulement l'usage positif de la téléologie, mais aussi l'effectivité de l'activité délibérative qui tient l'augmentation de la puissance de l'appétit rationnel comme finalité de l'existence.

²⁰⁶ « Mens, quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit quam intelligere ... », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P27, p. 374.

Afin de comprendre l'appétit rationnel chez Spinoza, il faut distinguer soigneusement entre les universels abstraits et les notions communes, comme l'avait d'ailleurs fait Spinoza lui-même expressément dans les deux scolies de EII-P40. Même si cette distinction est déjà un acquis établi pour la majorité des recherches spécialisées sur la philosophie de Spinoza depuis le XX^{ème} siècle, il n'est pas difficile de trouver encore de nos jours beaucoup de commentateurs qui parlent de la rationalité de l'*Éthique* à la légère et du « modèle » de la 4^{ème} partie comme un universel construit par abstraction ou généralisation empirique. Il n'y a pas longtemps, Steven Nadler renouvelait la critique des lecteurs qui interprètent la connaissance rationnelle des notions communes comme étant une connaissance des lois générales se faisant par abstraction des particuliers²⁰⁷. Si nous voulons entrer dans le cœur de la raison pratique de l'*Éthique* de Spinoza, il faut une lecture plus généreuse de la théorie des notions communes qui nous les fasse connaître par leur genèse ontologique dans les modes infinis.

A more generous (and, I believe, more plausible) reading of the doctrine is that both the second and third kinds of knowledge involve adequate knowledge of individuals and thus lead to an idea of a thing that situates it in its proper causal context. Both ways of knowing, that is, consider a particular thing independently of its durational and changing relationships to other things and place it explicitly in relation to an attribute and to the eternal principles that govern all the modes of that attribute, such that one sees not only that the thing is necessitated, but how²⁰⁸.

Connaitre un mode fini par ses propriétés communes avec les autres modes finis n'est pas faire abstraction de ses rapports changeables et durables (*durational and changing relationships to*

²⁰⁷ « Common notions are not to be confuse with universals; Spinoza warn us. Universals are abstract concepts that are ordinarily derived from attending to certain aspects common to a number of ideas of things and ignoring others (namely, those wherein the ideas differ from one another, and thereby forming a distinct but not clear idea of only those common features. » NADLER, Steven (2006), *Spinoza's Ethics: an introduction*. New York, Cambridge University Press, third edition (2009), p. 176.

²⁰⁸ NADLER, Steven (2006), *Spinoza's Ethics: an introduction*. New York, Cambridge University Press, third edition (2009), p. 179.

other things), mais le connaître par son contexte causal dans la « causalité horizontale » et dans la « causalité verticale ».

En effet, lorsqu'il arrive à la démonstration de EIV-P36, Spinoza écrit que le bien suprême est commun à tous les êtres humains (*omnibus hominibus commune est*) et qu'il peut être obtenu et conservé par chacun et par tous en commun. Spinoza s'appuie sur EII-P47 et cela montre que le mot « commun » se réfère ici au système des notions communes qui sert de médiation à la connaissance immédiate de Dieu²⁰⁹. Ainsi, le bien suprême (*summum bonum*), que l'appétit rationnel peut connaître comme sa propre finalité dans la structure logique des propositions EIV-P19 à EIV-P37, n'est pas la substance de Dieu s'exprimant immédiatement dans ses attributs, mais plutôt son expression médiante dans les configurations des modes finis.

Suivant cette perspective, la connaissance adéquate de la cause efficiente immanente de l'appétit rationnel, à ce point de la déduction géométrique de l'*Éthique*, se fait au niveau du *mode infini médiat*. Pour arriver au niveau des attributs et développer la science intuitive qui donne la connaissance immédiate, il faut poursuivre l'escalier logique et monter les degrés des propositions de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Nous le ferons dans le prochain chapitre de cette thèse, mais il faut d'abord expliquer la médiation du *mode infini médiat* dans la 4^{ème} partie.

Le point d'arrivée du parcours de déduction de la finalité éthique de la raison pratique est la position de la connaissance adéquate de Dieu comme bien suprême. Sur ce point, le parcours logique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* ne contredit pas les formulations antérieures de la méthode de libération éthique de l'âme, que ce soit la formulation juvénile du TIE, ou encore celle,

²⁰⁹ Nous avons déjà noté (*cf. infra. Chapitre I : La délibération dans l'histoire de l'œuvre*) que depuis le TTP Spinoza conçoit les notions communes comme médiateurs nécessaires pour arriver à la connaissance immédiate de Dieu et il oppose cette nécessité de la médiation à un autre type de savoir qui a la prétention d'atteindre la connaissance immédiate de l'être Dieu. Mais le savoir prophétique qui prétend être un savoir immédiat de Dieu est un savoir par la médiation d'images, notamment de visions et de sonorités verbales. Il s'agit, en vérité, d'un savoir médiat qui se croit immédiat, mais qui ne se produit et se conserve que par la médiation de l'imagination.

intermédiaire, du *Court Traité*. Cependant, dans ses œuvres de jeunesse, Spinoza n'avait pas encore découvert comment penser rationnellement les notions communes à partir du *mode infini médiat*.

Il est vrai que Spinoza opère déjà avec les notions communes dans le TTP, mais il est tout aussi vrai qu'il ne démontre pas expressément leur genèse ontologique. C'est dans l'*Éthique*²¹⁰ que Spinoza démontre la genèse ontologique des notions communes dans le *mode infini médiat*. La logique géométrique de l'enveloppement ou du développement des propriétés communes dans le mode fini n'est pas compréhensible sans l'idée adéquate du *tout*, qui contient aussi ces propriétés communes en tant qu'il contient d'infinis modes finis, ou d'infinies *parties* immanentes. Car lorsqu'un mode fini développe la connaissance adéquate d'une propriété commune par une notion commune, il développe aussi la connaissance adéquate de sa genèse ontologique dans le *mode infini médiat*. Et la connaissance du deuxième genre peut être le point de départ de la connaissance du troisième genre²¹¹.

Il convient de reconnaître que dans l'histoire des commentaires il y a une divergence majeure sur ce que sont les modes infinis dans l'œuvre de Spinoza. Nous allons ici distinguer les interprétations les plus récentes dans le cadre général de l'histoire des interprétations du XX^{ème} siècle. Nous trouvons trois interprétations :

- (a) Les modes infinis sont des ensembles de lois nécessaires et la connaissance rationnelle que l'être humain peut avoir des modes infinis se limite à la connaissance des « lois logiques » et des « lois physiques ».

²¹⁰ « Les notions communes sont une des découvertes fondamentales de l'*Éthique*. Nous devons, à cet égard, attacher la plus grande importance à la chronologie. Ferdinand Alquié insista récemment sur ce point : l'introduction des notions communes dans l'*Éthique* marque un moment décisif du spinozisme. En effet, ni le *Court Traité* ni le *Traité de la Réforme* n'en font état. » DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 271. Il faut remarquer que Deleuze n'avait pas noté que cette découverte est liée à la découverte du *mode infini médiat*.

²¹¹ EV-P27.

- (b) Les modes infinis sont des puissances singulières infinies et éternelles : le *mode infini immédiat* est le tout comme expression de l'unicité substantielle et le *mode infini médiat* est le tout comme expression d'une multiplicité infinie de modes finis singuliers. Les lois nécessaires que l'être humain connaît par la raison ne sont que les rapports causaux entre les modes infinis et finis.
- (c) Le problème est insoluble, car les textes de Spinoza sont contradictoires.

Concernant la tradition qui soutient l'impossibilité de résoudre le problème, elle est représentée par un article sceptique de Tad Schmaltz²¹² soutenant que les textes de Spinoza sur le sujet des modes infinis sont contradictoires et insuffisants pour résoudre les problèmes interprétatifs. Nous pouvons nous passer de la considérer, car elle a été déjà réfutée par un article récent de Ulysses Pinheiro²¹³ et nous allons voir sous peu que les textes de Spinoza ne sont pas insuffisants à établir ce point.

Nous allons par la suite prouver l'inconsistance de la tradition qui soutient l'interprétation des modes infinis comme ensembles de lois générales. Les principaux représentants de cette tradition au XX^{ème} siècle sont Edwin Curley, Alexandre Matheron et Jonathan Bennett. Et, ensuite, nous allons montrer la cohérence de l'autre tradition qui est représentée par Gilles Deleuze, Martial Gueroult, Jean-Marie Beyssade, Don Garrett, Filippo Mignini, Pierre Macherey et Syliane Malinowski-Charles. Nous allons aussi montrer les différences à l'intérieur de cette tradition, en partant de la critique de Jean-Marie Beyssade sur l'interprétation de Gueroult. C'est à l'intérieur

²¹² SCHMALTZ, Tad M. (1997), « Spinoza's mediate infinite mode », *Journal of the History of Philosophy*, 35(2), p. 199-235.

²¹³ PINHEIRO, Ulysses (2015), « Looking for Spinoza's Missing Mediate Infinite Mode of Thought », *The Philosophical Forum*. Vol. 46, No. 4, p. 363-376.

de cette tradition que nous comprenons la critique du « parallélisme » de Chantal Jaquet et pouvons envisager une nouvelle façon d'interpréter l'unité du corps et de l'esprit.

Bennett construit une représentation mécaniste et légaliste des modes infinis dans une formulation claire : les modes finis sont des choses particulières (*particular things*), tandis que les modes infinis sont des lois causales (*causal laws*).

Spinoza says that there are infinite modes as well as finite ones. The latter include particular things; the former are causal laws. Or so Pollock (1888: 150–4) and Curley (1969: 66–74) have thought, and I follow them in this. Thus, the top-level infinite mode under the attribute of extension—the one that Spinoza calls ‘motion and rest’—comprises the most basic laws of physics²¹⁴.

Bennett ici avoue n'avoir aucune interprétation originelle sur les modes infinis et il se contente de remettre ses lecteurs aux commentaires de Frederic Pollock et Edwin Curley. Cet aveu devrait être suffisant pour prévenir les neveux de l'école positiviste contre le risque de prendre la thèse de Bennett sur les modes infinis comme si elle était le résultat logique d'une démonstration, car elle n'est fondée que sur un argument d'autorité. Si nous voulons évaluer l'origine et la validité de la thèse interprétative sur les modes infinis, il nous faut donc analyser l'interprétation de Edwin Curley.

The finite modes follow from, are deductible from, a finite series of infinite causes, the laws of nature, taken in conjunction with an infinite series of finite causes, the other, prior finite modes.²¹⁵

Nous avons ici la formulation classique du système de coordonnées *laws + state of affairs* qui est au fondement de l'interprétation de Jon Miller sur la délibération éthique chez Spinoza. L'interprétation de Curley, comme nous allons le voir dans le septième chapitre, présente un

²¹⁴ BENNETT, Jonathan (2001), *Idem*, chapter 9, §68, p. 172.

²¹⁵ CURLEY, Edwin (1988), *Behind the geometrical method*, p. 48.

modèle métaphysique inspiré par Russell et par le premier Wittgenstein. L'opérateur logique central du modèle est donné par le terme technique (*follow from*) qui traduit l'expression latine (*sequitur*) et signifie la relation d'implication logique et d'appartenance. La disposition des éléments que se suivent (*follow from*) les uns et les autres dans la causalité verticale est la suivante : les attributs sont les faits nomologiques élémentaires, les modes infinis sont les faits nomologiques dérivés et les modes finis sont les faits singuliers.²¹⁶

Nous pourrions critiquer l'illusion mécaniste d'abord selon les termes de Wittgenstein dans *Tractatus Logico-Philosophicus*.²¹⁷ Mais nous allons le faire par l'analyse immanente du discours philosophique de Spinoza²¹⁸. Nous tâcherons ici d'analyser les modes infinis dans l'*Éthique* et, à ce propos, il est important de fixer un critère méthodologique pour résoudre la question : la formulation conceptuelle dans le contexte des démonstrations géométriques de l'*Éthique* est la seule que nous pouvons accepter comme valable.

Les hypothèses interprétatives qui prennent les formulations des lettres à Schuller comme critère pour interpréter l'*Éthique* sont contestables.²¹⁹ Ni des analyses philologiques pointues des tournures et expressions familières de Spinoza dans ses épîtres, selon les différents interlocuteurs, ni des études biographiques profondes sur Schuller, Tschirnhaus et Leibniz, ne pourraient jamais

²¹⁶ CURLEY, Edwin (1969), *Idem*, p.54.

²¹⁷ « 6.371. At the basis of the whole modern view of the world lies the illusion that the so-called laws of nature are the explanations of natural phenomena. » WITTGENSTEIN, Ludwig [1921], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F. Pears & B.F. McGuinness, with the introduction by Bertrand Russell, London, Routledge (fourth impression, 1969), p. 143.

²¹⁸ Nous visons aussi l'interprétation de Alexandre Matheron que soutient une figuration mécaniste de la déduction rationnelle à partir des modes infinis selon un schéma *lois + histoire empirique*. De cela, comme nous allons le voir, Matheron estimait comme impossible de connaître déductivement l'existence des fondements du pacte social dans le chapitre XVI du TTP et de l'existence de n'importe quel mode fini, si ce point de départ dans l'infini n'inclut pas une histoire empirique de causes finies qui l'ont succédé temporellement selon le schéma générationnel de EI-P28.

²¹⁹ « Mais, ici, il s'agit pour moi d'hypothèses historiques ou génétiques que restent invérifiables (d'autres peut-être auront les éléments de réponse). » BEYSSADE, Jean-Marie (1994), « Sur le mode infini médiateur dans l'attribut de la pensée : du problème (lettre 64) à une solution (« Éthique » V, 36) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 184(1), 23-26, p. 26.

donner au texte d'une épître la valeur probante d'une démonstration géométrique de l'*Éthique*. Les textes des épîtres sont accessoires et complémentaires, tandis que le texte de l'*Éthique* est l'essentiel.

Malgré cela, nous pouvons indiquer que même dans les épîtres, l'écriture de Spinoza n'autorise pas à confondre les modes infinis avec des « ensembles de lois ». Dans la lettre 63 à Schuller,²²⁰ la pensée est le *mode infini immédiat* et l'intellect est le *mode infini médiate*, tandis que l'étendue est le *mode infini immédiat* et le mouvement est le *mode infini médiate*. Dans la lettre 64 à Schuller²²¹ le *mode infini immédiat* de la pensée est l'intellect infini, le *mode infini immédiat* de l'étendue est le « mouvement et repos » et le *mode infini médiate* est la *facies totius universi*. Nous n'allons pas ici faire une étude philologique pour essayer de comprendre les raisons de ces formulations contradictoires, car les phrases des épîtres privées ne peuvent pas se substituer aux formulations de l'*Éthique*. De toute façon, dans aucune de ces lettres Spinoza n'énonce que les modes infinis médiate ou immédiats sont des « lois ».

Le même vaut pour les hypothèses interprétatives qui transposent les formulations du *TIE*, du *Court Traité* ou du *TTP*. Mais, puisque les interprètes de la tradition mécaniste défendent l'hypothèse des modes infinis comme des « ensembles de lois » à partir des formulations des lettres et des œuvres juvéniles, il convient ici de noter au passage qu'aucun de ces textes n'autorise une

²²⁰ « Quartò Exempla eorum, quæ immediatè à Deo producta, & quæ mediante aliqua modificatione infinita desiderarem; Mihi videntur primi generis esse cogitatio et extensio, posterioris Intellectus in cogitatione, Motus in extensione », SPINOZA, B, [1677], *Epistolae*, In *Opera IV*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, (1925). Epistola 63.

²²¹ « Denique exempla, quæ petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolutè infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quæ quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2. », SPINOZA, B, [1677], *Epistolae*, In *Opera IV*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, (1925). Epistola 64.

telle hypothèse. En effet, les textes de Spinoza autorisent à concevoir les modes infinis comme des choses singulières et infinies, mais jamais comme des règles générales abstraites.

Dans le TIE, Spinoza exprimait déjà dans les termes les plus clairs que l'enchaînement des intuitions de l'intellect se fait en concevant les rapports internes entre les choses singulières et que nous nous éloignons de l'intuition si nous nous mettons à raisonner avec des abstractions. En effet, il écrit que l'intellect doit déduire une intuition de l'autre en suivant l'ordre de causalité par laquelle un être réel (*ens realis*) produit l'autre, sans se laisser égarer par les abstractions (*itā quidem, ut ad abstracta, & universalia non transeamus*), car elles interrompent l'enchaînement des intuitions de l'intellect (*progressum intellectūs interrumpit*)²²². Ensuite, Spinoza écrit dans les termes les plus exprès que les choses fixes et éternelles sont des choses singulières et que les lois sont inscrites dans ses choses singulières (*legibus in iis rebus*). Spinoza l'illustre avec une métaphore philologique : les choses fixes et éternelles sont comparables à un manuscrit original et les lois sont comparables aux phrases qui y sont inscrites.²²³ À supposer, par exemple, que le manuscrit original fut perdu, à la façon du papyrus de Moïse probablement brûlé avec l'*Arche d'Alliance*, les phrases et les lois auraient disparu à jamais. Donc, les lois sont inscrites dans les choses et ne peuvent pas exister en dehors de ces choses elles-mêmes.

Dans la formulation du *Court Traité*, les *modes infinis immédiats* sont des êtres réels et non des lois abstraites. Le mouvement dans l'Étendue et l'intellect dans la Pensée sont des êtres ou des choses singulières éternelles et infinies. Spinoza les personnalise presque, lorsqu'il utilise le

²²² SPINOZA, Baruch [1677], *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Texte établi par Filippo Mignini, traduction et notes par Michelle Beyssade, In : *Ouvres, Tome I, Premiers Écrits*. Paris, PUF, (2009). TIE, §101, p. 126.

²²³ « Hæc verò tantùm est petenda à fixis, atque æternis rebus, et simul à legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundùm quas omnia singularia, et fiunt, et ordinantur; imò hæc mutabilia singularia adèdè intimè, atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse, nec concipi possint. Unde hæc fixa, et æterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique præsentiam, ac latissimam potentiam erunt nobis, tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causæ proximæ omnium rerum. » SPINOZA, Baruch [1677], *Idem*, TIE, §101, p. 128.

vocabulaire chrétien de la trinité et dit que les deux modes infinis sont les « fils de Dieu ». Nous avons déjà noté que dans la formulation de la « causalité verticale » du *Court Traité*, Spinoza ne concevait pas encore des *modes finis médiats* et n'avait pas encore découvert la rationalité des notions communes. Et, cependant, même concevant encore la rationalité en termes normatifs de devoir-être, Spinoza pensait le mode infini comme un être et non comme un « genre », un « type » ou un « ensemble de lois ». Dans le chapitre VII du TTP, en plus, Spinoza distingue de manière assez explicite le mouvement et le repos (*motum & quietem*) de leurs lois et règles (*eorumque leges & regulas*).

Dans l'*Éthique*, la définition EI-Def5 est assez claire : le mode est une affection de la substance. Si nous analysons cette définition dans la structure de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* comme un tout, il devient clair que les modes infinis sont des affections immanentes de la substance. Comme l'essence, l'existence et la puissance de la substance sont identiques, les modes infinis sont des affections infinies et éternelles de la substance, c'est-à-dire des puissances infinies et éternelles. C'est parce qu'ils sont puissances qu'ils sont les sources permanentes d'une augmentation progressive de l'intensité des affects actifs chez nous lorsque nous sommes causes adéquates, comme nous allons voir sous peu.

Donc, nous constatons que les textes de Spinoza n'autorisent pas l'interprétation des modes infinis immédiats ou médiats comme ensembles de lois. Cela met en suspens les interprétations mécanistes de Matheron et Edwin Curley et, *a fortiori*, l'interprétation de Jonathan Bennett qui est fondée sur l'interprétation de Curley. Les textes de Spinoza nous autorisent à chercher quel type de chose ou d'être sont les modes infinis, mais ils ne nous autorisent pas à les confondre avec des ensembles de « lois », soient-elles des « lois logiques » ou des « lois physiques ».

L'autre tradition soutient que les modes infinis sont des choses et que ces choses sont des puissances, car il y a une proportionnalité entre la puissance de ces choses qui sont les modes infinis et la puissance des modes finis. Le *mode infini médiat* est conçu comme la totalité infinie qui contient une infinité de puissances finies et le *mode infini immédiat* comme la totalité infinie qui exprime immédiatement l'unicité de la substance. Le *tout* ou la totalité²²⁴ dont il s'agit ici est un infini actuel qui est cause efficiente immanente de ses *parties* qui sont les modes finis. Ainsi, le *mode infini immédiat* de la pensée est l'intellect infini, en tant qu'idée immédiate de la substance ou idée de Dieu, tandis que le *mode infini médiat* est la totalité des infinies idées finies qui sont les idées des modes finis de la substance. Mais les interprétations diffèrent au moment de définir les puissances. L'interprétation de Gueroult, par exemple, évite la confusion entre la puissance et les lois nécessaires, mais elle est encore mécaniste.

On peut maintenant préciser ce qu'est au juste le mode infini immédiat de la Pensée : c'est l'être éternel, absolument produit par l'attribut, du tout constitué par l'univers des essences pensées, bref, l'entendement infini et ses idées éternelles. Du même coup peut être déterminé ce qu'est son mode infini médiat : c'est l'univers des idées existantes que l'attribut produit absolument par l'intermédiaire de l'univers des essences génératrices de leurs existences. Cet univers des existences ou causes psychiques est bien produit par la nature absolue de l'attribut affecté d'une première modification, celle-ci étant, en l'espèce, l'univers des essences. En conséquence, le mode infini médiat de la Pensée doit être le tout des idées ou âmes existantes, s'efforçant d'exister et de persévérer dans leur existence, agissant les unes sur les autres dans la durée, tout qui demeure immuable malgré le changement incessant de ses parties ; bref, la volonté infinie comprenant l'infinité des volontés finies.²²⁵

En effet, les rapports entre les âmes ou modes finis peuvent être interprétés de façon mécaniste en analogie « paralléliste » avec une lecture mécaniste de la physique de Spinoza. Les

²²⁴ « Così diciamo che la totalità delle idee concernenti l'intera natura (naturante e naturata), intesa come oggetto dell'intelletto infinito, costituisce il modo infinito mediato dell'attributo del pensiero. Tra le idee del modo infinito mediato dell'attributo del pensiero vi sono anche le menti humane et tutti i modi finiti dell'attributo del pensiero. » MIGNINI, Filippo (1995), *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma, Carocci Editore, 6^a ristampa [2015]. p. 65.

²²⁵ GUEROUULT, Martial (1968), *Spinoza*. Tome I. Paris : Aubier-Montaigne, p. 318.

rappports d'affectation mutuelle entre les âmes dans le mode infini médiat pourraient être conçus par analogie avec les rapports d'action et de réaction entre les corps, par analogie « paralléliste » avec la 3^{ème} loi de la mécanique de Newton. Les rapports entre chaque âme et l'intellect infini dans le mode infini immédiat pourraient être conçus comme un rapport mécanique gravitationnel entre contenant et contenu, tel que le rapport gravitationnel entre le corps de la planète Terre et chaque corps animal qui se promène à sa surface.

L'interprétation de Gueroult est compatible avec le concept du *mode infini médiat* qui apparaît dans le scolie du lemme 7 de la 2^{ème} partie de l'*Éthique*²²⁶ : l'intellect infini est une essence singulière actuellement infinie et immuable qui produit une infinité d'affections immanentes, tandis que chacune de ses parties immanentes, c'est-à-dire chaque idée finie prise individuellement, subit des variations infinies (*in finitis modis variant*). Comme l'essence de la substance de Dieu est identique à sa puissance, l'intellect infini est aussi une volition infinie. Chaque idée finie est une volition singulière qui n'est rien d'autre qu'une affection immanente finie de la volition infinie par laquelle la substance s'exprime en pensant sa totalité actuellement infinie.

Cependant, l'interprétation de Gueroult est insuffisante, car elle est cognitiviste et atomiste. Elle est cognitiviste, car elle considère les idées comme séparées des affects et ne montre pas la genèse ontologique des affects dans les modes infinis, comme nous allons voir sous peu dans la critique de Jean-Marie Beyssade. Elle est un type de mécanisme atomiste, car les variations et mutations des modes finis s'expliqueraient seulement par leurs rapports extrinsèques d'action et de réaction. Comme l'avait remarqué Deleuze, l'interprétation mécaniste représente les modes finis

²²⁶ « Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EII, Lemme 7, S, p. 188.

comme *partes extra partes* et ne permet pas de penser une histoire du développement ontologique du mode fini, une histoire des différenciations immanentes de l'essence de chaque mode fini.

Dieu, considéré sous tel attribut, est cause prochaine du mode infini immédiat correspondant. Quant au mode infini que Spinoza appelle médiat, il découle de l'attribut déjà modifié ; *mais la première modification n'intervient pas comme une cause intermédiaire dans un système d'émanations*, elle se présente comme la modalité sous laquelle Dieu lui-même produit en lui-même la seconde modification. Si nous considérons les essences de modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collection actuellement infinie, un système d'implication mutuelles où chaque essence convient avec toutes les autres, et où toutes les essences sont comprises dans la production de chacune. Ainsi Dieu produit directement chaque essence avec toutes les autres²²⁷.

L'action de production par laquelle la substance produit tous ses modes finis est une seule et même action consistant à *causer à soi-même* de la substance et c'est précisément en raison de cela que les essences des modes finis sont conservées éternellement dans la totalité du *mode infini médiat*, mais cette action de la *causa sui* se différencie dans l'immanence de chaque mode fini. Cette différenciation explique non seulement les particularités des modes finis, mais le processus de différenciation interne de chaque mode fini. Voilà pourquoi, selon Deleuze, la conception du *mode infini médiat* est plus un fondement ontologique de la théorie biologique de l'évolution des espèces²²⁸ qu'un fondement métaphysique à la mécanique newtonienne. Le processus de l'évolution n'est pas restreint aux corps animaux, comme ce sera le cas dans les formulations biologiques du XIX^{ème} siècle. Chez Spinoza le principe de ce processus se trouve dans les essences

²²⁷ DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 167. L'interprétation de Deleuze, nous insistons, dépasse largement l'interprétation de Valteri Viljanen bien qu'elle lui soit chronologiquement antérieure, non seulement pour dégager la logique géométrique de la causalité immanente et critiquer les formulations de l'émanation, mais aussi pour fonder le développement logique sur le concept des modes infinis comme puissances et non comme lois.

²²⁸ Deleuze a conçu l'*ordre des rapports* entre les corps, c'est-à-dire, le mode infini médiat, comme une sorte d'anticipation spinozienne du principe de composition de la biologie de Saint-Hilaire. « Les notions communes chez Spinoza sont biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques. (...) Les indications de Spinoza suffisent toutefois à faire de lui un précurseur de Geoffroy de Saint-Hilaire, sur la voie du grand principe d'unité de composition. » DELEUZE, Gilles (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, p. 257. Nous avons déjà vu aussi que Jean-Pierre Changeux considère lui aussi Spinoza comme précurseur de la théorie de l'épigénèse qui explique la théorie de l'évolution par la complexification du code génétique des corps animaux composant les différentes espèces.

des modes finis qui sont éternelles, mais évoluent ou involuent selon un principe interne de sélection des rapports et d'expression plus ou moins intense de l'activité de la substance.

En plus, l'interprétation mécaniste de Gueroult laisse un autre problème ouvert, car elle se limite aux textes des 1^{ère} et 2^{ème} parties, ne démontre pas la genèse ontologique de l'amour intellectuel de Dieu et des autres affects, et est trop cognitiviste et épistémologique²²⁹. Elle n'intègre pas les références aux modes infinis dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique* et ne permet pas d'expliquer les concepts du *conatus* et des affects de la 3^{ème} et de la 4^{ème} partie à partir des rapports d'immanence entre la volition finie, qui est identique à l'âme humaine et la volition infinie, qui est identique à l'idée de la substance de Dieu. Comme l'a noté Jean-Marie Beyssade²³⁰, il faut intégrer à l'analyse des modes infinis les références dans les démonstrations des propositions de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*.

Dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, Spinoza démontre que cette volition infinie identique à l'intellect infini n'est pas affectivement neutre et indifférente, car elle est un affect d'amour

²²⁹ Cette représentation « épistémologique » de l'œuvre de Spinoza est encore diffusée. Jean-Luc Marion, par exemple, connaissait très bien les textes médiévaux et modernes et pouvait trancher la question du rapport entre fini en infini en distinguant entre : (a) la théorie de la substance de Descartes qui s'attache à la tradition de l'analogie de Thomas d'Aquin ; (b) la conception de la substance de Spinoza qui s'approche plutôt de la conception d'univocité de Duns Scot. Et Marion reconnaît que l'identité entre volition et idée dans la philosophie de Spinoza est originelle. Les volitions chez Spinoza sont conçues comme les maillons de la chaîne des idées, les moyens de liaison entre les idées, et, malgré cela, l'interprétation de Marion est encore intellectualiste, épistémologique, comme celle de Gueroult, sans arriver à la question du *conatus* et des affects. « La volonté a toujours un contenu de pensée, elle est toujours liée à la représentation. La volonté n'est jamais autre que l'entendement, elle est toujours liée à l'entendement. La volonté humaine est donc homogène à l'entendement. Elle est le moyen de lier deux représentations de l'entendement entre elles en interne, sans aller chercher les faits de l'expérience. On voit donc que se reproduit, au niveau de l'esprit fini, l'interprétation intellectuelle de la volonté déjà possible en Dieu, puisqu'en Dieu la volonté et l'entendement ne font qu'un. Spinoza a déjà mis en place une univocité. (...) Si l'on veut maintenir un rôle à la volonté, ce ne sera qu'un rôle de liaison des pensées entre elles. Donc la volonté ne peut être maintenue ou transférée qu'à l'intérieur d'un espace purement épistémologique. » MARION, Jean-Luc (2014), *Cours sur la volonté*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, p. 70.

²³⁰ « Si M. Gueroult n'a pas trouvé dans l'*Éthique* le membre cherché et a dû forger une prothèse, cela tient à deux causes : l'une interne (refus d'aller chercher plus loin ce qui éclaire rétrospectivement un terme antérieur, ici de refus de laisser la 'volonté infinie' d'*Eth.* I devenir affective en *Eth.* II, 48 et s'accomplir en *Eth.* V comme amour), l'autre externe (la mort à interrompu son commentaire bien avant *Eth.* V, 36, où il aurait peut-être reconnu ce qu'il avait cherché en vain en commentant *Eth.* I, 21 à 23). » BEYSSADE, Jean-Marie (1994), « Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée : du problème (lettre 64) à une solution (« Ethique » V, 36) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 184(1), 23-26, p. 26.

intellectuel infiniment actuel et que les âmes humaines expriment cet affect différemment, selon leur degré d'activité et d'expressivité immanente, chacune par soi-même dans l'immanence de leur *conatus*. Dans le scolie de EV-P40, par exemple, Spinoza fait une référence expresse à EI-P21²³¹, ce qui constitue une preuve textuelle majeure de la thèse sur la réalité affective des modes infinis.

Nous considérons que la solution de Jean-Marie Beyssade est valide et cela nous permet de considérer comme inadéquates et dépassées les interprétations du « problème des modes infinis » qui ne prennent pas en considération les textes de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*.²³² Le *mode infini immédiat* de la Pensée est l'idée de Dieu qui est aussi une volition singulière infinie et éternelle, ou l'amour infini et éternel de Dieu : cet amour est *dans* l'intellect infini, mais il est l'amour *pour* la substance qui s'exprime immédiatement dans l'intellect infini et simultanément dans les modes infinis immédiats des autres attributs. Le *mode infini médiate* est l'idée de la totalité des affections finies en mutation, mais il est aussi une volition, ou l'amour que Dieu a pour toutes ses affections finies. Ensuite, l'idée de chaque mode fini est une volition singulière qui se modifie dans une multiplicité d'appétits ou volitions, mais elle est aussi une expression de l'amour de Dieu qui est enveloppé sous toutes les passions joyeuses et tristes.

Nous allons sous peu, dans l'analyse des « moyens » du modèle, vérifier comment cette interprétation nous permet d'expliquer l'axiologie de Spinoza et le développement d'une connaissance rationnelle et certaine du bien et du mauvais, puisque selon EIV-P8, la connaissance du bien et du mauvais n'est que l'affect de joie ou de tristesse lorsque nous en sommes conscients,

²³¹ « Ex quibus, et simul ex prop. 21 p. I et aliis, apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent. », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV, P40, S, p. 492.

²³² « Au reste, admettre que l'entendement divin n'a rien de commun avec le nôtre serait nier la capacité de l'homme à parvenir aux idées adéquates et à la connaissance vraie : le spinozisme entier serait alors ruiné. Il en faut donc convenir, l'entendement divin, selon Spinoza, n'est pas un entendement créateur, il est un mode, il est causé, notre entendement n'est pas son effet, mais sa partie. » ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, Nouvelle édition [2017], p. 152 et 153.

et la différence entre conscience imaginaire et conscience rationnelle passe précisément par la connaissance adéquate des propriétés communes de chaque affect et par le développement expressif de la connaissance de la genèse ontologique de ces propriétés dans le *mode infini médiat*.

Comment interpréter les lois nécessaires, si les modes infinis sont des puissances infinies réelles ? Qu'est-ce que sont alors les « lois nécessaires » de la nature et les « lois de la nature humaine » ? Encore une fois, il faut suivre un critère méthodologique pour ne pas donner la place aux interprétations réductionnistes arbitraires. D'abord, nous laisserons tomber les interprétations de l'école de Bennett. Il ne s'agit pas de projeter dans les textes de Spinoza les « lois générales » ou les « principes abstraits » des sciences particulières que chaque interprète juge les plus avancés. Même dans la philosophie de la science de Karl Popper, dont Bennett s'inspire, on apprend que les « lois générales » d'une science particulière quelconque ne sont jamais éternelles, car comme toutes les généralisations empiriques elles tombent par terre aussitôt qu'on trouve une exception, comme l'illustre le célèbre exemple du cygne noir. Le tort ici est de juger que Spinoza jouerait le jeu de langage mécaniste des généralisations empiriques et que le développement d'une rationalité *sub specie aeternitatis* se ferait dans ce jeu-là.

Sur le sujet des lois, Curley, Matheron, Garrett²³³ et Macherey ont fixé les critères : les lois nécessaires sont exprimées dans les axiomes de l'*Éthique*. Les lois nécessaires sont lois de causalité,²³⁴ comme l'a remarqué Curley lorsqu'il insistait sur le terme *suivre (follow from)*. Ces lois causales sont contenues dans les modes infinis, bien sûr, mais elles ne sont pas contenues comme dans un « ensemble » ou dans une boîte, elles sont contenues *entre* les essences infinies et finies, elles sont les rapports causaux *entre* les affections de la substance. En rigueur, les lois

²³³ Selon Garrett, l'axiome de la 4^e partie et les deux axiomes de la 5^e partie donnent les lois de l'éthique. GARRETT, Don (2018), « Spinoza's ethical theory », In: *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 464.

²³⁴ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EI-Ax.3 et EI-Ax.4, p. 102.

causales sont contenues dans les modes infinis comme expressions d'un seule et même ordre et connexion qui n'est rien d'autre que la constitution interne de l'essence absolument infinie de la substance. Les lois causales sont ainsi les rapports de causalité entre la substance et ses affections infinies et finies.

Dans le rapport entre l'essence absolument infinie et les essences finies, les lois nécessaires sont celles de l'ordre et de la connexion de l'action de la substance dans ses attributs, c'est-à-dire les lois de la causalité que Curley appelait la « causalité verticale » : ce sont les lois de production des modes finis²³⁵ et aussi les lois de distribution de la puissance d'une cause singulière dans la multiplicité de ses effets immanents²³⁶.

Dans le rapport entre les essences finies, ce sont les lois de la causalité que Curley appelait la « causalité horizontale », c'est-à-dire les lois d'action et de réaction entre les puissances des modes finis, les lois d'affectation mutuelle entre les modes finis.

Les lois qui nous intéressent ici sont énoncées dans l'axiome de la 4^{ème} partie et les deux axiomes de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. L'axiome de la 4^{ème} partie peut être interprété comme une sorte de généralisation dynamique du principe d'inertie, ce qui fait de Spinoza un précurseur de Newton plutôt qu'un successeur de Descartes, car celui-ci, comme nous le savons, n'avait formulé qu'une *cinématique*²³⁷. En effet, l'axiome de la 4^{ème} partie pourrait même être à l'origine de la

²³⁵ Filippo Mignini a remarqué que, dans la 1^e partie de l'*Éthique*, le vocabulaire de la logique géométrique de Spinoza se modifie pour montrer l'action de la substance dans les modes infinis et finis : ainsi, les modes infinis suivent (*sequuntur*) l'essence absolument infinie de la substance s'exprimant dans l'attribut de façon immédiate ou médiate ; les modes finis, cependant, ne *suivent* pas, car ils ne sont pas infinis et éternels, mais ils sont produits (*producuntur*), car ils sont finis et sujets à la mutation par leurs rapports d'affecter et être affecté. « Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentia », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EI-P24, p. 134. Pour l'observation de Mignini sur la variation de la terminologie de la logique de l'expression. MIGNINI, Filippo (1995), *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma, Carocci Editore, 6^a ristampa [2015]. p. 65.

²³⁶ Matheron aussi distingue ces lois causales et les appelle les lois de « proportionnalité de la cause et de l'effet ». MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 556.

²³⁷ Dans la deuxième partie des *Principia Philosophiae* de Descartes, les lois sont cinématiques et se réfèrent au mouvement et repos des corps. Le « système du monde » chez Descartes est pensable comme un univers de corps en mouvement et repos, non comme un univers dynamique dans lequel les mouvements des corps sont déclenchés par

troisième loi de Newton, car Henry Oldenburg et Robert Boyle avaient des exemplaires de l'*Éthique* mis à la disposition des membres de la Royal Society. De toute façon, cet axiome a été interprété comme une loi mécanique entre forces contraires par de nombreux interprètes.

Cependant, les deux axiomes de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* ne peuvent pas être interprétés de la même façon, car ils introduisent un principe de transformation interne de la puissance qui est pensable selon la géométrie synthétique, mais non par les fonctions de la géométrie analytique, et qui présuppose une conception ontologique très différente de la physique mécaniste de Descartes et Newton. Le 2^{ème} axiome de la 5^{ème} partie fait une référence expresse à la proposition 7 de la 3^{ème} partie de l'*Éthique* et nous indique que la « loi nécessaire » selon la causalité efficiente immanente est un rapport intrinsèque entre puissances infinies et finies²³⁸.

Comme l'a remarqué Rousset, cette loi implique un rapport proportionnel entre notre puissance finie et la puissance des modes infinis²³⁹ et ce rapport est l'origine de l'augmentation continue de la puissance ou de l'intensité des affects actifs.

Le secret de la libération réside dans cette loi unique qui est la loi de tout conflit. Dans un conflit, tout se ramène à un rapport de forces : il va donc falloir confronter la force respective des sentiments produits par la servitude et des sentiments nés de l'activité. (...) Le second axiome de la cinquième partie ne fait que rappeler le principe de la détermination de cette grandeur ou cette force : 'la puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause' ; dès lors, nous savons

des forces en rapports d'équilibre et déséquilibre. L'introduction de la dynamique en physique moderne est l'œuvre des *Principia Philosophiae Naturalis* de Newton qui représente mécaniquement un « synthème du monde » fait de puissances soutenant des systèmes de corps en équilibre ou déséquilibre selon les rapports d'action et réaction entre leurs forces contraires.

²³⁸ Par les références aux propositions de la 1^{ère} partie dans les démonstrations des propositions 6 et 7 de la 3^{ème} partie, il est évident que la loi vaut univoquement pour penser : (a) la proportion de puissance de chaque mode fini dans son rapport avec la substance, tenue comme la cause efficiente immanente de toutes ses affections finies ; (b) la proportion de puissance de chacune de nos affections dans son rapport avec notre *conatus*, tenu comme la cause efficiente immanente de ses propres affections.

²³⁹ Rousset avait observé que Spinoza avait formulé la question d'une distinction entre deux types de loi selon nos rapports avec l'infini ou le fini. ROUSSET, Bernard (1968), *La perspective finale de « L'Éthique » et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : Vrin, p. 52. En effet, Spinoza présente une distinction dans le *Court Traité*. « Il reste donc à remarquer que l'homme perçoit en lui-même une double loi – je veux dire l'homme qui utilise bien son entendement et atteint la connaissance de Dieu – l'une est produite par la communauté qu'il a avec Dieu, l'autre par la communauté qu'il a avec les modes de la Nature. », SPINOZA, Baruch, KV, II, 24, §7 et §8 p. 389 à 390.

comment calculer le rapport de forces entre les sentiments passifs et les sentiments actifs : il suffit de considérer les forces respectives de ce qui les fait naître, les choses singulières et présentées par l'imagination, d'une part, les choses universelles ou notions communes d'autre part²⁴⁰.

Un affect actif comme l'*amor erga Deum* dans la 5^{ème} partie est produit par notre intellect fini, car il est l'amour que nous avons envers la substance de Dieu, mais ce que Spinoza démontre ensuite est qu'il est l'*amor Dei*, l'amour infini que la substance de Dieu produit immédiatement dans l'intellect infini. La source de l'intensité affective de cet affect actif, ainsi, ne se résume pas à la subjectivité finie du moi humain, mais elle se trouve dans le rapport d'immanence entre le fini et l'infini et l'augmentation exponentielle de l'intensité de cet affect chez nous n'est possible que lorsque notre intellect fini se connaît comme expression immanente de l'intellect infini, c'est-à-dire de l'idée de Dieu qui est le mode infini immédiat de la Pensée.

Ces traditions interprétatives sur les modes infinis et sur les lois nécessaires qui règlent les rapports causaux entre les puissances nous permettent de comprendre non seulement la cause de l'appétit rationnel qui donne la finalité éthique, mais aussi la nécessité du processus de sélection des affections et des rapports selon le principe d'autodétermination de la puissance du mode fini. Notre interprétation s'oppose ainsi aux lectures mécanistes et rejoint les interprétations naturalistes du processus d'autodétermination du *conatus* ou de l'essence humaine. Elle rejoint, surtout, les lectures de Gilles Deleuze et Don Garrett qui ont ouvert les recherches sur les fondements ontologiques de la sélection des affections et ont rendu possible de penser les fondements ontologiques de la délibération éthique chez Spinoza.

Deleuze a pensé l'importance du principe de sélection pour la formation pratique des notions communes et la découverte du processus de développement expressif de l'essence du mode

²⁴⁰ ROUSSET, Bernard (1968), *La perspective finale de « L'Éthique » et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : J. Vrin, p. 186.

fini. Don Garrett a pensé l'importance du principe de sélection des affections pour l'organisation téléologique de l'action humaine et pour l'augmentation exponentielle de la puissance active selon la « proportionality of freedom » de chacun.

Notre divergence avec Deleuze se situe sur le plan de l'antifinalisme qui l'empêche d'expliquer comment l'être humain peut diriger activement non seulement la sélection des affections et rapports, mais aussi l'augmentation de l'intensité des affects actifs. La lecture de Don Garrett introduit la téléologie et résout le problème en expliquant les différenciations internes du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate par la proportionnalité de la liberté de chacun. Notre divergence avec Garrett se situe au niveau de l'interprétation du « parallélisme », car nous jugeons problématique l'identification entre mécanisme et Étendue, d'un côté, téléologie et Pensée, de l'autre. Nous suivons sur ce point l'interprétation de Chantal Jaquet qui critique les interprétations traditionnelles du « parallélisme » chez Spinoza et jette un « nouvel éclairage sur la théorie de l'expression »²⁴¹.

Précisons notre point, car les délibérations chez Spinoza se font selon les lois nécessaires. Il n'y a pas de « parallélisme » des lois, il n'y a pas une correspondance biunivoque entre les lois téléologiques d'un attribut et les lois mécaniques d'un autre. Toutes les attributs suivent les mêmes lois causales qui sont les lois de la constitution interne de la substance, les lois de la « causalité verticale » selon lesquelles la substance produit ses affections infinies et finies. Il y a une égalité des lois nécessaires derrière les expressions des affections dans les différents attributs infinis et éternels de la substance. Par la raison, notre âme peut connaître les expressions médiates de la substance, c'est-à-dire les rapports entre les modes finis et leurs lois nécessaire à partir du mode

²⁴¹ Voir nos analyses dans notre chapitre de critique du finalisme relatif. « Ainsi, c'est en analysant les diverses figures de ce discours qu'il deviendra possible de cerner plus précisément la nature de l'égalité entre la puissance du corps et celle de l'esprit et de jeter un nouvel éclairage sur la théorie de l'expression. » JAQUET, Chantal (2004), *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, Collection Quadrige, p. 22.

fini médiat ou de la *facies totius universi*. Par l'intuition, nous pouvons connaître les expressions immédiates de la substance, car l'intellect fini est lui-même une partie du *mode infini immédiat* qui est l'idée de Dieu. Dans la mesure où l'âme, par sa partie éternelle, connaît l'expression immédiate de Dieu dans l'intellect, elle expérimente l'amour intellectuel et devient capable d'exprimer les affects actifs éternels selon les lois nécessaires de l'intellect infini. Nous allons traiter de l'intuition et de la délibération dans le prochain chapitre. Maintenant, nous nous occupons seulement de la délibération avec la rationalité des notions communes.

Comment penser le « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* dans l'histoire ontogénétique d'autodétermination de l'être humain qui devient libre ? Comment donc penser l'histoire ontologique de chaque mode fini dans le cadre des interprétations naturalistes de Gilles Deleuze et Don Garrett ? Le principe de la sélection naturelle et de la différenciation des individus chez Spinoza n'est pas réductible aux principes de Darwin ou Lamarck. Il convient de ne pas tomber dans la même erreur des mécanistes en tentant de soumettre le jeu de langage ontologique de Spinoza à un jeu de langage spécifique de la science expérimentale. Car le jeu de langage de Spinoza est une logique géométrique de développement ou enveloppement des propriétés communes aux puissances finies et infinies selon les lois de la causalité immanente.

Les lois nécessaires qui expliquent l'autodétermination de la puissance du mode fini comme sélection se distinguent entre les *lois de production* de la puissance de chaque mode fini (elles règlent la production et sélection des affections) et les *lois de distribution* de la puissance de la substance entre la totalité infinie des modes finis (elles règlent les rapports entre les modes finis).

Selon EIV-P26, le désir rationnel sélectionne ce qui peut lui être utile dans son effort de persévérer dans son raisonnement²⁴² et d'augmenter sa puissance de penser, et cela parce qu'il est une partie immanente de notre essence ou *conatus*, dont il suit la loi d'autoconservation. La classification des affections procède de la même loi, selon EIV-P27, car la puissance du désir rationnel le détermine à connaître ce qui empêche et ce qui favorise sa conservation et son augmentation. Donc, le principe de la sélection des affections procède de la nature même du désir rationnel. La classification axiologique des affections, entre EIV-P38 et EIV-P58, est intelligible en fonction de ce principe de sélection lorsqu'il est déterminé par le désir rationnel.

Le processus de sélection des affections est aussi un processus de sélection des rapports, lorsque nous le pensons par la logique de l'expression. En effet, selon EIV-P29, les rapports entre les modes finis se font sur le fondement des propriétés communes. Lorsque les modes finis qui s'affectent réciproquement développent activement des affects actifs, ils expriment les mêmes notions communes et ils conviennent nécessairement (*semper necessario conveniunt*)²⁴³, car ils augmentent réciproquement la puissance de leurs désirs actifs. Le rapport intersubjectif est rationnel, car chaque mode fini du rapport est une cause adéquate qui sélectionne ses affections en fonction du désir rationnel et de son bien suprême comme finalité de la vie.

Mais le rapport est différent lorsque les modes finis sont causes inadéquates et sélectionnent leurs affections en fonction d'un désir adventice excessif. Lorsqu'ils sont causes inadéquates, les hommes sont déchirés par leurs conflits internes, selon EIV-P33. Chacun est inconstant (*inconstans*) pendant qu'il oscille entre les contraires. Dans les rapports d'affecter et être affecté, cette inconstance qui résulte des conflits internes de chacun les fait établir un rapport qui est lui-

²⁴² « Deinde quoniam hic mentis conatus, quo mens quatenus ratiotatur, suum esse conatur conservare, nihila aliud est quam intelligere. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P26, p. 374.

²⁴³ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P35, p. 382.

même une rapport conflictuel de contrariété réciproque. Et cela non seulement si le rapport est établi entre individus dont l'*ingenium* s'organise selon la force d'appétits contraires, comme dans un rapport entre un avare rigide et un lubrique dispendieux, mais aussi lorsque l'appétit adventice excessif est pareil et les hommes visent la même finalité, comme le montre Spinoza dans le scolie de EIV-P36, car alors ils rivalisent et s'oppriment. Dans les rapports d'affecter et être affecté, lorsque l'un développe passivement une joie, l'autre développe une tristesse, et vice-versa.

Le travail de résolution des conflits par la délibération porte sur la sélection des affections elles-mêmes et aussi sur la sélection des rapports sociaux. Le travail de la vertu de la fortitude (*fortitudo*), en fait, se divise en fermeté (*animositas*) et générosité (*generositas*) selon le processus de sélection de la raison, soit dirigé vers les affections ou les rapports sociaux. Les procédures délibératives du « modèle » porteront sur la sélection des affections dans l'existence quotidienne de l'individu qui a décidé de diriger sa propre vie en fonction de l'augmentation de la puissance du désir rationnel et de l'acquisition graduelle de sa finalité qui est la vertu et le bien suprême (*summum bonum*).

Cela est clair par l'intervalle de propositions entre EIV-P69 à EIV-P73. En effet, selon EIV-P73, l'individu libre vit sa vie en société et sous un État. Mais l'existence et la vie quotidienne en société est faite d'une multiplicité de rapports sociaux très différents. Selon EIV-P71, un être humain libre établit des rapports avec d'autres êtres humains libres avec lesquels il peut développer l'amitié et la gratitude, mais, selon EIV-P70, il établit aussi des rapports avec les ignorants et cela implique un travail de sélection d'affections qui est spécifique à ces rapports, et très différent du travail de production et de sélection d'affections actives qu'il peut faire dans les rapports d'affecter et être affecté avec les autres êtres humains libres.

Ainsi, le *conatus* humain suit toujours les mêmes lois causales de sélection des affections et des rapports, mais ce que chaque *conatus* sélectionne selon les mêmes lois est différent. Lorsque le *conatus* est cause inadéquate, la force de l'appétit adventice peut déterminer le *conatus* à sélectionner certaines affections et rapports qu'un *conatus* qui est cause adéquate ne sélectionnerait jamais. L'exemple le plus éloquent de la 4^{ème} partie est celui du *conatus* dont l'ambition est la passion la plus forte : il est déterminé par l'ambition à sélectionner les affections de gloire qui gonflent sa vanité (*superbia*) et maximisent l'image illusoire qu'il fait de lui-même, mais il est déterminé aussi à sélectionner les rapports avec les parasites-flatteurs²⁴⁴ et à repousser les individus libres qui se connaissent à eux-mêmes et les autres par la raison, et rejettent les illusions de la vanité.

Le processus d'autodétermination relative d'un mode fini exprime d'une façon relative et médiate l'action même d'autodétermination de la substance qui est *causa sui*, mais dans le mode fini cette autodétermination se développe en sélectionnant ses affections intra-individuelles et les rapports inter-individuels avec les autres modes finis. Plus le mode fini est actif et exprime l'action de *causa sui* de la substance, plus il rétrécit son rapport avec le *mode infini immédiat* et produit des affects actifs de plus en plus intenses ainsi que des rapports avec les autres modes finis, et plus il devient généreux et capable d'affecter les autres modes finis dans la direction du bien suprême. Voilà la genèse et le sens de la finalité de l'appétit rationnel. La proportionnalité de la liberté est variable selon la production de l'essence de chaque mode fini et selon les propriétés communes qu'il développe dans ses rapports avec les autres modes finis.

²⁴⁴ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P57, p. 410.

4.2) *Les moyens : l'axiologie médiate de la raison*

Dans le « modèle » de la 4^{ème} partie, l'intervalle logique entre EIV-P38 et EIV-P58 établit le registre rationnel d'usage du principe de la relativité du bien et du mauvais. Ce registre est celui dirigé par la puissance du désir rationnel que nous appelons l'axiologie médiate, car il s'agit d'une classification des affects selon leur valeur d'usage pour que le désir rationnel augmente de plus en plus la conscience des rapports dans le *mode infini médiate*. Sous l'aspect de l'imagination, il s'agit de la conscience de la vie quotidienne du corps dans une société spatio-temporelle, mais sous l'aspect de la raison, cette conscience est l'appétit rationnel lui-même, en tant que constituant inné du *conatus* et, comme nous allons le voir avec plus de détail dans la 5^{ème} partie, en tant que constituant de la partie éternelle du *conatus*.

Depuis le *Court Traité*, Spinoza conçoit les concepts de bien et de mal comme relatifs, mais il ne démontre pas la genèse ontologique de l'appétit rationnel qui nous permettrait de percevoir cette relativité et de décerner le bien et le mauvais en fonction de la finalité éthique posée par le « modèle ». Spinoza n'avait pas encore découvert le *mode infini médiate*, il pensait la « causalité verticale » par une sorte de rapport direct et atomiste entre le *mode infini immédiat* et les modes finis. Il ne concevait pas les rapports *partes intra partes* entre les modes finis dans une totalité infinie, ni, *a fortiori*, la nécessité des passions dans les rapports sociaux. La théorie des passions était encore mécaniste et très marquée par les *Passiones Animae* de Descartes.

Tout cela change pendant la rédaction du TTP et de l'*Éthique*, comme nous l'avons déjà remarqué, lorsque Spinoza découvre le *mode infini médiate*, la genèse ontologique des notions communes, les concepts du *conatus* comme droit naturel et de l'appétit comme unités de passions

contraires. Cette reformulation du concept du désir et des affects permettra de penser les concepts de bien et de mauvais non seulement comme relatifs, mais aussi comme *contraires* à partir de l'opposition entre joie et tristesse. Si dans le *Court Traité*²⁴⁵ les jugements sur le bien et le mauvais sont produits à partir de concepts abstraits et relatifs, dans l'*Éthique* leur origine est d'abord l'affection du corps et de l'âme. La connaissance que nous avons du bien et du mauvais, comme le dit Spinoza, se trouve dans l'immanence de l'affection elle-même.²⁴⁶

Le fondement du *principe de la relativité du bien et du mauvais* se trouve dans les différenciations d'intensité des appétits de chacun, c'est-à-dire dans le *principe de la genèse des valeurs* et, en dernière instance, dans le droit naturel de chaque être vivant, comme nous l'avons vu par l'analyse des scolies de EIV-P37. Or, comment fonder une connaissance rationnelle certaine du bien et du mauvais, si cette connaissance ne peut pas se désengager de l'affect, mais doit plutôt se développer de forme immanente à l'intérieur de chaque affection ?

Il faut apprendre à penser les affects par leurs propriétés communes à partir du *mode infini médiat* et développer la notion commune qui est enveloppée sur chaque idée d'affection du corps. Cette manière de penser avec les notions communes dans l'immanence des affections permet d'introduire à l'intérieur de la propre affection passive en question, de façon rationnelle et

²⁴⁵ Emanuela Scribano a fait une analyse comparative entre les concepts de bien et mal dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique*, en soulignant leurs concordances et leurs discordances. La différence principale viendrait par l'introduction du concept de *conatus* dans l'*Éthique*, sous la possible influence de Hobbes. Nous voyons deux problèmes dans cette analyse. D'abord, Scribano ne considère pas le changement dans la conception même de raison et connaissance rationnelle du bien et du mal qui se fait par la découverte des notions communes dans l'*Éthique*. Ensuite, l'identification de l'éthique de Spinoza avec le déterminisme antifinaliste de Hobbes amène à une image de la rationalité qui difficilement peut être pratique, puisque de l'aveu même de Scribano elle serait étrangère à sensibilité et à l'imagination. « Déterminisme, refus de la causalité finale, dépendance du jugement de valeur par rapport au désir, tout cela pouvait se retrouver dans l'œuvre de l'auteur anglais et l'*Éthique* en reproduit fidèlement les liaisons conceptuelles. Mais un ajout important, chez Spinoza, fait que les deux philosophies restent éloignées dans leur inspiration de fond : Spinoza prévoit un désir de la raison grâce auquel un niveau absolu et universel de ce qui doit être dit bien et mal peut être gardé. La raison, avec ses désirs et ses valeurs, finalement, reste étrangère à la sensibilité et à l'imagination, à leurs désirs et à leurs valeurs. » SCRIBANO, Emanuela (2014) « La connaissance du bien et du mal : du *Court Traité* à l'*Éthique* », In : *Spinoza transalpin : Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Les éditions de la Sorbonne, p. 78.

²⁴⁶ EIV-P8.

consciente, l'affectivité active qui est plus forte et contraire à la passion. Cette façon de penser les affects a été mise en évidence par Syliane Malinowski-Charles, à partir des analyses de Jean-Marie Beyssade sur les modes infinis.²⁴⁷

Les affects ne sont donc ni strictement corporels ni strictement mentaux ; ils ne sont modifiés de manière égale sous ces attributs en deux éléments distincts (d'une part des affections, d'autre part des idées) que parce qu'ils ont aussi une cause unique et identique, dans la substance même. Dès lors, on peut voir les affects comme les modes finis médiats de la substance modifiée sous la forme de tel ou tel individu particulier²⁴⁸.

Sous l'angle de l'unité de l'esprit et du corps, l'affect est une affection du *conatus* qui s'exprime également dans le corps et dans l'esprit. Mais le *conatus* est lui-même une affection de la substance qui s'exprime dans les attributs de l'Étendue et de la Pensée. Les affects sont donc des affections immanentes au *conatus* de chaque être humain, mais ils sont aussi une expression médiate de la propre substance. Dès lors, les affections du corps humain et leurs idées peuvent être considérées sous un double aspect.

Sous l'aspect spatio-temporel de l'imagination, les affections sont les images des corps extérieurs qui nous affectent et que nous affectons. Sous l'aspect de la raison, *sub specie aeternitatis*, les affections du corps humain et leurs idées sont les expressions immanentes de notre essence de mode fini qui se trouve toujours en rapport avec une multiplicité infinie d'autres essences finies dans le *mode infini médiat*.

²⁴⁷ « Admettre que l'amour infini soit le mode infini médiat dans l'attribut pensée, c'est admettre que Dieu sous l'angle de la pensée soit entièrement actualisé ou exprimé par son amour intellectuel qui est une jouissance de soi-même, comme il est entièrement actualisé ou exprimé par la face totale de l'univers qui constitue le mode infini médiat dans l'attribut étendue. Nous croyons que c'est aussi admettre implicitement que la vie divine est autant « conçue » que « ressentie », « éprouvée » ou « expérimentée » par l'entendement infini qui se modifie immédiatement en joie et amour – ce qui donne à l'expérience même la possibilité d'être adéquate » MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag p. 143.

²⁴⁸ MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, p. 71.

Ainsi, l'affection du corps peut être connue par les propriétés communes²⁴⁹, si l'âme développe l'idée de l'idée de cette même affection comme une notion commune exprimant les propriétés communes de l'affection dans le *tout infini et éternel* qui contient les propriétés partagées par toutes les *parties finies et mutables*.

Lorsqu'on arrive à la connaissance rationnelle de l'affection dans le *mode infini médiat*, nous pouvons la connaître intuitivement comme une certaine expression finie de la substance. *Sub specie aeternitatis*, chaque affect apparaît comme une variation intensive de l'amour infini et éternel de l'idée de Dieu et cela vaut même pour les tristesses les plus isolées de ceux qui pâtissent du chagrin. Nous pouvons illustrer cela avec l'image de Duns Scot que Deleuze avait conçu pour illustrer l'histoire ontologique du développement expressif et de l'individuation de l'essence du mode fini.

Revenons à Duns Scot : la blancheur, dit-il, a des intensités variables ; celles-ci ne s'ajoutent pas à la blancheur comme une chose à une autre chose, comme une figure s'ajoute à la muraille sur laquelle on la trace ; les degrés d'intensité sont des déterminations intrinsèques, des modes intrinsèques de la blancheur, qui reste univoquement la même sous quelque modalité qu'on la considère. Il semble bien, qu'il en soit ainsi chez Spinoza : les essences de modes sont des modes intrinsèques ou des quantités intensives. L'attribut-qualité reste univoquement ce qu'il est, contenant tous les degrés qui l'affectent sans en modifier la raison formelle ; les essences de modes se distinguent donc de l'attribut comme l'intensité de la qualité, et se distinguent entre elles comme les divers degrés d'intensité. (...). Si bien que chaque être fini doit être dit *exprimer l'absolu*, suivant la quantité intensive qui en constitue l'essence, c'est-à-dire suivant son degré de puissance. L'individuation chez Spinoza n'est ni qualitative ni extrinsèque, elle est quantitative-intrinsèque, intensive²⁵⁰.

La connaissance rationnelle du bien et du mauvais se fait dans l'immanence des affections de joie ou de tristesse qui sont adventices et empiriques, mais en raisonnant l'âme les connaît sous

²⁴⁹ Cette connaissance des propriétés communes des affections du corps est fondamentale pour comprendre non seulement l'axiologie médiante de la raison dans la 4^{ème} partie, mais aussi le passage à l'intuition dans la 5^{ème} partie, comme l'indique EV-P14.

²⁵⁰ DELEUZE, Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, Collection Arguments, p. 181.

deux aspects²⁵¹ simultanés et complémentaires, à savoir l'aspect spatio-temporel de l'imagination, qui est celui de la vie quotidienne dans une société, et l'aspect rationnel ou *sub specie aeternitatis*, qui est celui du *mode infini médiat* comme totalité contenant une infinité de modes finis qui sont en mutation permanente, sans que le *tout* lui-même soit en mutation et sans que ses propriétés communes, donc, soient contingentes.

Le double aspect de l'axiologie médiante de la raison nous permettra de comprendre que la théorie de la délibération éthique de la 4^{ème} partie s'applique à l'organisation des affaires de la vie privée quotidienne dans une société, mais s'applique aussi simultanément à l'auto-direction de la partie éternelle du *conatus* qui se dirige consciemment vers une augmentation progressive de plus en plus intense de l'*amor intellectualis Dei*, plutôt que de s'abandonner aux oscillations de la fortune.

Supposons un *conatus* humain qui ait déjà développé la connaissance de la finalité dans le « modèle » et qui pose le désir rationnel comme la finalité de sa propre existence. Comment ce *conatus* sélectionnerait-il ces affections et comment distinguerait-il les affections qui sont des moyens de développement progressif de cette même finalité et les affections qui sont moyens d'enveloppement régressif et de perte d'intensité de ce désir rationnel ? Comment le *conatus* sélectionnerait-il ses rapports et comment distinguerait-il les rapports sociaux qui développent progressivement l'expression de la *fortitudo* dans l'intersubjectivité rationnelle et les rapports sociaux qui ne sont que des moyens de répression du désir rationnel pour la promotion des vanités ?

²⁵¹ Don Garrett aussi remarque que chaque affect peut être connu sous une double perspective, une temporelle ressortissant du mode fini et l'autre éternelle ressortissant des modes infinis. Cependant, il le fait pour expliquer l'affectivité de Dieu et l'origine éternelle de l'*amour intellectualis* dans les dernières pages de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, non pour expliquer l'affectivité humaine dans son double rapport avec les modes finis et les modes infinis. «We must, therefore, distinguish two senses of the term 'affect' .» GARRETT, Don (2018), «Spinoza's ethical theory», *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 477.

La proposition EIV-P38 résume la finalité de la raison et donne la direction nécessaire du processus de sélection des affections adventices : en premier lieu, il faut diversifier de manière continue le processus de sélection lui-même par le développement progressif de différentes façons d'affecter et d'être affecté du corps humain²⁵². Ainsi, les procédures de classification axiologique des passions sont conçues à partir du désir rationnel ou de la finalité, mais dans les rapports d'action et réaction avec les autres modes finis, c'est-à-dire dans les rapports d'affecter et être affecté selon les lois de distribution et de transformation des affections. Le processus d'autoconservation du désir rationnel est un processus intra-individuel de sélection des affections et un processus inter-individuel de sélection des rapports.

EIV-P39 : intra-individuel ou intrasubjectif ;

EIV-P40 : inter-interindividuel ou intersubjectif.

La proposition EIV-P39 pose les fondements de la déduction à partir du *conatus* humain, considéré comme un *tout*, des propriétés communes des affects, considérés comme des *parties* immanentes. Cette déduction se bâtit selon la logique géométrique de l'expression dans la « causalité verticale » : l'affect enveloppe (*involvit*) le *conatus* humain qui s'exprime dans le corps et dans l'âme et la puissance du *conatus* humain, à son tour, enveloppe le *mode infini médiat*. Chaque affect peut être connu adéquatement dans le corps et dans l'âme selon le même ordre et la même connexion de causes productrices.

²⁵² EV-P29.

La proposition EIV-P40 pose les fondements de la sélection des rapports, selon le sens de la résolution des conflits sociaux, et de la construction des conditions sociales concrètes pour l'expression intersubjective rationnelle.

Ces critères dynamiques de EIV-P38 à EIV-P40 permettent à la raison de dissoudre l'identification imaginaire immédiate entre le bon et la joie, le mauvais et la tristesse. Ils permettent de penser l'opposition du bien et du mauvais selon la rationalité des notions communes, mais en intégrant l'aspect spatio-temporel à l'aspect *sub specie aeternitatis*. L'intégration des deux aspects dans l'analyse rationnelle des affections produit un décalage entre l'axiologie immédiate de l'imagination et l'axiologie médiante de la raison.

Dans la même constitution du *conatus*, ce qu'un appétit adventice quelconque détermine l'imagination à valoriser comme « bon » peut être simultanément valorisé comme « mauvais » sous l'aspect de la raison : ce décalage pose le désir rationnel de façon permanente devant une multiplicité de biens et de maux. Comme les appétits adventices eux aussi déterminent une sélection qui est inadéquate et passive, l'organisation des procédures délibératives à partir de l'axiologie médiante devra permettre au désir rationnel de commander le processus de sélection des affections *sub specie aeternitatis*, selon la connaissance certaine des affections dans le *mode infini médiat*.

L'axiologie immédiate de l'imagination se produit à l'intérieur des affections de joie et de tristesse et identifie le contenu représentatif de l'idée imaginaire avec la chose imaginée qui est ainsi imaginée comme bonne ou mauvaise en elle-même. L'axiologie médiante de la raison se produit aussi à l'intérieur des affections de joie et de tristesse et en ce sens, elle n'est pas différente de l'axiologie immédiate. Les points de départ de l'imagination et de la raison ne font qu'un : il

s'agit de l'affect de joie ou de tristesse qui surgit d'un rapport d'action et de réaction avec les autres modes finis et qui s'exprime dans le corps et dans l'âme.

Les propositions EIV-42 et EIV-P43 démontrent le premier décalage entre l'axiologie médiate de la raison et l'axiologie immédiate des appétits : l'appétit adventice et l'amour passion peuvent devenir excessifs et mauvais. Ils deviennent *mauvais* lorsqu'ils acquièrent une intensité *excessive* par rapport à la puissance du *conatus* comme un *tout*. Lorsqu'un appétit adventice devient excessif, il se développe de façon à contrarier les autres *parties* du *conatus* qui sont forcées de diminuer.

Illustrons le décalage par un exemple. Un chatouillement (*titillatio*) est une joie qui peut être mauvaise pour la raison, tandis qu'il est dans un même temps bon pour un appétit adventice. Un ivrogne, par exemple, jugera bonne la joie de l'alcool pendant que le reste du corps en pâtit, alors qu'il jugera mauvaise la douleur de l'abstinence. Sous la perspective du désir rationnel, cependant, cette joie passionnelle de l'ivrognerie pourra être jugée mauvaise et la douleur de la gueule de bois du lendemain pourra être jugée bonne.

Le même raisonnement vaut pour les autres appétits passifs : ce que l'imagination identifie immédiatement comme un bien dans l'affection de joie peut être, sous la perspective de la raison, dévoilé comme un mal et vice-versa.

Ce sont les mêmes critères dynamiques qui permettront de déduire, dans EIV-P44, que certains amours et certains désirs, sous leurs formes passives et excessives, peuvent être des maux certains sous la perspective de la raison, c'est-à-dire qu'ils peuvent se mettre en conflit avec le désir rationnel et le contraindre à diminuer sa puissance. Lorsque l'affect passif excessif devient l'appétit le plus fort, il prend le contrôle de la conservation du *conatus* et l'être humain peut vivre sa vie longtemps selon cet excès, sans avoir aucune conscience de l'appétit rationnel et croyant

vivre une bonne vie, comme le remarque Spinoza dans ce passage qui n'est pas sans inspiration du baroque espagnol.²⁵³

Mais lorsqu'un avare ne pense à rien d'autre qu'au lucre et à l'argent et lorsque l'ambitieux ne songe qu'à la gloire, etc., on ne juge pas qu'ils délirent, parce qu'ils sont pénibles, et on estime qu'ils sont odieux. Mais en réalité l'avarice, l'ambition, la lubricité, etc., sont des espèces de délire, bien qu'on ne les compte pas au nombre des maladies.²⁵⁴

L'avarice, l'ambition et la lubricité sont espèces de délire, mais elles sont d'abord désir passifs excessifs qui contrôlent la constitution du *conatus* et l'égarer de la conscience des appétits de la raison. En raison de cela, selon EIV-P44, il ne faut pas évaluer tout désir ou amour comme immédiatement bon, mais il faut réfléchir et les évaluer par la médiation du système de notions communes de la raison, qui tient en compte la conservation de la constitution du *conatus* humain comme un tout.

De plus, les appétits attachés aux objets se déroulent par flottements entre passions contraires de joie et de tristesse, selon les vicissitudes de la conquête ou la perte de ces mêmes objets. Ils nous font convoiter, haïr, envier²⁵⁵ et développer d'autres passions de tristesse qui ne sont bonnes ni pour nous qui voulons vivre dans le bien suprême, ni pour la société.

Chacun de ces appétits passifs se conserve et perpétue son excès par la projection temporelle de la convoitise et de la sélection des images du futur et du passé en fonction de l'augmentation excessive de cet appétit : comme nous l'avons déjà vu, l'analyse des cycles dans la 3^{ème} partie démontre que le cycle espoir-crainte est un dédoublement du flottement amour-haine. Ce que

²⁵³ Ce motif de la vie qui est un rêve fait les yeux ouverts apparaît à plusieurs endroits dans l'œuvre de Spinoza. Les sources probables en sont philosophiques et artistiques. Du côté philosophique, il ne faut pas oublier l'argument du rêve dans les *Méditations* de Descartes. Mais le thème de la vie éphémère et illusoire comme un rêve est un motif majeur de l'art baroque. Spinoza connaissait ses manifestations surtout dans l'art espagnol, comme le montrent les volumes de poètes espagnols dans sa bibliothèque et les recherches biographiques et historiques sur lui.

²⁵⁴ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P44, p. 397.

²⁵⁵ EIV-P45.

l'axiologie médiate de la raison démontre, c'est que ce dédoublement est mauvais, car il déploie des passions qui sont contraires à l'appétit rationnel²⁵⁶.

Selon l'imagination, comme nous le montre Spinoza dans le scolie de EIII-P39, l'affection de joie est bonne et l'affection de tristesse est mauvaise. Car chaque individu, lorsqu'il expérimente sa joie, augmente réellement sa puissance et imagine ainsi que *sa* joie est bonne, que cette joie-là dont il se réjouit dans son corps et dans son âme ne peut être que bonne. En effet, le principe de la *genèse des valeurs* permet de les penser comme des effets immanents d'un appétit passif particulier : la joie passive intrinsèque à l'appétit le plus fort, voilà ce que l'imagination d'un avare ou d'un lubrique est déterminé à se représenter comme « bon ».

Un ambitieux ne peut pas s'empêcher de juger bonne la vanité qu'il sent lorsqu'il est flatté, même s'il sent que le flatteur ne le flatte que par intérêt. Un ivrogne ne peut pas s'empêcher de juger comme mauvaise le manque d'alcool pendant sa journée et un avare ne peut pas s'empêcher d'imaginer comme bonne la joie de gagner encore plus d'argent, même s'il le gagne au moyen de la tricherie. Lorsque la constitution du *conatus* est passive et qu'un appétit passif excessif donne la finalité de la reproduction de son existence humaine, l'imagination juge le bien ou le mauvais selon les joies et les tristesses qui sont les états de cet appétit dominant.

De cette production de valeurs par l'imagination résultent une axiologie immédiate et la relativité des valeurs : chaque être humain lorsqu'il est passif juge bon ce qui lui affecte de la joie et mauvais ce que lui affecte de la tristesse. Cette axiologie est immédiate, car elle se fait selon l'impact des idées des affections qui sont inadéquates et fragmentaires. L'axiologie immédiate est

²⁵⁶ Cependant, comme le remarquera Spinoza dans le scolie de EV-P41, ces passions contraires du cycle de l'espoir et crainte ne sont pas mauvaises par rapport à la constitution passive du *conatus* de ceux qui vivent dans le délire comme les esclaves des objets de la fortune (*fortuna potius, quam sibi parere, vellent*). Le même cycle espoir-crainte apparaîtra comme bon par rapport à l'excès des appétits, comme nous le verrons sous peu, mais par rapport à la conservation du *conatus* dans l'allégresse et l'augmentation de la puissance du désir rationnel le cycle espoir-crainte est toujours mauvais.

privée de la connaissance adéquate du rapport de ces affections avec le corps humain et des rapports du corps humain avec le tout de la société ou du *mode infini médiat*. Comme elle est privée d'idées adéquates, cette axiologie immédiate n'enveloppe pas la certitude concernant le bien et le mauvais, car la certitude n'est pas une absence de doute morale, mais un processus positif de connaissance qui résout le doute par la conception d'idées adéquates et vraies.

La délibération rationnelle dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* exige la certitude sur le bien et le mauvais. Or, la raison produit une axiologie médiate selon le système de notions communes. La logique géométrique de l'expression permet de connaître les affections comme des *parties immanentes* qui enveloppent un *tout antérieur*, à savoir le *conatus* humain, qui s'exprime dans le corps et dans l'âme. La même logique permet de connaître le *conatus* humain comme une *partie immanente* qui enveloppe un *tout antérieur*, à savoir le *mode infini médiat*.

À partir de la connaissance adéquate des propriétés communes des passions, la raison peut concevoir une variation modale des affections dans le rapport avec l'appétit rationnel. La conceptualisation de la variation modale que nous concevons par la raison dans l'axiologie médiate est différente de l'organisation modale des images que Spinoza avait analysée dans la 3^{ème} partie et dans le début de la 4^{ème} partie, car elle se fait *sub specie aeternitatis*.

Dans la constitution du *conatus* en servitude, comme nous l'avons vu dans l'analyse des propositions EIV-9 à EIV-P17, l'intensité des appétits passifs est variable selon l'organisation temporelle et selon l'organisation modale des imaginations. L'intensité affective de l'affection diminue si l'individu imagine l'acquisition de l'objet de l'appétit comme contingente, elle augmente s'il l'imagine comme possible, et elle devient encore plus intense si l'individu imagine l'objet de l'appétit comme déjà acquis avec nécessité. La constitution passive du *conatus* en servitude, comme nous l'avons vu, s'exprime aussi dans une conscience tragique qui est

inconsciente de la genèse de son désir rationnel et qui imagine le bien suprême comme une chose contingente dans un futur distant, c'est-à-dire l'imagine avec une imagination d'intensité affective minime.

La conceptualisation modale des affections selon la rationalité des notions communes est radicalement différente, car il s'agit de l'accord du désir rationnel qui est un désir inné avec les propriétés communes d'une affection. Cette conceptualisation de la modalité des affects selon les propriétés communes apparaît de façon expresse par des indices logiques dans les propositions de l'intervalle entre EIV-P38 et EIV-P58.

(1) Dans les propositions qui expriment la nécessité ou l'impossibilité, Spinoza utilise les quantificateurs *semper* ou *numquam*.

- i. L'affect (y) *semper* est bon.
- ii. L'affect (y) *numquam* est bon.

(2) Dans les propositions qui expriment la possibilité, Spinoza utilise l'opérateur logique *potest*.

- iii. L'affect (y) *potest excessum habere* et devenir mauvais.
- iv. L'affect (y) *potest cum ratione convenire* et devenir bon.

Les affects nécessairement bons par rapport à la raison sont l'allégresse (*hilaritas*)²⁵⁷ et le contentement (*acquiescentia in se ipso*)²⁵⁸. Les affects nécessairement mauvais par rapport à l'expansion du désir rationnel sont la haine et tous ses dérivés²⁵⁹, le cycle espoir-crainte avec tous ses dérivés²⁶⁰, la surestime (*existimatio*) et la mésestime (*despectus*)²⁶¹, la pitié²⁶², l'humilité²⁶³, le repentir²⁶⁴ et l'orgueil (*superbia*)²⁶⁵. Les affects qui peuvent être bons ou mauvais pour le développement de la raison sont le chatouillement (*titillatio*)²⁶⁶, l'amour et le désir²⁶⁷, la faveur²⁶⁸ et la gloire²⁶⁹.

Ainsi, l'analyse des propriétés communes des affects montre que, *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire sous l'aspect du désir rationnel qui est un désir inné exprimant la partie éternelle du *conatus* et qui produit des affects actifs dont l'intensité augmente exponentiellement sans jamais devenir excessive, certaines passions de la vie sociale sont nécessairement bonnes et d'autres sont nécessairement mauvaises, tandis que quelques passions sont dans la modalité du possible et peuvent être bonnes ou mauvaises.

Les procédures de délibération sur les passions vont s'organiser en fonction de cette connaissance modale des affections selon leur immanence dans le *mode infini médiat*. Ainsi, lorsque les rapports d'affecter et être affecté de la vie sociale produisent les passions singulières qui sont nécessairement bonnes, nous répondrons en investissant notre puissance de façon

²⁵⁷ EIV-P42.

²⁵⁸ EIV-P52.

²⁵⁹ EIV-P45.

²⁶⁰ EIV-P47.

²⁶¹ EIV-P48.

²⁶² EIV-P50.

²⁶³ EIV-P53.

²⁶⁴ EIV-P54.

²⁶⁵ EIV-P50.

²⁶⁶ EIV-P43.

²⁶⁷ EIV-P50.

²⁶⁸ EIV-P51.

²⁶⁹ EIV-P51.

maximale, c'est-à-dire que nous développerons notre désir à l'intérieur de ces affections de façon à augmenter leur intensité de façon exponentielle, car ces affects sont nécessairement bons et n'ont jamais d'excès selon les lois de transformation du *mode infini médiat*. Cependant, lorsque les rapports d'affectation mutuelle de la vie sociale produisent des passions singulières qui sont nécessairement mauvaises par rapport au désir rationnel, nous allons répondre par un désinvestissement de notre puissance au minimum, même si à l'imagination elles apparaissent comme « bonnes », c'est-à-dire que nous *envelopperons* notre désir à l'intérieur de ces affections de façon à diminuer autant que possible leur intensité, voire, de façon à les détruire.

Lorsque les rapports d'affecter et être affecté de la vie sociale produisent les passions singulières qui peuvent être bonnes ou mauvaises par rapport au désir rationnel, nous allons répondre par un investissement modéré de notre puissance, c'est-à-dire que nous développerons ou envelopperons notre désir à l'intérieur de ces affections selon leurs rapports relatifs avec les autres constituants adventices de notre *conatus* et aussi selon la puissance relative des causes externes qui concourent avec nous à la production de cette passion-là.

Par exemple, nous savons avec certitude que les ambitieux sont déterminés par leur appétit à haïr les êtres humains libres et généreux²⁷⁰ et cette connaissance rationnelle nous enseigne qu'il est bien de ne pas faire confiance aux ambitieux. Cependant, dans les rapports sociaux, la faveur (*favor*)²⁷¹ est une passion qui pousse à remercier la bienveillance des autres et à créer un réseau de solidarité dans la société. Elle n'est pas la générosité, mais elle est une passion joyeuse : cependant, cette passion-là peut convenir (*convenire*) avec notre activité rationnelle et elle peut même ensuite

²⁷⁰ EIV-P57.

²⁷¹ EIV-P51.

devenir un affect actif. Cette passion joyeuse qui tisse un lien de solidarité dans la société peut donc être bonne du point de vue du développement de la raison.

Comment savoir si une passion de faveur est bonne ou mauvaise ? Il faut développer la connaissance des notions communes à l'intérieur de chaque affection et analyser chaque contexte social spatio-temporel par ses propriétés communes dans le *mode infini médiat*. L'analyse de la passion singulière sous les deux aspects de l'imagination et de la raison est la seule manière de savoir si cette passion de faveur-ci ou celle-là est compatible avec le développement des affects actifs de la raison ou si au contraire elle conduit à une flatterie réciproque dans la vanité. La passion de la gloire que nous recevons ou donnons en société peut être bonne si elle sert à l'émulation des vertus et des affects actifs, mais elle peut cependant être mauvaise si elle conduit à la vanité et à l'arrogance. C'est l'analyse immanente de chaque affection de gloire, pour ainsi dire *in loco*, qui permet à la raison de savoir si celle-là est bonne ou mauvaise.

Le *conatus* de l'être humain est constitué par une multiplicité d'appétits et d'affections et cette multiplicité augmente lorsque le pouvoir d'affecter et être affecté augmente. Dans l'axiologie médiate de la raison, chaque appétit et chaque affection est connu sous deux aspects simultanés, à savoir, sous l'aspect spatio-temporel qui contextualise la passion dans la vie quotidienne privée dans une société déterminée, et sous l'aspect de l'éternité qui la contextualise dans le mode infini médiat et dans l'histoire ontologique de l'essence du mode fini. Le développement progressif de l'axiologie médiate ou l'évaluation progressive des affections implique ainsi la puissance d'analyser et de juger la valeur d'une multiplicité d'affections et de rapports sous les deux aspects. De là, comme nous l'avons vu, le décalage avec l'axiologie immédiate qui impliquera souvent la nécessité de la délibération selon les procédures que Spinoza déduit à la fin de la 4^{ème} partie et que nous analyserons sous peu.

L'analyse de la multiplicité de passions par leurs propriétés communes permet au *conatus* qui est cause adéquate de dépasser le relativisme moral de l'apparence imaginaire pour faire une analyse axiologique plus prudente des affections, mais cela implique de penser le décalage dans chaque affection.

- (a) Une passion joyeuse qui apparaît à l'imagination comme « bonne », pourra être jugée par la raison comme un « bien mineur » à rejeter si, par exemple, la raison conçoit une autre joie dont les propriétés communes sont davantage en accord avec l'augmentation de l'appétit rationnel.
- (b) Une passion triste qui apparaît « mauvaise » à l'imagination pourra ainsi être jugée par la raison comme un « mal mineur » si, par exemple, cette petite tristesse permet d'éviter un « mal plus grand » qui mettrait plus à risque l'augmentation de la puissance de l'appétit rationnel.

En fonction de ce décalage entre les valeurs de l'imagination et de la raison, le choix entre les contraires est une nécessité permanente, car, lorsque l'être humain devient cause adéquate, il continue à avoir une multiplicité d'appétits adventices qui peuvent devenir bons ou mauvais, selon leur impact sur le *conatus* ou selon les rapports qu'ils déterminent le *conatus* à entretenir.

La constitution du *conatus* de l'être humain lorsqu'il est libre inclut autant d'appétits adventices que la constitution du *conatus* lorsqu'il est esclave, mais selon des proportions de puissance relative très différentes. Chez un avaro, l'appétit de richesses est le plus fort et les autres appétits adventices, tels que l'ambition ou la lubricité, sont moins intenses. Chez un ambitieux,

l'appétit de richesse est moins intense que l'appétit de gloire et l'appétit rationnel peut être très peu intense et même inconscient.

L'action délibérative avec l'axiologie médiate de la raison portera sur la constitution du *conatus* et se fait comme un processus d'autorégulation de l'intensité relative des constituants en fonction de la finalité éthique, qui est la réalisation progressive du bien suprême. Le processus délibératif est un processus qui se fait par la logique géométrique de l'enveloppement ou du développement des affections selon les lois causales nécessaires de production et de distribution des affections. Il est ainsi un processus de production des vertus à partir des passions, car les vertus sont les actions produites par un *conatus* qui connaît adéquatement les lois causales nécessaires, et est cause adéquate du processus de sélection des affections et des rapports.

Le *conatus* dont la finalité est donnée par l'intensité du désir rationnel peut ainsi diriger activement l'enveloppement ou le développement de l'intensité de la multiplicité de ses appétits adventices de façon à les rendre compatibles avec l'allégresse et le contentement (*acquiescentia in se ipso*). Il doit modérer les trois espèces d'appétits adventices pour les biens de la fortune, pour en faire des *moyens* de développement immanent de la *finalité* éthique qui est le bien suprême.

En outre ces affects, en tant que nous ne les distinguons des autres que par l'objet auquel ils se rapportent, n'ont pas de contraires. Car la *frugalité*, la *sobriété* et en fin la *chasteté* que nous avons coutume d'opposer à la gourmandise, à l'ivrognerie ou à la lubricité, ne sont pas des affects ou des passions : elles désignent la puissance de caractère qui règle ces affects²⁷².

Les appétits pour les biens de la fortune deviennent source de passions joyeuses modérées et compatibles avec le développement expressif des désirs actifs innés. Comme toutes les formes

²⁷² SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII-P56, S, p. 313.

du *conatus* actif²⁷³, l'affectivité joyeuse de l'allégresse n'a pas d'excès²⁷⁴. Dans le corps, la puissance d'agir s'exprime qualitativement dans l'allégresse (*hilaritas*), c'est-à-dire dans la joie de toutes les parties du corps comme un tout. L'allégresse est l'expression corporelle de l'affectivité active du *conatus*, comme l'a montré Laurent Bove²⁷⁵, dans un processus de résistance active qui se reproduit en niveaux plus complexes de puissance d'affecter et être affecté. C'est par cette expression corporelle de puissance que le *conatus* devient capable de vaincre l'attachement passif aux biens de la fortune, tant qu'ils sont des biens matériels.

L'affectivité de l'allégresse est plus forte que l'affectivité des plaisirs partiels, mais elle est aussi contraire, parce que ces plaisirs n'existent pas sans douleurs : plaisirs et douleurs constituent la temporalité oscillatoire de l'appétit, car les rapports d'action et de réaction entre le corps humain et les autres corps sont variables. L'allégresse n'est pas contraire à la joie du plaisir, mais lorsqu'un plaisir partiel cède sa place à la douleur, l'allégresse est l'affection contraire et plus forte qui s'oppose à cette douleur-là.²⁷⁶

Pourquoi Spinoza pense-t-il que l'allégresse se conçoit plus facilement qu'elle ne s'observe²⁷⁷ ? Parce qu'elle n'est pas produite empiriquement par un autre corps faisant impression dans le nôtre dans le circuit de la « causalité horizontale », mais elle est produite génétiquement dans la « causalité verticale » par l'expression des modes infinis dans le corps et dans l'âme de l'être humain.

²⁷³ EIV, P-61.

²⁷⁴ EIV, P-42.

²⁷⁵ « Et l'entreprise éthique est toute entière dans ce processus d'auto-organisation autonome de résistance-active de la modalité singulière, dans cette tendance au retour à l'équilibre essentiel dont nous faisons expérience tout d'abord dans l'*Hilaritas* et qui est dans un même mouvement, et à un certain niveau de perfection, productivité des nouveaux désirs et de nouveaux plaisirs avec des idées vraies : *acquiescentia in se ipso* c'est-à-dire, amour de soi adéquatement conçu.» BOVE, Laurent (1996), *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, p. 122.

²⁷⁶ EIV, P-44.

²⁷⁷ EIV, P-44, S.

L'allégresse (*hilaritas*) n'est pas observable facilement, car elle n'est pas produite par des « sensations » dans les rapports d'action et de réaction avec les autres corps comme l'est le chatouillement (*titillatio*). On observe plus facilement le corps humain attaché aux biens de la fortune et oscillant entre plaisirs et douleurs. S'ils n'étaient pas égarés dans la poursuite des biens de la fortune donnant des plaisirs éphémères, les hommes concevraient plus facilement l'allégresse. Mais ils aperçoivent leur environnement avec les lunettes de l'avarice (*avarice*), de l'ambition (*ambitio*) et de la concupiscence (*libido*), ils n'observent que la matérialité des objets de ses appétits et les plaisirs ponctuels issus du contact entre la matière de ces biens et leur corps humain.

Dans l'expression corporelle, l'allégresse n'est pas une puissance extensive et elle n'est pas produite par une somme de « sensations » ou de plaisirs localisés du corps. Si elle était un « ensemble » de parties extensives ou « sensations », à savoir, une somme des plaisirs localisés, elle serait aussi oscillatoire comme les plaisirs constituant ses « briques » et elle serait l'expression la plus complète de notre servitude : en effet, pour l'acquérir, l'individu serait contraint d'accumuler des quantités innombrables d'objets de la fortune pour les rendre disponibles à affecter de plaisir de chaque petite partie du corps de manière constante et durable. Un manque futur d'un objet de plaisir propre d'une petite partie entraînerait la douleur de cette partie-là et mettrait fin à l'allégresse. Mais la constance et la permanence est impossible dans les cycles des appétits pour les biens de la fortune, comme l'avait montré Hobbes dans sa critique de l'eudémonisme et comme l'a montré Spinoza par la science de la dynamique des cycles de flottement amour-haine dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*.

Le processus délibératif se déroule sur la base de la conservation et de l'augmentation de la puissance du *conatus* lorsque le corps s'exprime en allégresse (*hilaritas*) et, selon l'égalité expressive des puissances, l'âme s'exprime en contentement (*acquiescentia in se ipso*), c'est-à-

dire dans cette joie active par laquelle l'âme se contemple elle-même, pendant qu'elle raisonne, comme cause adéquate de ses propres actions.²⁷⁸ Car c'est en se contemplant consciemment soi-même comme cause adéquate de ses actions que l'âme humaine produit effectivement ses actions et développe de nouvelles notions communes et des désirs actifs qui peuvent devenir affectivement très intenses sans devenir excessifs et mauvais²⁷⁹.

Le processus délibératif se déroule non seulement en tant qu'un processus de conservation du *conatus* dans la causalité adéquate, mais encore comme un processus d'augmentation progressive de l'intensité des désirs et des affects actifs. En ce sens, il n'y a pas de choix entre les contraires, car les désirs actifs de la raison qui expriment notre rapport avec les modes infinis sont chargés nécessairement avec la joie active. Ils ne sont pas l'unité des affections contraires, comme les appétits passifs. Mais les appétits adventices ont une intensité variable et il faut la régler de façon permanente pour empêcher que ces appétits deviennent excessifs et contraires à l'appétit de la raison.

4.3) *La rationalisation des passions par délibération*

Nous délibérons selon les lois nécessaires sur l'enveloppement ou le développement des affections en fonction de l'augmentation de la puissance de l'appétit rationnel. La vie en société nous soumet à un déclenchement continu d'affections chez nous à l'« occasion » des bonnes et mauvaises rencontres, mais lorsque nous avons développé une multiplicité de façons d'affecter et être affecté, nous pouvons délibérer sur quelle affection *développer* et quelle affection *envelopper* dans chaque rapport : la réaction n'est plus mécanique ou automatique, mais réfléchie et délibérée

²⁷⁸ EIV-P52.

²⁷⁹ EIV-P61.

en fonction d'une augmentation de la puissance des désirs rationnels et d'une complexification du système de notions communes.

Dans la 5^{ème} partie, cet usage rationnel de la logique de l'expression pour développer ou envelopper les appétits ou les constituants de notre *conatus* dans les affections adventices du corps et de l'âme se dédoublera en fonction de l'expression immédiate de la substance par l'intuition des affections dans le *mode infini immédiat*. Alors, nous intégrerons l'intuition à la raison et l'âme développera aussi une intuition à l'intérieur de chaque idée d'affection du corps et cette intuition exprimera elle aussi une certaine quantité intensive de l'amour intellectuel de Dieu. Car nous allons connaître les affections non seulement par les propriétés communes qu'elles ont en tant que choses finies contenues dans la totalité infinie de la *facies totius universi*, mais aussi en tant qu'elles sont certaines affections finies dans la constitution de la substance.

Mais il faut d'abord comprendre les procédures délibératives qui se font selon les lois dévoilées par la logique géométrique de l'expression, car le développement de la science intuitive n'est pas une grâce qui tombe des cieux ou une illumination qui peut apparaître ou disparaître aléatoirement, mais le fruit d'un travail ardu de sélection des affections selon leurs propriétés communes.

Les procédures de rationalisation des passions sont conçues à l'intérieur de la « causalité horizontale », dans les rapports d'action et de réaction, c'est-à-dire dans les rapports d'affecter et être affecté selon les lois de distribution et de transformation des affections qui avaient déjà été connues dans l'axiologie médiante. Les procédures introduisent l'action selon les lois de production de la « causalité verticale ».

Devant une impression empirique quelconque ou une affection produite lorsque nous avons été affectés, la « réponse » active que EIV-P59 nous enseigne à produire est le développement

d'une action de la raison à l'intérieur d'une passion, le développement d'une *idée adéquate* de l'idée d'une affection du corps, c'est-à-dire d'une idée adéquate qui exprime une certitude nécessaire et invariable sur le bien ou le mauvais.

Un autre mode fini nous affecte et l'affection est une passion de joie ou tristesse, mais cela implique aussi un rapport avec le mode fini que nous allons affecter à notre tour. Spinoza démontre dans EIV-P59 que notre réponse à une passion peut être une action que nous produisons après avoir sélectionné les joies ou les tristesses selon les critères de l'axiologie médiate de la raison.

Ensuite, dans EIV-P60 et EIV-P61, il établit les conditions pour produire un désir actif qui soit source permanente de réponses actives : le désir particulier ne peut pas être partiel et excessif comme dans le chatouillement, mais doit augmenter la puissance affective proportionnelle du tout, comme dans l'allégresse.

Dans EIV-P62, Spinoza démontre comment les actions produites par la raison dans la vie quotidienne et dans la « causalité horizontale » contiennent une certitude qui ne change pas selon les variations spatio-temporelles, car elle se fonde sur le mode infini médiat et est une certitude *sub quadam specie aeternitatis*. Donc, la certitude de la raison sur le bien et le mauvais dans ses propres affections persiste comme une invariable sous toutes les variations de configurations spatio-temporelles. Cela permet de comprendre, dans EIV-P63 et EIV-P64, l'inadéquation de toute délibération faite par crainte et par espoir. Mais la même certitude invariable de la raison permet de démontrer ensuite, dans EIV-P65 et EIV-P66, que nous pouvons délibérer avec certitude, sous un aspect de nécessité et d'éternité, sur la sélection de nos affections au présent et sur le déroulement de ce processus au futur. Ainsi, ces deux propositions qui énoncent dans le « modèle » la même « loi du choix » concluent la déduction des procédures délibératives de production d'une action à partir des passions.

Dans EIV-P59, Spinoza démontre la procédure de production d'une action à partir de chaque passion. Il ne s'agit plus des lois de la transformation ou de mutation d'une passion dans son contraire que Spinoza avait dévoilé en analysant les cycles d'amour-haine, espoir et crainte. Il s'agit des lois de développement expressif de la rationalité à partir de ce qui est enveloppé dans chaque affection passive.

La première partie de la démonstration isole les tristesses et les joies qui nous empêchent de penser, car les joies passives et les tristesses sont mauvaises seulement tant qu'elles s'opposent à la puissance de la raison (*eatenus mala sunt, quantenus impediunt*). Des réactions impulsives à partir d'affections mauvaises, soient-elles joies ou tristesses, empêchent le développement de la raison. Il ne faut pas laisser ses affections nous déterminer²⁸⁰ à agir, car il faut qu'on réalise l'action par une autodétermination sous la conduite de la raison (*ex hoc affectu ad nullam actionem determinare possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur*). Devant les affections mauvaises qui se produisent dans les rencontres, dans la vie sociale et dans la « causalité horizontale », il ne faut pas réagir immédiatement par passion, il faut prendre du recul et prendre le temps de produire une réponse médiate qui soit approprié à la raison, une action qui soit une autodétermination par la puissance de la raison.

La deuxième partie de la démonstration isole les joies qui sont bonnes ou, ce qui revient au même, qui conviennent à la raison (*quatenus laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit*). Ces passions nous déterminent aussi à affecter et être affecté, selon les lois de l'action et de la réaction

²⁸⁰ Comme l'avait remarqué Deleuze, les affections produites chez nous dans les rencontres sont seulement des « occasions », car nous pouvons sélectionner la réaction la plus approprié selon le développement des notions communes, lorsque nous agissons par la raison, ou selon l'appétit passif, lorsque nous opérons par instinct à la façon des animaux. Même dans le cas de la passion, l'individu sélectionne la réponse selon le principe de conservation de son appétit le plus fort et l'affection, ainsi, ne détermine jamais complétement notre réponse. C'est en raison de cela que l'augmentation de la puissance et de la liberté se déroule aussi comme augmentation du pouvoir d'affecter et être affecté du mode fini et que Deleuze le juge comme un principe dynamique essentiel de l'éthologie de Spinoza.

entre les modes finis constituant les configurations spatio-temporelles dans « causalité horizontale », mais l'accroissement de la joie et de l'amour dans ses rapports est compatible avec le développement expressif de la rationalité à partir de la « causalité verticale ». Les bonnes passions et les bonnes rencontres, comme l'avait remarqué Deleuze, nous placent à une sorte de carrefour entre le fini et l'infini, mais il y a une différence entre les réactions de joie passive réciproque que les affections nous déterminent à faire et les réactions de joie active que nous pouvons produire activement dans la même affection. Dans ce cas, la passion de joie ne disparaît pas, car elle n'est pas un affect contraire à la joie active, mais elle apparaît comme la face finie d'une affectivité active qui se développe dans le mode infini. Lorsque nous connaissons notre passion joueuse à partir de sa genèse ontologique ou de son développement dans le mode infini, nous ne nous la laissons plus nous déterminer à agir, mais nous nous autodéterminons à agir à l'intérieur de ses affections et rapports pour les conserver et même les augmenter. Spinoza affirme à la fin que par la raison nous devenons même plus aptes à cultiver nos joies, nous amours et nos bonnes passions (*ad easdem actiones, ad quas jam ex affectibus, qui passionibus sunt, determinamur, aptus, imo aptior esset*).

Les propositions EIV-60 et EIV-P61 incluent les fondements dynamiques de l'axiologie médiate de la raison dans les procédures : le processus de développement de l'expression consciente des désirs rationnels ou innés est vécu par l'affectivité de l'allégresse (*hilaritas*), car il est un processus d'augmentation proportionnelle de la puissance du *conatus* comme un *tout* et cette augmentation n'est jamais excessive.

Le processus délibératif est cumulatif, car il implique un montage progressif de multiples façons d'affecter et être affecté, mais il n'est jamais excessif, car il est dirigé par un *conatus* qui est cause adéquate et qui s'exprime par l'allégresse. De plus, il est dirigé par le désir rationnel qui a

une finalité précise : connaître notre propre finitude de plus en plus dans les modes infinis de Dieu, par le développement de nouvelles notions communes qui nous font connaître de mieux en mieux le tout infini et éternel qui produit ontologiquement ces propriétés communes partagées par les modes finis.

L'augmentation progressive de l'intensité affective des désirs rationnels devenant de plus en plus conscients implique l'augmentation du contentement (*acquiescentia in se ipso*)²⁸¹ qui accompagne la persévérance dans l'allégresse.

La proposition EIV-P62 touche aussi à la sélection des rapports, mais dans un cadre plus ample de connaissance rationnelle des faits et des configurations de modes finis. Il ne s'agit pas d'une connaissance se limitant aux autres, à la société et aux institutions, mais à toutes les configurations spatio-temporelles de modes finis dans le *mode infini médiat*. Car cette proposition démontre comment nous pouvons connaître les faits sous un aspect de nécessité et d'éternité (*sub quaedam specie aeternitatem*), c'est-à-dire comment nous pouvons les connaître rationnellement dans le *mode infini médiat*.

Les recherches de Chantal Jaquet ont déjà établi les distinctions entre les deux types d'aspects de l'éternité et les rapports d'implication selon la logique de l'expression.²⁸² La référence à EII-P44²⁸³ dans la démonstration de EIV-P62 montre avec évidence qu'il s'agit de l'aspect de l'éternité que l'âme humaine connaît par la raison, car la démonstration de EII-P44 fait elle-même référence à EI-P29 qui démontre le rapport de nécessité entre les modes infinis et la totalité infinie

²⁸¹ EIV-P62.

²⁸² « En somme, si la raison considère les choses sous un certain regard d'éternité, son regard n'en demeure pas moins certain. En expliquant l'essence qu'elle enveloppe, elle ouvre la voie à la science intuitive. La disparition de l'adjectif *quadam* dans la partie V de l'*Éthique* correspond alors au passage de l'impliqué à l'expliqué. » JAQUET, Chantal (2005), *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : Éditions de la Sorbonne, p. 57.

²⁸³ Dans le corolaire de EII-P44, Spinoza écrit qu'il est de la nature de la raison (*de natura rationis*) percevoir les choses sous un certain aspect d'éternité (*sub quadam specie aeternitatis*).

de modes finis de EI-P28. C'est la nécessité de ces rapports entre les modes finis dans les modes infinis que la raison connaît avec certitude.

Il s'agit de l'analyse des processus de mutation des modes finis que nous percevons avoir un passé, un présent et un futur. Lorsque nous analysons ces mutations temporelles d'une configuration quelconque de modes finis sous l'aspect de l'éternité ou de la nécessité (*sub aeternitas seu necessitate specie*), notre âme développe des idées adéquates ou des notions communes qui expriment les propriétés communes des corps, mais les notions communes sont-elles mêmes propriétés communes entre les âmes humaines, entendues comme des idées de ces corps. Les âmes humaines enveloppent ces propriétés communes, car elles ne sont que des parties immanentes d'un tout qui contient aussi ces propriétés, à savoir, le mode infini de l'attribut de la Pensée.

Donc, lorsqu'une âme humaine développe la connaissance rationnelle de la temporalité des configurations des modes finis, cette âme-là est affectée de la même certitude²⁸⁴ (*eademque certitude afficitur*) et ses notions communes ont les mêmes propriétés (*semper easdem ideae adequatae proprietates*). La conception sous l'aspect de l'éternité ou de la nécessité (*sub aeternitas seu necessitate specie*) est celle que l'âme humaine dévoile lorsqu'elle connaît rationnellement les propriétés communes des modes finis. En effet, ces propriétés ne sont pas communes seulement aux modes finis, mais aussi au mode infini qui est le *tout* dont les modes finis ne sont que les *parties* immanentes.

Le scolie de EIV-P62 nous fait comprendre toute l'importance pratique que la connaissance sous l'aspect de l'éternité aura dans les procédures de la délibération éthique. Le scolie commence

²⁸⁴ « Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (*vide prop. 43. hujus cum ejusdem schol.*), non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EII, P49, S, p. 230.

par un raisonnement hypothétique. S'il nous fut possible d'avoir une connaissance adéquate du temps particulier de génération et de corruption de chaque mode fini, nous serions affectés par la même certitude en pensant les configurations présentes et leurs mutations futures et cette connaissance trans-temporelle nous donnerait le pouvoir de connaître exactement notre position dans les configurations présentes et futures pour déduire avec certitude ce que sont les biens présents et les biens futurs que nous devons choisir pour augmenter notre puissance de connaître. Comme l'écrit Spinoza dans le conditionnel, le bien que l'âme concevrait dans le futur (*bonum quod mens futurum conciperet*), elle l'appéterait déjà comme s'il était présent (*perinde ac praesens appeteret*) et elle diminuerait son appétit pour une chose bonne au présent (*minime appeteret*) si elle savait déjà par la certitude rationnelle que cette chose serait cause d'un mal futur, comme nous le démontrerons sous peu (*ut mox demonstraibus*). Cette expression indique que l'hypothèse du scolie n'est pas entièrement rejetée.

Qu'est-ce que Spinoza rejette de l'hypothèse ? La supposition que nous pouvons connaître adéquatement la durée de l'existence d'un mode fini, car Spinoza avait déjà réfuté cette supposition dans EII-P31 et il avait démontré que nous ne pouvons qu'avoir une connaissance très inadéquate du temps de génération et de corruption des choses, incluant le temps de naissance et mort de notre propre corps. Comme il écrit dans le scolie de EIV-P62, la connaissance que nous avons du temps d'existence des choses (*rerum existendi tempora*) est seulement imaginaire et, de plus, notre imagination n'est pas également affectée par les images des choses passées et futures.

Dans cette connaissance imaginaire nous ne pouvons atteindre qu'une connaissance abstraite du bien et du mauvais, car l'imagination exprime davantage les dispositions internes du corps humain que l'essence des modes finis qui l'affectent et ce que l'imagination nous fait croire être l'ordre et la connexion des causes (*ordo et nexu causarum*) n'est qu'une illusion. Spinoza

conclut cet important scolie avec une référence expresse à EIV-P16, c'est-à-dire à la conscience tragique lorsqu'elle procrastine le bien suprême de la raison au futur et se divertit au présent avec certains diversions paisibles. Cette conscience tragique est-elle condamnée par une cosmologie fataliste à ne pouvoir rien faire pour construire son propre chemin vers le bien suprême ? Si tel est le cas, Spinoza aurait dû arrêter la déduction géométrique de l'*Éthique* à la fin de EIV-P17 et le « modèle » conçu entre EIV-P18 et EIV-P66 n'aurait aucune utilité pratique, il ne serait qu'un passetemps littéraire. De plus, si on interprète le scolie de EIV-P62 comme une sorte d'interdit à l'analyse rationnelle des valeurs et à la délibération en fonction de la certitude obtenue par cette analyse, comment expliquer les énoncés de EIV-P65 et EIV-P66 ?

Dans EIV-P65, Spinoza énonce que sous la conduite de la raison (*ex ductu rationis*), si nous sommes entre deux biens nous suivons (*sequemur*) le majeur et que si nous sommes devant deux maux nous suivons (*sequemur*) le mineur. La logique de l'alternative entre les deux est évidente dans l'énoncé. Le verbe utilisé pour exprimer la décision ou le choix est connu dans le vocabulaire technique de la logique de l'expression. Donc, notre *conatus* est déterminé à trancher l'alternative et à prendre la décision selon le bien plus grand lorsqu'il est sous la conduite de la raison.

Par ailleurs, dans la démonstration de EIV-P66, Spinoza nous laisse entendre exactement ce qui était rationnel et ce qui était imaginaire dans EIV-P62, car il démontre comment la délibération rationnelle se fait à l'intérieur de la temporalité en tenant en compte le futur. Dans la démonstration de EIV-P66, Spinoza dit que lorsque nous considérons la chose par la raison (*quatenus ad ipsam rationis attendimus, ut in hac propositione nos facere supponimus*), la chose est la même sous ses variations temporelles. Qu'est-ce que la raison connaît d'invariable sous les variations temporelles des choses ? Les propriétés communes qu'elles partagent avec les autres modes finis et avec les modes infinis.

Dans EIV-P62, il faut noter que Spinoza ne parle pas d'une invariabilité de l'intensité des affects actifs de la raison, mais plutôt d'une invariabilité de l'affection de certitude²⁸⁵ dans l'affirmation positive de l'idée adéquate. L'invariabilité affective contredirait les critères dynamiques de l'axiologie médiate qui avaient à peine été rappelés dans les propositions EV-P61 et EIV-P62.

En effet, comment la thèse de l'invariabilité de EIV-P62 pourrait-elle être compatible avec une augmentation progressive et cumulative des affects actifs ? Une interprétation dans le sens de l'invariabilité affective contredirait la proposition EV-P7, selon laquelle la puissance et l'intensité des affects actifs de la raison, si nous considérons leur développement temporel dans notre vie (*si ratio temporis habeatur*), devient beaucoup plus forte que l'intensité des affects de l'imagination et de la mémoire. Nous allons revenir aux propositions de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* sous peu.

Une interprétation dans le sens de l'invariabilité affective rendrait la délibération rationnelle impossible, car les cycles d'espoir et de crainte seraient toujours plus forts et contraires aux raisonnements invariables. On serait condamné à l'*acrasie*, comme la conscience tragique de l'homme en servitude. Mais le scolie de EIV-P66 fait une référence expresse à cette figure-là pour la distinguer de l'individu libre capable de délibérer, sous l'aspect de l'éternité, entre maux et biens certains.

²⁸⁵ Le savoir rationnel et intuitif se développe par la médiation d'une logique qu'implique toujours l'affirmation du nécessaire, mais aussi la *négation* de l'impossible et l'analyse du possible pour décerner son fond de nécessité ou impossibilité. Comme l'a exprimé d'une façon précise Marcos Gleizer, la certitude est un processus positif et affirmatif qui se développe et qui inclut aussi la négation et la dissipation de l'ignorance. « La vérité n'a besoin d'aucun signe pour se faire reconnaître de nous, mais elle peut avoir besoin d'un certain développement pour que les préjugés qui peuvent la voiler soient levés. À chaque étape ou niveau de développement du savoir correspond un mouvement corrélatif de dissipation de l'ignorance et, par conséquent, des préjugés qui profitaient de ce vide d'intellection pour s'installer et engendrer des doutes. Chaque idée vraie possède ainsi une certaine puissance lumineuse capable, dans le domaine auquel elle s'étend, de dissiper les ténèbres de l'ignorance. » GLEIZER, Marcos (2017), *Vérité et certitude chez Spinoza*, Paris, Les Classiques Garnier, p. 150.

Dans la proposition EIV-P63, en plus, Spinoza démontre qu'il est impossible de délibérer rationnellement en fonction de la crainte et son scolie nous parle de la misère des superstitieux qui dédaignent de la raison et oscillent entre espoirs et craintes, selon un vocabulaire qui rappelle beaucoup celui de la préface du TTP. Or, dans le chapitre XVI du TTP, comme nous l'avons déjà remarqué, Spinoza explique le déploiement passif de la « loi du choix » par la dynamique des passions d'espoir et de crainte. Dans la 4^{ème} partie de l'*Ethique*, cependant, la formulation de la « loi du choix » se fait à l'intérieur de l'activité de la raison. En effet, une fois que *toutes* les passions de joie ou de tristesse ont certaines propriétés communes, l'activité rationnelle qui les analyse dans l'âme peut dévoiler leur envers dans le *mode infini médiat* et distinguer les propriétés qui les font devenir « bonnes » ou « mauvaises » par rapport au processus de conservation et d'augmentation de l'appétit rationnel.

L'oscillation entre espoir et crainte ne peut pas se produire à partir d'un désir rationnel innée, elle ne peut se produire qu'à partir d'un appétit adventice excessif, comme une dérivation de l'oscillation originelle entre amour et haine. Comme nous l'avons vu dans l'analyse de la reproduction perpétuelle des conflits psychologiques du *conatus* lorsqu'il est cause inadéquate et vit en fonction des biens de la fortune, l'oscillation d'amour et de haine présuppose la perception de la présence de l'objet de l'appétit, tandis que l'espoir et la crainte présupposent l'image de son absence et le doute sur sa présence future. Or, si l'oscillation entre les passions de crainte et d'espoir n'a pas d'origine dans un désir rationnel, elle ne peut non plus nous conduire à la raison, comme Spinoza l'avait démontré par EIV-47, dans le contexte de l'axiologie médiante de la raison.

Spinoza exclut donc expressément un type de délibération éthique faite selon les affects de la crainte ou de l'espoir et en ce sens il ne s'oppose pas à la critique que Hobbes avait fait des conceptions théologiques de la délibération pour le bien suprême. En effet, c'est par un modèle

cinétique d'explication du cycle d'espoir et de peur que Hobbes avait défini la délibération (*deliberation*)²⁸⁶ et, ensuite, réfuté d'un seul coup l'éthique eudémoniste des scolastiques.

*Continual success in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continual prospering, is that men call FELICITY; I mean the felicity of this life. For there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here, because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense. What kind of felicity God has ordained to them who devoutly honour him, a man shall not sooner know than enjoy, being joys that now are as incomprehensible as the world of schoolmen beatifical vision is unintelligible*²⁸⁷.

La critique de Hobbes, lorsqu'on la lit à la lumière des scolies de EIV-P37, n'a pas une extension négative universelle, car elle est valable seulement pour le bonheur illusoire de ceux qui imaginent le bien suprême comme une chose future et contingente que nous pouvons espérer recevoir par grâce ou que nous pouvons craindre de ne pas recevoir par punition. Les concepts du bien suprême et de la délibération éthique dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* ne sont pas touchés par la critique mécaniste de Hobbes. En effet, c'est probablement sous l'impact de ce réductionnisme éthique de Hobbes que Spinoza a décidé, lorsqu'il écrivait le TTP, de réorganiser la première version de la 3^{ème} partie de l'*Éthique* et concevoir une 4^{ème} et une autre 5^{ème} partie²⁸⁸.

²⁸⁶ Comme l'a remarqué Quentin Skinner cette explication mécanique de la délibération a été formulé dans les *Elements of Law*, mais elle a été reproduite par la présente dans le *De Cive*, le *Leviathan* et aussi dans les *Lettres à Bramhall*. « According to Hobbes's first doctrine, the will is nothing other than the name of the last appetite or fear that brings deliberation to an end. Here he implicitly repudiates the entire scholastic understanding of the will as one of the permanent faculties of the human soul, the faculty that enables us freely to will and thereby freely to act. » SKINNER, Quentin (2008), *Hobbes and republican liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 20. Le modèle cinétique de la délibération se trouve dans le chapitre VI du *Léviathan*. HOBBS, Thomas (1651), *Leviathan*, Edited by Edwin Curley, With selected variants from the Latin edition of 1668, Hackett Publishing, [1994], p. 33.

²⁸⁷ HOBBS, Thomas (1651), *Leviathan*, Edited by Edwin Curley, With selected variants from the Latin edition of 1668, Hackett Publishing, [1994], p. 34 et 35.

²⁸⁸ Selon l'hypothèse de Bernard Rousset, le tournant de Spinoza vers la philosophie politique qui l'a conduit à la découverte du concept moderne de démocratie s'explique par l'impact d'événements politiques tels que les guerres contre l'Angleterre et les pressions internes de la Maison d'Orange contre la République, mais aussi par l'impact de l'œuvre de Hobbes qui séduisait les républicains et les membres de la faction politique du *Loveinstein*. La redéfinition du droit naturel par la puissance (contre la définition cinétique et inertielle de Hobbes) et la conceptualisation d'un contrat social au fondement de l'État démocratique (contre le contractualisme de l'aliénation de la liberté individuelle et de la monarchie absolutiste de Hobbes) peuvent être lus comme des réponses formulées par Spinoza dans le TTP pour critiquer et dépasser la politique de Hobbes. ROUSSET, Bernard (2000), « Eléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de l'*Éthique* IV », In : *L'immanence et le salut : regards spinozistes*, Paris, Éditions

D'abord, le modèle que Spinoza construit pour expliquer les cycles d'oscillation entre passions contraires sous l'unité d'un appétit passif est supérieur à celui de Hobbes, car il est dynamique et inclut les variations affectives. Ainsi, le modèle de critique de l'illusion théologique d'un bien suprême que nous devons espérer dans cette vie mortelle et que devons craindre de ne pas obtenir après la morte demeure valable. Et, comme nous l'avons vu par l'analyse de l'acrasie sous la servitude, Spinoza le perfectionne même, car il inclut la réflexion sur la variation affective dans l'analyse de la conscience tragique qui représente le bien suprême comme chose future et contingente.

Chez Hobbes, le cycle de la délibération entre espoir et crainte est représenté par un modèle mécanique cinétique de communication de mouvements. C'est que le *conatus* lui-même chez Hobbes est défini par un mouvement (*motus*) produit empiriquement par l'impression des corps extérieurs et régi par le principe de l'inertie, tandis que chez Spinoza le *conatus* désigne une affection finie de la puissance de la substance qui s'exprime par une intensité variable selon que la persévérance de ce même *conatus* soit faite par le moyen d'affections joyeuses ou tristes.

Sur ce point, il faut noter que l'interprétation de Curley²⁸⁹ ouvre la question sans pourtant la résoudre. En effet, Curley observe que Hobbes avait dénié expressément l'existence du bien suprême (*summum bonum*) dans le chapitre XI du *Léviathan*²⁹⁰ et que l'éthique de Spinoza, cependant, s'organise autour d'une autre définition du bien suprême (*summum bonum*). Mais est-ce que cette nouvelle éthique des vertus et du bien suprême chez Spinoza est une reposition de l'idéal théorique des éthiques d'Aristote et de Saint Thomas ? Si oui, l'*Éthique* de Spinoza serait

Kimé. Pour notre part, nous ajouterons que le concept de prudence dans le chapitre 4 du TTP et le concept de la vie libre et heureuse de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* dépassent la négation de l'éthique eudémoniste par Hobbes.

²⁸⁹ « Hobbes tend to represent voluntary action as a result of a process of deliberation, conceived as a series of alternating appetites and aversions. » CURLEY, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press, p. 99é

²⁹⁰ CURLEY, Edwin (1988), *Idem*, p. 125.

déjà tombée par terre avant la lettre par la critique de Hobbes. Sinon, il faut montrer comment elle dépasse la critique de Hobbes et fonde une nouvelle éthique des vertus, de la délibération prudentielle et de la béatitude. C'est ce que nous essayons de faire ici et que nous concevrons plus clairement dans le prochain chapitre.

La proposition EIV-47 avait déjà démontré que l'espoir et la crainte sont des passions mauvaises dont la puissance est contraire à la puissance affective de la raison. Et son corollaire exprimait la nécessité de se libérer de ces cycles propres de la servitude selon les termes de l'alternative qui ouvre la préface du TTP²⁹¹. Il y a deux manières possibles de combattre la servitude et la superstition : la première est de régler toutes ses affaires quotidiennes avec un jugement certain (*res omnes suas certo consilio regere*), ce qui, quoique bien difficile, est du moins possible ; la deuxième est d'être gracié par une fortune toujours favorable, ce qui est impossible. S'il y a une sortie possible de la superstition, elle ne peut se trouver que par la première option, à savoir, par le gouvernement de soi et la modération des appétits. Or, ce que Spinoza dit dans le scolie de EIV-P47 est que cela est non seulement possible, mais aussi nécessaire et que c'est le mieux à faire. L'augmentation de la puissance de vivre sous le commandement de la raison (*quo magis ex ductu rationis vivere conamur*) est proportionnelle à la liberté de diriger les actions propres selon la certitude du jugement de la raison (*nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere*)²⁹².

Donc, l'invariabilité dont parle EIV-P62 est l'invariabilité de la certitude que nous avons dans l'âme, lorsque nous connaissons rationnellement les propriétés communes des modes finis à

²⁹¹ « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté (*res omnes suas certo consilio regere*), ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition ; mais ils en sont souvent réduits à une telle extrémité qu'ils ne peuvent s'arrêter à un avis (*consilium nullum adferre*) et que, la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espoir et la crainte : c'est pourquoi ils ont l'âme si inclinée à croire n'importe quoi. » SPINOZA, Baruch (1670). TTP, Préface, §1, p. 57 (1-10).

²⁹² SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV, P47, S, p. 400.

partir du *mode infini médiat*. Nous pouvons être sûrs que les faits futurs, quelles que soient leurs configurations spatio-temporelles, apparaîtront dans le *mode infini médiat* et pourront être pensés par la même certitude rationnelle qui se fait sous l'aspect de l'éternité. Mais lorsque nous augmentons progressivement la puissance du désir rationnel, l'intensité des affects actifs augmente de plus en plus : nous pouvons être sûrs que l'augmentation est exponentielle.

L'augmentation du désir rationnel et l'accumulation de multiples façons d'affecter et être affecté nous permet de développer nos actions à partir de certaines notions communes, selon EIV-P59 : nous pouvons développer les propriétés communes les plus favorables à la raison et, ainsi, sélectionner les rapports présents et futurs dans le sens de l'amitié et de l'émulation réciproque dans les vertus et dans la liberté. Le développement d'une sélection active d'affections et de rapports selon la connaissance de leurs propriétés communes est possible par l'axiologie médiata qui avait montré les *moyens* disponibles au désir rationnel, mais il devient nécessaire par le processus délibératif qui se développe à partir de chaque passion et chaque appétit adventice.

Les images du bien et du mauvais que l'appétit adventice produit dans les affections contraires de joie et de tristesse sont mises en perspective par les concepts du bien et du mauvais que l'appétit inné ou rationnel produit en connaissant les propriétés communes de ces mêmes affections : le développement d'une notion commune comme idée de l'idée de l'affection du corps développe la connaissance rationnelle du bien et du mauvais de chaque affection, mais l'axiologie de l'imagination et de chaque appétit adventice continue là, car la raison ne fait pas disparaître l'imagination, comme l'indique l'exemple du soleil dans le scolie de EIV-P1.

Dans chaque cas, la délibération rationnelle se fait à partir d'une multiplicité de biens et de mauvais représentés par l'imagination et la raison : si le processus délibératif est rationnel, le premier choix est le bien le plus grand que nous connaissons avec certitude, à savoir,

l'augmentation continue de la puissance de la raison dans l'allégresse et dans le contentement (*acquiescentia*). Cela implique de toujours modérer les appétits adventices et d'empêcher un plaisir excessif qui pourrait déstabiliser l'allégresse, c'est-à-dire que cela implique un refus d'un bien mineur pour éviter le mal majeur. Quel mal majeur ? La perte de puissance active, la régression des façons d'affecter et être affecté, la rechute dans les oscillations entre les passions contraires et dans la servitude. Quel est le mal mineur qu'on accepte ? La jouissance des plaisirs propres des appétits adventices doit être toujours modérée en fonction de la finalité à long terme de la raison.

Les résultats de chaque délibération quotidienne s'accumulent sous la forme d'une augmentation de la puissance de la raison, de l'intensité affective de l'allégresse et du contentement, aussi bien que d'un perfectionnement des façons d'affecter et être affecté.

Les propositions EIV-P67 et EIV-P68 traitent du déroulement futur du processus délibératif. D'abord, EIV-P67 établit que la sagesse qu'on acquiert en délibérant selon la raison ou en dirigeant notre vie quotidienne par le gouvernement de la certitude rationnelle est radicalement différente de ce que les superstitieux imaginent avec leurs doutes moraux fondés sur la crainte. Le processus de délibération sur la vie quotidienne est un processus de méditation sur la vie (*ejus sapientia meditatio vitae est*), car les délibérations entre biens et maux contraires ne se font pas selon la logique de l'oscillation entre espoir et crainte et, ainsi, les décisions de la vie quotidienne ne sont pas faites en fonction de la crainte de la mort, mais en fonction de l'amour de la vie.

Ensuite, dans EIV-P68, Spinoza critique l'imprudence superstitieuse qui se cache sous l'allégorie du fruit prohibé. Lorsque nous délibérons selon la certitude de la raison, *sub specie aeternitatis*, nous ne pouvons pas choisir le mauvais, car le désir rationnel nous détermine à choisir le bien certain par lequel il augmente sa puissance et sa capacité à produire les affects actifs, principalement l'affect d'amour envers Dieu (*amor erga Deum*). Or, cela n'a rien à voir avec

l'image d'un libre-arbitre qui est une liberté d'indifférence entre le bien et le mauvais, comme Spinoza le laisse clairement entendre en analysant le mythe d'un fruit prohibé. Le processus de délibération se fait avec la certitude de la raison et entame un processus de différenciation active, un processus de sélection active, certaine et résolutive des affections et des rapports qui se fait avec une certitude immanente à l'« idée de Dieu, de laquelle seule dépende que l'homme soit libre, et désire pour le reste des hommes le bien qu'il désire pour soi, comme plus haut plus haut (*en vertu de la prop. 37*) nous l'avons démontré. »²⁹³

La reproduction quotidienne de la même procédure délibérative se constitue comme un processus cumulatif de multiples façons d'affecter et être affecté : mais il doit se reproduire toujours le lendemain, car de nouvelles affections, passions et soucis se reproduiront toujours, puisque selon EIV-P4, il est impossible au mode fini de ne pas subir mutations advenues de son environnement.

L'activité délibérative se fait au milieu de la vie sociale et sous l'épreuve permanente de nouvelles expériences et affections inattendues, comme le démontrent à la suite les propositions entre EIV-68 et EIV-P73, mais elle est un processus d'accroissement de la puissance rationnelle qui augmente de plus en plus l'expression du mode infini dans l'âme humaine.

4.4) La délibération éthique et l'exercice de la liberté dans la vie quotidienne

Les procédures de la délibération éthique du « modèle » dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* visent la conservation et l'augmentation de la liberté dans la vie privée en société. Comme Spinoza allait le faire noter plus tard dans le *Traité Politique*, chacun est dans son propre droit (*sui juris*)

²⁹³ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P68, p. 425.

lorsqu'il peut vivre selon la constitution de son *conatus* et la liberté qu'on acquiert avec le courage intellectuel (*fortitudo*) est une vertu privée (*privata virtus*)²⁹⁴.

L'intervalle de propositions entre EIV-P66 et EIV-P73 commence la conception de la vraie liberté (*vera libertas*) qui ne s'achève que dans la 5^{ème} partie. En effet, à la fin du parcours démonstratif, dans le scolie de EIV-P73, Spinoza déclare qu'il a démontré certaines propriétés de la vraie liberté de l'être humain (*vera hominis libertate*). Or, dans le scolie de EIV-P66, Spinoza avait déclaré qu'il allait traiter, ensuite, de l'*ingenium* de l'individu libre et de sa façon de vivre (*ratio vivendi*). Le peu que Spinoza en dit à la fin de la 4^{ème} partie est assez significatif.

Le scolie de EIV-P73 montre que la vraie liberté (*vera libertas*) se développe dans la vertu du courage rationnel (*fortitudo*). Les deux côtés du courage rationnel (*fortitudo*) s'expliquent par l'essence du *conatus* humain lorsqu'il est cause adéquate du processus de sélection de ses affections immanentes (*animositas*) et de sélection de ses rapports (*generositas*). La vraie liberté et le courage intellectuel (*fortitudo*) s'exercent individuellement par la direction active des affaires privées dans la vie quotidienne en fonction de la finalité de la raison.

Comme nous l'avons vu par l'analyse du vocabulaire du *consilium* dans la préface du TTP et dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, les procédures délibératives du « modèle » sont conçues pour permettre aux individus, ceux qui veulent se libérer de la crainte et de la superstition, de prendre des décisions sur les choses touchant leur vie privée avec une certitude rationnelle (*res omnes suas certo consilio regere*). La *ratio vivendi* du scolie de EIV-P73 se réfère à l'organisation de la vie quotidienne : le courage intellectuel (*fortitudo*) et la liberté impliquent la nécessité d'agir continuellement, et aussi la nécessité de prendre des décisions *hic* et *nunc* pour conserver la

²⁹⁴ « Animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas. », SPINOZA, Baruch (2005), TP, I, §6, p. 92.

direction de la vie quotidienne selon la tendance à long terme de la raison, c'est-à-dire selon la réalisation progressive du bien suprême qui est la finalité posée par le désir rationnel.

Lorsque Spinoza commence l'analyse de la production des actions vertueuses par les individus libres, dans EIV-P69, il conçoit la vertu du courage (*fortitudo*)²⁹⁵ comme une puissance active qui peut produire des actions contraires, selon ce que l'analyse rationnelle du contexte lui montre être le mieux. En effet, l'individu libre peut décider soit de s'enfuir (*declinare*) du danger, soit de le confronter pour tenter de le dépasser (*superare*). L'analyse du contexte particulier du danger permet de concevoir s'il est mieux d'échapper ou s'il est mieux de combattre, mais ce qui détermine l'efficacité de la décision est la puissance de l'appétit rationnel, car il faut que la vertu du courage soit affectivement très puissante (*magna animi virtus seu fortitudo*) pour s'opposer aux passions de la crainte (*metus*) et de l'audace (*audaciam*) produites sous l'impact du danger.

En effet, la démonstration commence par une référence à EIV-P7 qui avait repris l'axiome et énoncé la loi dynamique de résolution des conflits. Ensuite, il faut considérer la force des passions lorsque nous sommes affectés dans une situation de danger : l'affection en nous peut être une audace (*caecam audaciam*) ou une crainte (*metus*) et ces affects peuvent avoir des intensités variables. Si nous voulons résoudre le problème du danger avec courage (*fortitudo*) et nous conserver dans la raison, il ne suffit pas de connaître la situation par les propriétés communes de toute configuration spatio-temporelle, car nous devons produire une connaissance rationnelle qui soit affectivement plus forte et contraire aux passions d'audace ou de crainte. La connaissance

²⁹⁵ Le premier énoncé sur la vertu du courage (*fortitudo*) dans cette 4^{ème} partie de l'*Éthique* apparaît précisément ici dans EIV-P69. Spinoza avait défini la vertu du courage (*fortitudo*) à la fin de la 3^{ème} partie, dans EIII-P59, et il la distingue entre (*animositas*) et (*generositas*). Dans la tradition aristotélicienne, le courage est la vertu du moyen terme entre la crainte et l'audace. Dans la formulation ancienne d'Aristote, elle est la vertu des chefs militaires. Dans la formulation médiévale de Saint Thomas, elle est la vertu des martyrs. Dans la formulation moderne de Spinoza, elle est la vertu des sages au milieu des sociétés d'ignorants. Ce sens a été conservé dans les Lumières et apparaît dans la devise de Kant : *sapere aude!*

rationnelle qui se fait à l'intérieur des affections de l'audace et de la crainte doit les annuler affectivement, pour qu'on puisse ensuite produire une réponse rationnelle à la situation de danger, et dans ce cas la réponse peut être soit un éloignement, soit une confrontation.

Les délibérations portent sur les affections contraires et sur les appétits qui sont les moteurs de nos réactions ou de nos actions. Le corollaire de EIV-P69 laisse clairement entendre qu'il s'agit d'une décision ou d'un choix : Spinoza écrit que l'individu libre (*libero*) fait un choix (*eligit*) entre deux possibilités contraires à partir d'une seule et même vertu de l'*animositas*. Et le scolie laisse clairement entendre que la vertu du courage des sages est mise à l'épreuve de façon permanente dans la vie sociale, car Spinoza précise que par danger (*periculum*), dans cette proposition, nous devons entendre tout ce qui peut être cause de tristesse, de haine et de discorde. Dans les conceptions éthiques anciennes du courage, cette vertu-là ne pouvait se montrer que dans les situations exceptionnelles, comme les guerres où les guerriers cherchaient une gloire immortelle ou une belle mort au combat. Dans la conception de Spinoza, cette vertu est mise à l'épreuve constamment dans la vie quotidienne, car les êtres humains libres en société se trouvent souvent en situation de conflit et discorde, comme tout le monde, mais ils ont une intensité affective active qui leur permet toujours de choisir la meilleure façon d'affecter pour résoudre le problème du danger dans le sens de l'augmentation de puissance de la raison et de la liberté.

Les êtres humains suivent la même loi dynamique de EIV-P7 dans l'action ou dans la passion. Un individu passif ou impuissant répond au danger par la fuite ou le combat aussi, mais selon l'impulsion des passions de crainte ou d'audace. L'individu libre détient une puissance rationnelle affective qui lui permet de prendre une décision entre la fuite ou le combat selon ce qu'il connaît être le meilleur choix, dans chaque situation, pour conserver et augmenter davantage la puissance de son appétit rationnel.

La proposition EIV-P70 aussi implique que l'exercice de la vraie liberté dans l'organisation de la vie quotidienne exige de délibérer selon la situation. Dans ce cas, le problème ne se pose pas au niveau de l'*animositas* ou de la sélection des affections, mais au niveau de la *generositas* et de la sélection des rapports. Les situations comportent différentes décisions rationnelles qui sont également possibles, mais chaque individu doit décider au cas par cas ce qui est le bien plus grand à conserver et le mal le mineur à supporter.

Qu'est-ce qui arrive lorsqu'un individu qui est cause inadéquate et juge le bien et le mauvais en fonction d'un appétit excessif affecte l'individu libre par une faveur et attend ensuite une faveur réciproque comme récompense ? Les individus libres vivent en société et ont une multiplicité de rapports sociaux qui est variable selon leur capacité d'affecter et être affecté, mais qui peut inclure des rapports nécessaires avec des avarés, des ambitieux et des lubriques de toute sorte. La tendance de la raison en générosité les détermine à construire des rapports d'amitié et de solidarité, ce qui implique de ne pas créer conflits avec les autres. Donc, le refus absolu de toute forme de commerce avec les ignorants est impossible en société.

Le problème est que chacun juge par son *ingenium* ce qui est bon et les ignorants jugent souvent bon ce qui augmente l'appétit le plus fort de leur *ingenium* (*unusquisque ex suo ingenio judicat, quid bonum sit.*)²⁹⁶ Un avare juge bon ce qui augmente l'intensité des joies passives de son avarice, un ambitieux juge bon ce qui augmente l'intensité de ses gloires passives et c'est en raison de cela que, selon EIV-P57, les ambitieux recherchent la compagnie des parasites et de ceux qui sont disposés à les flatter et à produire en eux une gloire capable de gonfler leur vanité. En raison de cette différence dans les finalités de l'existence et des valeurs morales se rapportant au désir le plus fort de la constitution du *conatus*, la tendance de l'appétit rationnel est le refus de l'échange

²⁹⁶ EIV-P70.

avec les ignorants qui méprisent la générosité et n'attendent que ce que l'ambition, l'avarice ou la lubricité les détermine à juger un « bien ».

L'individu libre doit analyser chaque situation particulière pour délibérer selon le bien le plus grand ou prendre la décision rationnelle qui le conserve sur la route de la vertu et du bien suprême (*summum bonum*), car, comme dans EIV-P69, les situations différentes comportent différentes décisions rationnelles possibles. Certains individus libres peuvent se trouver dans certains rapports sociaux dans lesquels il leur est nécessaire d'échanger une aide réciproque avec les ignorants qui ne valorisent pas la raison ou la générosité et qui attendront plutôt d'être congratulés avec des choses qu'ils jugent bonnes selon leur *ingenium* (*iisdem contra ex eorum ingenium congratulari*). Dans ces rapports, selon le scolie de EIV-P70, il faut délibérer chaque cas particulier de façon à trouver une proportion adéquate entre l'utile et l'honnête (*ratio utilis et honesti habenda est*).

Dans le cas des rapports sociaux avec les autres individus libres, que Spinoza analyse dans EIV-P71, il ne faut pas délibérer selon le même bilan de l'utile et de l'honnête, car les individus libres sont tous honnêtes, justes et loyaux²⁹⁷, par la nécessité même du désir rationnel qui est la finalité vitale de tous et chacun. L'aide réciproque est nécessaire et la gratitude elle aussi, car les individus libres émulent les vertus dans un rapport d'amour actif réciproque (*parique amorem studio sibi invicem benefacere*) qui est aussi un amour de la vertu et de la vraie liberté. Le *conatus* de chacun convient donc avec les autres dans la mesure même où ils sont causes adéquates, car la puissance du désir rationnel qui est le plus fort et la finalité de leur vie augmente pour tous dans leur relation réciproque : tous gagnent de plus en plus dans cette sociabilité fondée sur la liberté. Dans ce rapport, selon EIV-P72, les individus sont nécessairement fidèles les uns aux autres, car

²⁹⁷ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV, P18, S, p. 369.

ils conviennent non seulement sur parole, ils conviennent dans le désir rationnel qui est la finalité de leur vie et dans les affects actifs qui s'en suivent nécessairement.

Il est donc impossible que les individus libres soient perfides et conviennent en parole, mais soient réciproquement contraires *in re*, par EIV-P31. Mais il n'est pas impossible que les ignorants soient perfides et qu'ils soient prompts à se justifier d'une tromperie en fonction de leur succès à obtenir les objets de leur convoitise. L'exemple de la tenue des promesses aux trompeurs et aux méchants avait été analysé dans le chapitre XVI du TTP. Nous le reproduisons ici, car nous voulons faire noter que Spinoza explique les décisions dans des situations pareilles par la « loi du choix » qu'il avait à peine énoncé. Spinoza dit que si un méchant ayant la force des armes nous contraint à promettre de lui donner ce qu'il veut nous voler, nous pouvons par la suite ne pas tenir la promesse faite au méchant, si nous sommes à l'abri de leurs menaces et protégés contre leurs violences.

Supposons encore que j'ai promis de bonne foi à quelqu'un de ne pas prendre de nourriture ni d'aucun aliment pendant vingt jours, et qu'ensuite je me rends compte que cette promesse est stupide et que je ne peux pas m'y tenir sans le plus grand dommage : puisque je suis tenu par droit naturel de choisir (*eligere*) entre deux maux le moindre, je peux donc, avec un droit souverain, rompre un tel pacte et considérer une telle parole comme nulle et non avenue. Et cela, dis-je, m'est permis par le droit naturel, que je voie par une raison vraie et certaine que j'ai eu tort de promettre, ou qu'il me semble de voir par une seule opinion. Car, que ce soit à tort ou à raison que je le voie, je craindrai un très grand mal que je m'efforcerai donc, par institution de la nature, d'éviter par tous les moyens²⁹⁸.

Personne n'est obligé par la raison de tenir de promesses stupides et contraires à la raison, comme aucun individu libre n'est tenu d'être fidèle à un autre qu'il croyait honnête, mais qu'il découvre être un méchant. Dans chaque cas, les individus libres devront délibérer sur les rapports qu'ils établissent avec les ignorants, selon la loi du choix, ce qui est le bien le plus grand à converser

²⁹⁸ SPINOZA, Baruch (1670). *TTP*, XVI, §6, p. 513 (13-26).

et ce qui est le mal mineur à supporter. Le même problème ne se pose pas dans les rapports avec les autres êtres humains libres, car ils sont eux aussi déterminés par leur désir rationnel de toujours choisir la progression dans la liberté et dans les affects actifs comme le bien le plus grand, tandis que les ignorants, au contraire, choisiront comme le bien le plus grand des choses comme la célébrité ou des objets de richesse qu'ils tenteront d'obtenir par n'importe quels moyens.

Pour se débarrasser du contact avec les tricheurs et les méchants, l'être humain libre doit délibérer en tenant toujours compte de la justice et des lois de l'État, comme Spinoza démontre dans EIV-P73, car il n'accepte pas la haine des méchants et il sait, par EIV-P45, qu'aucune affection de haine ne peut être un bon moyen pour le développement progressif de la finalité de la raison. Si les individus libres ne pratiquent pas le petit commerce de tromperie, d'envie et de haine que les impuissants et les méchants pratiquent à l'ombre des lois, *a fortiori* ils ne pratiquent pas d'actions violentes et ni de crimes contre les méchants. Les individus libres sont honnêtes et justes, les décisions qu'ils prennent pour se débarrasser des tricheries des méchants sont des décisions prises en connaissance adéquate des lois et des fondements de la conservation des institutions de l'État.

En effet, les individus libres organisent leur vie quotidienne en fonction d'un bien suprême qui est infini, d'une finalité qui se réalise progressivement à long terme. La finalité éthique de la raison est vécue au jour le jour, mais tenant en compte le long terme d'un processus ontologique, *sub quaedam specie aeternitatem*. Chaque délibération éthique sur chaque problème particulier de la vie quotidienne se fait *hic et nunc*, mais en tenant compte du processus à long terme dont la finalité est donnée par la puissance du désir rationnel qui nous rend de plus en plus conscients de notre rapport d'immanence avec Dieu et de notre liberté ontologique.

La déduction du « modèle » entre EIV-P19 et RIV-66 fournit les propriétés communes de la constitution d'un individu libre qui est cause adéquate de ses actions, dans la mesure où il pose l'appétit rationnel comme finalité, connaît les passions par ses propriétés communes et les juge bonnes ou mauvaises en fonction de l'accord de ces propriétés avec l'appétit rationnel et, ensuite, devient capable de délibérer entre une multiplicité d'affections qui l'invitent à pâtir ou à agir. Mais il s'agit d'un individu humain dont le *conatus* s'exprime dans les affections du corps et de l'âme, un individu qui continue à vivre en société et qui ne peut penser à *bene vivere* et *bene agere* si d'abord il ne peut ni *vivere* ni *agere*.

La structure logico-géométrique du « modèle » est une figuration logique du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate et il y a une isonomie logique entre la logique géométrique de déduction des propositions et la rationalité pratique immanente que chaque individu faisant usage du « modèle » est supposé développer, car il s'agit de la logique géométrique de l'enveloppement-développement des propriétés communes des modes finis à partir de la connaissance adéquate du *mode infini médiat*.

CHAPITRE V

DÉLIBÉRATION, LIBERTÉ ET SAGESSE

Les propositions qui constituent le « modèle » de perfection de la nature humaine dans la 4^{ème} partie se réfèrent à un *conatus* humain qui est cause adéquate. Pour déterminer le cours de son action, Spinoza montre que l'être humain libre délibère ou opère un choix entre une multiplicité de biens et de maux qui sont ainsi valorisés par le désir rationnel selon ce qu'il connaît de chaque affect par les notions communes. Les propositions entre EIV-P59 et EIV-P73 nous permettent de comprendre comment un processus délibératif dirigé par le désir rationnel s'explique selon la logique du système.

L'existence de preuves textuelles dans l'œuvre de Spinoza est suffisante pour demander, comme Jon Miller et Matthew Kisner ont commencé à le faire, une ouverture plus ample des recherches sur le problème de la délibération éthique chez Spinoza. Car la simple négation externe du problème du libre-arbitre et de la liberté de la volonté, très répandue dans le spinozisme, peut cacher un sommeil dogmatique des interprètes. Comme l'a remarqué Chantal Jaquet, dans le contexte d'une critique des interprétations superficielles de la négation de la « liberté de la volonté », si nous voulons nous réveiller de notre sommeil dogmatique, il faut arriver au nouveau concept positif de volonté après la partie négative de la critique de la volonté :

Pourtant, la critique d'une faculté de vouloir libre et la réduction de la volonté à l'entendement ne conduisent pas Spinoza à faire purement et simplement l'économie de ce concept, mais à en proposer une refonte. Le scolie de la proposition IX d'*Éthique* III nous invite en effet à sortir de notre sommeil dogmatique, car il accorde un nouveau statut à la volonté en la définissant comme l'effort pour persévérer dans son être en tant qu'il est rapporté à l'esprit seul. Qu'est-ce à dire ? D'un certain point de vue, l'*Éthique* tout entière apparaît comme le livre de la volonté par

excellence, puisqu'elle retrace l'effort d'un esprit qui persévère pour se connaître et atteindre la béatitude²⁹⁹.

La négation de la théorie du libre-arbitre ne se confond pas avec une négation absolue de la volonté. En effet, le terme technique que les scolastiques utilisaient comme équivalent de la volonté (*voluntas*), à partir de la distinction des parties de l'âme du *De Anima* d'Aristote, n'est autre que celui d'appétit rationnel (*appetitus rationalis*). La critique de Spinoza porte sur le fait que les théologiens ne démontraient pas la genèse ontologique de cet appétit, mais peut-on dire à la légère que Spinoza rejette le concept de volition alors qu'il démontre lui-même la genèse de l'appétit rationnel humain dans les modes infinis de Dieu ? Et si les interprétations négationnistes du libre-arbitre n'étaient, plutôt, que les métamorphoses oniriques de ce sommeil dogmatique dont le scolie de EIII-P9 nous invitait à sortir ?

Comme dans le cas de la critique de la finalité, la critique négative des illusions conduit à une *refonte* positive à partir de l'ontologie de l'immanence. Et il en va de même pour la critique de la délibération. La cause efficiente de la délibération humaine n'est pas la « faculté de la volonté », comme dans les formulations scolastiques depuis le thomisme³⁰⁰: la cause efficiente est le *conatus* entendu comme affection finie de la puissance de la substance.

²⁹⁹ JAQUET, Chantal (2005), *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : Éditions de la Sorbonne. p. 91.

³⁰⁰ Dans le modèle de délibération thomiste, la volonté (*voluntas*) est le point de départ du syllogisme pratique. Ce modèle est une transposition du modèle du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote qui pose la volonté rationnelle (*boulesis*) à l'origine du syllogisme pratique. Cependant, cette transposition change complètement le sens du processus de délibération éthique, puisque dans le cadre de la théologie chrétienne, ce qui est en question dans chaque délibération particulière est l'obtention de la béatitude dans le Paradis après le Jugement Dernier. Depuis Pierre Lombard et Albert le Grand, les recherches sur l'ordre d'actualisation des vertus morales et intellectuelles se font en fonction de la transposition de la théorie de la délibération éthique d'Aristote vers la théologie chrétienne pour l'adapter à la théorie du « libre-arbitre » de Saint Augustin. L'organisation des vertus cardinales et des vertus théologiques répond à ce propos. Dans la formulation canonique de Thomas d'Aquin, la prudence est la vertu cardinale qui fait la médiation entre les « lois universelles » connues par la vertu de la foi (*fides*) et les événements contingents quotidiens sur lesquels chaque être humain doit délibérer. Le concept de volonté (*voluntas*) chez Saint Thomas est fondé sur la division entre les deux parties de l'âme du *De Anima* d'Aristote. La volonté se trouve dans la partie rationnelle qui n'est pas soumise aux mouvements de génération et de corruption. Les formulations de Thomas d'Aquin n'étaient pas inconnues de Spinoza, comme le montrent certaines citations expresses du *Court Traité*.

Chez Spinoza, les volitions singulières sont certaines affections du *conatus* s'exprimant dans l'âme : les volitions rationnelles sont identiques aux notions communes, c'est-à-dire, elles sont les processus de raisonnement par lesquelles l'âme pense chaque notion commune ainsi que les rapports logiques entre ces notions. Elles ne sont pas à l'origine de la délibération, mais elles expriment le processus délibératif dans l'âme. L'origine des processus délibératifs se trouve dans les constituants innés du *conatus* qui s'expriment dans le corps et dans l'âme par l'allégresse et le contentement (*acquiescentia in se ipso*).

Par rapport à l'éthique aristotélicienne telle que conçue par la tradition scolastique, la théorie de la délibération éthique de Spinoza instaure une différence au fondement même de la question, puisque la cause efficiente de la délibération n'est pas la « volonté », mais plutôt le *conatus* ou l'essence individuelle. La volition est seulement l'expression dans l'âme de ce *conatus* qui pense avec des idées adéquates, mais il y a aussi une expression corporelle simultanée dans le corps, et cette expression est l'allégresse.

En effet, comme nous l'avons déjà vu, dans la section du « modèle » de l'homme libre qui traite des *moyens* pour y parvenir, Spinoza affirme que l'allégresse est toujours bonne et jamais excessive³⁰¹ et, ensuite, dans la section qui traite des procédures délibératives, il affirme que les désirs qui trouvent leur origine dans l'activité rationnelle sont aussi toujours bons et jamais excessifs.³⁰² L'efficacité de l'activité délibérative du *conatus* est en rapport avec l'intensité des affects actifs dans l'âme et dans le corps, car c'est l'intensité de cette affectivité active qui augmente progressivement dans le processus délibératif à long terme.

³⁰¹ EIV-P42.

³⁰² EIV-P61.

Le *conatus* est une puissance ontologique antérieure aux expressions spirituelles ou corporelles et les processus délibératifs du *conatus* se déroulent dans la production d'affections substantielles qui s'expriment dans l'âme et dans le corps. Dans la 3^{ème} partie de l'*Éthique*, Spinoza distingue entre des appétits innés et des appétits que l'on peut appeler adventices (ayant pour objet des choses extérieures). Dans la 5^{ème} partie, l'analyse la constitution du *conatus* humain sous l'aspect de la science intuitive fournit la connaissance de la genèse ontologique de chaque constituant de celui-ci, et Spinoza distingue la partie éternelle de la partie mortelle du *conatus*. Mais est-ce que la partie éternelle du *conatus* délibère sur sa propre partie mortelle, ce qui signifierait qu'elle façonne simultanément l'histoire de cette vie mortelle et son histoire ontologique éternelle ? Voilà la principale question à laquelle une hypothèse sur la théorie de la délibération dans l'*Éthique* de Spinoza doit répondre lorsqu'elle intègre le concept de la science intuitive de la 5^{ème} partie.

Nous allons analyser cette question de façon méthodique à partir des hypothèses interprétatives sur le dédoublement, dans la 5^{ème} partie, du « modèle » de la 4^{ème} partie. En effet, Pierre Macherey³⁰³ et Don Garrett pensent que l'organisation *logique* du « modèle » de la nature humaine de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* se prolonge dans la 5^{ème} partie, car le bien suprême qui est l'objet du désir rationnel et la finalité éthique n'est effectivement réalisé que par la science intuitive.

This way of concluding Part 4 anticipates the fifth of the five 'means' leading to freedom that he summarizes at 5P20 – that is, the technique of using one's understanding to produce ethical maxims, which one can then associate in the imagination with the circumstances in which they are needed.³⁰⁴

³⁰³ MACHEREY, Pierre (2005), *Idem*, p. 23.

³⁰⁴ GARRETT, Don (2018), « Spinoza's ethical theory », *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 480.

Entre EV-P1 et EV-P20, Spinoza conçoit la science intuitive de ce qui correspond aux *moyens* du « modèle » en question. Macherey aussi, nous l'avons vu, pense que Spinoza conçoit les *moyens* dans cet intervalle de propositions et que, par la suite, il conçoit la finalité éthique ou le bien suprême (*summum bonum*) qui est l'amour intellectuel de Dieu. Comment penser le dédoublement du « modèle » dans la 5^{ème} partie et intégrer le problème de la délibération éthique qui n'était pas soulevé par les interprétations de Don Garrett et Pierre Macherey ?

En effet, ce qui nous poussait à faire cette recherche sur les procédures délibératives dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* n'était pas seulement la constatation philologique du vocabulaire de la délibération éthique qui se trouve partout dans l'œuvre depuis le TIE, mais aussi la constatation philosophique d'un problème qui doit être résolu conceptuellement par la critique spécialisée. Dans l'histoire des commentaires du XX^{ème} siècle, les interprétations de la tradition du finalisme relatif ont pu résoudre certains problèmes que la tradition du finalisme absolu ne pouvait pas résoudre, comme nous le montrerons dans nos deux derniers chapitres. L'introduction de nouvelles hypothèses sur les processus délibératifs pourrait aider à relire aussi la 5^{ème} partie sous certains angles encore non explorés par la critique spécialisée.

Dans le scolie de EV-P20, Spinoza distingue les deux grands moments logico-déductifs qui organisent les propositions de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* : les indications de Spinoza lui-même, comme dans le cas du « modèle » de la 4^{ème} partie, fournissent les critères de la division du texte de la 5^{ème} partie qui est à peu près consensuelle entre les interprètes du XX^{ème} siècle.³⁰⁵

³⁰⁵ « Spinoza indique clairement les grandes divisions de la cinquième partie de l'*Éthique* : les vingt premières propositions expliquent ce que sont les 'remèdes des affects'. Les vingt suivantes traitent de l'âme sans relation au corps, ou sans relation à l'existence du corps. Le premier mouvement culmine dans la description de l'Amour envers Dieu ; le second dans la description de l'Amour intellectuel de Dieu ». MOREAU, Pierre-François (1994), « Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le 'tournant' du livre V », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n^o 1, sur le thème : « Spinoza : la cinquième partie de l'*Éthique* », janvier-mars 1994, p. 55-64, ici p. 55. Ou encore : « On sait que la cinquième partie est constituée de deux sections et une conclusion. La première section comprend les propositions 1 à 20 et a pour objet la démonstration de la puissance de la raison sur les

L'hypothèse du dédoublement du « modèle » dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, dans les formulations de Don Garrett et Pierre Macherey, présuppose cette division consensuelle, car, selon l'hypothèse, entre EV-P1 et EV-P20 Spinoza aurait exposé la science intuitive des *moyens* et, par la suite, il aurait finalement démontré entre EV-P21 et EV-P40 la cause efficiente immanente de la *finalité* éthique qu'il poursuivait depuis le début de ses recherches.

L'hypothèse de Macherey, plus proche de celle de Filippo Mignini, distingue également les deux propositions finales par leur référence à la vie quotidienne.³⁰⁶ Cette hypothèse sur la structure logique de la 5^{ème} partie nous permet de penser le dédoublement du « modèle » de perfection de la nature humaine avec précision et elle est compatible avec l'hypothèse de Steven Nadler sur la circonscription de ce « modèle » à la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Il y a une symétrie entre la structure logique des deux dernières parties de l'*Éthique*. Les propositions de la 4^{ème} partie démontrent comment connaître rationnellement, par la logique des notions communes, la *finalité* et les *moyens* dans le *mode infini médiate*, tandis que les propositions de la 5^{ème} partie démontrent comment développer la science intuitive des mêmes *moyens* et de la même *finalité*³⁰⁷ dans le *mode infini immédiat*.

affects, c'est-à-dire la démonstration de la puissance de l'esprit, considéré comme l'idée d'un corps actuellement existant. La deuxième section comprend les propositions 20 à 40 et a pour objet la 'durée' de l'esprit sans relation au corps actuellement existant. La conclusion est constituée par les propositions 41-42 qui sont présentées comme valides même dans l'ignorance de l'éternité. » MIGNINI, Filippo (1994), « *Sub specie aeternitatis* : notes sur *Éthique V*, Propositions 22-23, 29, 31 », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, *ibid.*, p. 41-54, ici p. 42.

³⁰⁶ « Spinoza n'a pas voulu terminer son ouvrage par ces considérations exaltées et, au sens propre du terme, enthousiastes, qui confèrent à son entreprise un caractère exceptionnel, à la limite des dispositions définissant la nature humaine ainsi exploitées à leur maximum. C'est pourquoi l'*Éthique* s'achève par deux propositions dont le style d'exposition tranche nettement avec ce qui précède : elles envisagent le problème de la libération humaine en le ramenant au point de vue concret de l'existence courante, à travers des considérations pratiques d'intérêt général et pouvant être directement appliquées aux difficultés quotidiennes de la vie. Ceci confirme que l'intention de Spinoza est de dégager les conditions d'une éthique valable pour tous dans les limites propres à la nature humaine et à la nature de chaque individu, et non d'énoncer les règles absolument rigides d'une éthique du surhomme, qui, par définition, ne pourraient être exclusivement valables que pour quelques-uns. » MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 192.

³⁰⁷ Et la connaissance intuitive de la cause de la *finalité* éthique ou du *summum bonum* qui se fait à partir de ce que la raison avait connu donne la genèse substantielle des appétits innés du *conatus*, c'est-à-dire, montre comment la partie éternelle du *conatus* suit immédiatement comme une affection finie dans la constitution de la substance. Lorsqu'il se

L'intervalle de propositions entre EV-P40 et EV-P42 est symétrique à l'intervalle de propositions entre EIV-P67 et EIV-P73, plus l'appendice de la 4^{ème} partie : ces passages traitent de l'application pratique de l'éthique au quotidien ou de l'exercice pratique de cette liberté individuelle qui, selon Spinoza dans le §6 du chapitre I du *Traité Politique*, s'exerce comme une vertu dans la vie privée.

Nous allons développer notre propre hypothèse à partir de cet acquis de la critique spécialisée et nous expliquerons comment les processus délibératifs démontrés par le « modèle » dans la 4^{ème} partie sont intégrés dans la 5^{ème} partie pour le développement de la science intuitive et de l'*amor erga Deum*.

Il nous semble que le problème de la délibération est posé depuis le début de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Par exemple, en EV-P2, Spinoza démontre que notre *conatus* peut détruire certaines passions contraires d'amour et haine. Il s'agit d'une puissance de détruire certaines passions mauvaises qui nous empêchent d'intensifier le désir rationnel et qui pourraient nous conduire à subir les fluctuations de l'âme propres à la servitude. Et cette destruction ontologique de certaines affections contraires du *conatus* se rapporte à une autre procédure plus radicale de conversion de l'appétit passif au fondement des passions contraires, une procédure que Spinoza démontre en EV-P4 et qu'il explique, dans le scolie, par une référence expresse à EIV-P59 et EIV-P61. La technique de conversion des appétits passifs en désirs actifs, ainsi, se fait selon les mêmes procédures délibératives qui avaient déjà été démontrées dans le « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Le « modèle » est une seule et même chose dans les deux parties de l'*Éthique*, et les procédures de délibération qui y sont contenues sont aussi, *a fortiori*, les mêmes. La différence se

connait dans la substance, le *conatus* connaît adéquatement l'origine éternelle de son histoire ontologique de développement d'affections.

trouve dans l'usage du « modèle » à partir de la 5^{ème} partie. Dans la 4^{ème} partie, la raison s'accorde avec l'imagination dans un processus délibératif sur l'existence dans la vie quotidienne, sociale et, en un mot, spatio-temporelle du *conatus*. Dans la 5^{ème} partie, la raison s'accorde avec l'intuition dans un processus délibératif sur les chemins de l'existence éternelle du *conatus*.

Nous allons dans ce chapitre montrer comment la théorie de la délibération éthique rationnelle de la 4^{ème} partie s'adjoit la science intuitive de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Ce qui est en jeu dans chaque délibération éthique du *conatus* humain n'est pas seulement la progression ou la régression de la puissance propre d'exister comme tel ou tel citoyen dans une société particulière et sous un certain État, mais, surtout, la progression ou régression de notre puissance d'exister comme mode fini capable d'être la cause de ses idées et de ses affects. C'est par l'intégration de la perspective de l'éternité dans la délibération éthique que la 5^{ème} partie de l'*Éthique* développe la conscience libre et la sagesse dont parle Spinoza dans le scolie de EV-P42.

5.1.) La délibération et les moyens de l'*amor erga Deum*

La durée de l'existence du *conatus* qui fait l'objet des propositions EV-P1 à EV-P20 est celle qui s'écoule dans la contextualisation spatio-temporelle du mode fini, c'est-à-dire, dans une configuration de modes finis qui est en mutation, comme toutes les figures particulières qui se forment par les rapports entre modes finis à l'intérieur du *mode infini médiat*.

Dans le *conatus* de l'être humain, cette durée s'exprime en constituant des couches d'imagination et de mémoire dans le corps et dans l'âme. Tous les appétits et affects qui constituent cette couche expressive du *conatus* humain sont adventices, mutables et mortels³⁰⁸. Rien de ce qui

³⁰⁸ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV-P21, p. 477.

constitue notre imagination ou notre mémoire ne dure au-delà de la mort, comme le démontre Spinoza dès le début de EV-P21. Mais cela signifie-t-il que l'essence du mode fini ne soit pas touchée dans le cours du développement ontologique de sa partie éternelle lorsqu'elle s'exprime dans les constituants adventices de cette partie mortelle ?

Par la proposition EV-P1, l'action d'enchaîner des idées des affections dans l'âme est égale à l'action d'enchaîner ces mêmes affections dans le corps. Cela signifie que si la *partie éternelle de l'âme* enchaîne les idées des affections de la *partie mortelle* dans un ordre logique qui exprime la causalité verticale, la *partie éternelle du corps* enchaîne les affections de sa partie mortelle dans le même ordre.

La proposition EV-P10 démontre la possibilité d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps (*concatenandi corporis affectiones*) selon l'ordre de l'intellect (*secundum ordinem ad intellectum*) pendant tout le temps (*quandium*) où nous ne sommes pas contraints par les conflits affectifs. Avant d'interroger ce que serait une action intuitive par laquelle nous pourrions enchaîner adéquatement les affections de l'âme et, *ipso facto*, les affections du corps, il faut vérifier ce que la séquence logique de EV-P2 à EV-P19 démontre par rapport à notre puissance d'agir afin de vaincre la contrainte des passions mauvaises.

L'analyse des propositions EV-P1 à EV-P9 nous montre que les procédures délibératives de résolution des *conflits psychologiques* par la rationalité des notions communes se fait selon la même logique géométrique de l'enveloppement-développement expressif de la puissance du *conatus* selon la connaissance rationnelle des propriétés communes des affections. La proposition EV-P10 montre que la résolution de ces conflits par la raison pratique libère la puissance de l'âme, l'amenant à l'expression d'une connaissance intuitive de ses propres affections. Les mêmes affections qui étaient connues dans le *mode infini médiat* dans la 4^{ème} partie sont connues, à partir

de EV-P10, dans le mode infini immédiat. Les procédures de résolution des conflits internes dans la partie mortelle du *conatus*, ainsi, libèrent l'expression intuitive de la partie éternelle dans la conscience humaine.

Nous allons, par la suite, indiquer comment les propositions EV-P1 à EV-P20 présupposent la théorie de la délibération de la 4^{ème} partie.

D'abord, la procédure de destruction des passions contraires et des cycles de fluctuation de l'âme (*fluctuatio animi*), dans EV-P2, se fait selon la logique de l'enveloppement des affections. Le point de départ est une affection adventice quelconque, comme en EIV-P59. Nous avons été affectés et cette affection est une passion en nous. En EV-P2, cependant, il ne s'agit plus de prendre du recul pour produire une « réponse » active dans le rapport d'affectation mutuelle avec l'extérieur, mais plutôt de détruire l'affection passive et nous désengageant du cyclique oscillatoire impliqué par cette passion.

Nous partons de la conscience imaginaire que nous avons d'une chose comme cause de notre appétit dans les passions d'amour et de haine. Il nous faut distinguer l'image que nous avons de la chose extérieure et la chose elle-même. Ensuite, nous allons détruire l'idée imaginaire que nous avons de la chose extérieure (*idea causa externae*). La destruction de l'idée de la chose en nous est aussi la destruction de la forme de la passion d'amour ou haine en nous (*forma amoris vel odii*). La destruction de la forme d'une affection passive quelconque A ou B à partir de l'idée de cette même affection A ou B implique que, par l'égalité de l'ordre et connexion des causes dans les attributs, l'affection du corps est aussi détruite, selon ce que Spinoza avait démontré en EV-P1.

Ce processus actif de destruction de la passion ne touche pas les choses ou objets de la passion, car il se réfère aux affections du corps et aux idées de ces affections dans l'âme d'un *conatus*. Le processus se développe dans l'immanence du mode fini qui est la cause adéquate des

mutations qu'il fait subir à ses propres affections. Ce processus est ontologique, car lorsque l'âme détruit l'idée de l'affection du corps, l'activité substantielle détruit simultanément l'expression corporelle de la même affection. L'événement de destruction d'une affection passive mauvaise, telle qu'une tristesse, n'est pas une opération d'une âme active sur un corps passif : l'événement présuppose le rapport du fini et de l'infini et le processus qui accomplit cette évènement est une action d'une affection de la substance qui est antérieure au corps et à l'âme elle-même.

En EV-P3 et EV-P4, la production du concept clair et distinct de chaque affection se fait selon les procédures délibératives du « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, comme l'indiquent les références à EIV-P59 et EIV-P61 dans la démonstration de EV-P4. Suite à l'enveloppement qui détruit le cycle de flottement entre les passions d'amour et de haine, il y a un reste de joie et de tristesse. Il faut développer la connaissance claire et distincte de ce reste, c'est-à-dire, développer leur notion commune par l'idée de l'idée et ainsi l'intégrer dans le système de la raison. Cette intégration se fait selon les principes dynamiques de l'axiologie médiate que nous avons déjà analysés : l'affection du corps est une *partie* qui enveloppe le corps comme un *tout* et le corps, ensuite, est considéré comme une partie qui enveloppe la *facies totius universi*.

Les propositions EV-P5, EV-P6 et EV-P7 montrent comment régler la variation de l'intensité affective de l'imagination par les principes de la *variation modale* et de la *variation temporelle* en fonction du projet à long terme pour la raison qui lui est fourni par la finalité éthique ou le bien suprême. Cette réorganisation de l'imagination la rend compatible avec le développement de la puissance affective de la raison, car l'imagination devient un bouclier du *conatus* contre l'impact passionnel des nouvelles affections.

La proposition EV-P5 établit la limite de l'inadéquation : une passion aura un impact affectif maximum sur nous si nous imaginons la chose simplement, c'est-à-dire, si nous

l'imaginons sans organiser l'image dans le contexte modal de notre propre imagination. Imaginer une chose simplement ou l'imaginer comme libre (*libera*) signifie l'imaginer pendant que nous ignorons sa cause et, dans cette ignorance, l'imaginer sans connaître le rapport de son image avec les autres images ou affections qui constituent notre imagination et notre mémoire.

En effet, selon le principe de la *variation modale* de l'imagination, l'intensité affective d'une affection est plus grande si nous imaginons que la chose qui nous affecte est nécessaire, mais cette même intensité diminue si nous l'imaginons comme possible ou comme contingente³⁰⁹. Pour réduire l'impact affectif d'une telle affection, il ne faut pas imaginer la chose comme contingente, car cette fragmentation de l'imaginaire peut réduire indistinctement les passions et empêcher le développement affectif des bonnes joies passives. Comment donc vaincre la fragmentation de l'imaginaire et réduire l'impact affectif des passions qui est maximal lorsqu'on ne les organise pas selon une contextualisation modale ? La réponse est la suivante : il faut organiser l'imagination selon la modalité de la nécessité, car celle-ci recèle une intensité affective relativement forte et elle peut lui apporter l'aide des affects actifs pour vaincre la fragmentation imaginaire. Car l'image de la nécessité des choses singulières est compatible avec la connaissance rationnelle de la nécessité du *mode infini médiat* ou de la totalité qui contient les propriétés communes des parties. La solution d'organisation modale de l'imaginaire est de ne pas flotter entre les contraires et de passer d'une organisation fragmentaire et non-modale impliquant des affects très intenses à une organisation modale contingente ayant une affectivité très peu intense. En effet, l'organisation modale de l'imagination la plus compatible avec la raison est celle qui place les affections dans la modalité de la nécessité d'un réseau causal, comme l'indiquent la proposition EV-P6 et son scolie.

³⁰⁹ EIV-P11.

La proposition EV-P7 introduit le principe de la *variation temporelle*. Les affects actifs qui se réfèrent (*referuntur*) aux propriétés communes se déploient dans la durée de chaque âme individuelle sous la perspective d'une succession temporelle (*ratio temporis*) qui est progressive. Dans la temporalité cyclique de l'imagination et de la mémoire constituée par les passions contraires, il y a une oscillation nécessaire entre augmentation de la puissance dans la joie d'une part, et diminution dans la tristesse d'autre part, c'est-à-dire, entre progression et régression de la puissance d'exister du *conatus* individuel. Dans le développement progressif de la rationalité pratique des notions communes, le progrès est nécessaire et les affects actifs deviennent de plus en plus puissants. En effet, selon EV-P7, le développement des notions communes et des affects actifs dans chaque âme individuelle est un processus qui se déroule dans une temporalité progressive à long terme qui résout graduellement les conflits affectifs issus des passions contraires.

Il y a ainsi une façon temporelle d'organiser les affections qui est compatible avec l'aspect d'éternité de la raison, et qui consiste à imaginer le développement du désir rationnel comme un processus temporel à long terme qui traverse le passé, le présent et le futur et qui répète les mêmes propriétés communes de façon invariable, selon EIV-P62, tout en produisant des variations affectives nouvelles. Dans le projet téléologique à long terme, l'imagination conçoit le temps en accord avec le développement progressif de la raison et avec l'augmentation exponentielle du contentement (*acquiescentia in se ipso*) et de l'allégresse.

Pendant que l'individu est encore en route vers l'organisation de sa vie quotidienne et qu'il n'a pas encore commencé à produire l'affect actif de l'*amor erga Deum* qui définit le bien suprême, ce que chaque individu peut faire, c'est de réorganiser l'imagination selon les *principes de la variation modale* et de la *variation temporelle* de l'intensité affective pour subir moins l'impact

des affections adventices. L'imagination devient peu à peu le bouclier de la raison, au lieu de devenir le terrain où l'ennemi vient s'installer pour le diriger insensiblement vers le pire.

La proposition EV-P10 démontre quels sont les résultats à long terme du processus délibératif. Lorsque la raison s'applique à résoudre les conflits entre appétits adventices contraires (*quibus conflictamur*) avec les procédures établies dans la 4^{ème} partie, elle libère progressivement la puissance de son intellect fini pour enchaîner ses affections selon l'ordre de l'intellect infini, c'est-à-dire, selon le *mode infini immédiat* qui exprime immédiatement la constitution interne de l'essence de la substance. En plus de connaître l'idée de l'idée d'une affection par ses propriétés communes, l'âme connaît cette même idée finie dans l'idée de Dieu. Cette proposition inaugure la production de la science intuitive et les propositions suivantes démontrent comment l'âme peut développer la conscience intuitive de toutes et chacune de ses passions et affections. Il s'agit, ainsi, de la même connaissance de ce que le « modèle » de la 4^{ème} partie désignait comme les *moyens*, mais maintenant la logique géométrique des notions communes intègre la conscience intuitive, et le contentement (*acquiescentia in se ipso*), en plus, se développe en *amor erga Deum*. Nous allons analyser le scolie de cette proposition EV-P10 sous peu. Maintenant nous voulons montrer comment le processus délibératif avec la logique géométrique intègre la science intuitive à la rationalité des notions communes et aussi l'*amor erga Deum* au contentement et à l'allégresse.

EV-P14 et EV-P15 : l'augmentation de la joie active du contentement (*acquiescentia*) dans le désir rationnel dépasse la simple joie immanente et devient un *amor erga Deum*, c'est-à-dire, un amour actif qui s'exprime dans l'âme humaine lorsqu'elle connaît le *mode infini immédiat* qui est une expression immanente de la substance de Dieu elle-même. Lorsqu'elle connaît ses propres affections par les notions communes, l'âme développe l'expression de la notion commune à l'intérieur de chaque affect, selon les procédures de production de la connaissance certaine du bon

et du mauvais que Spinoza avait déjà élaborées dans l'axiologie médiate contenue dans le « modèle » de la 4^{ème} partie.

L'âme développe l'idée adéquate de l'affect et le désir rationnel qui suit de cette idée adéquate, mais l'affect actif correspondant à ce désir, selon EIV-P52, n'est autre que le contentement de soi (*acquiescentia in se ipso*), compris comme une joie active que l'être humain ressent lorsqu'il contemple sa propre puissance rationnelle d'agir (*suamque agendi potentiam contemplatur*).

Or, selon EV-P14 et EV-P15, la joie du développement de l'intensité du désir actif par les notions communes ne s'achève pas dans l'autosuffisance du contentement de soi (*acquiescentia in se ipso*), mais elle se dédouble dans un amour actif. Ce faisant, elle reconnaît, ainsi, une autre cause de la joie au-delà du moi : cette cause est la substance de Dieu que nous pouvons connaître par la médiation des propriétés communes de tous les modes finis que nous affectons et qui nous affectent.

Lorsque nous développons la connaissance adéquate de la propriété commune d'une affection quelconque de notre âme et de notre corps, nous la déduisons de la connaissance adéquate de notre corps et de notre âme dans le *mode infini médiat*. Mais la proposition EV-P14 ajoute une précision : nous pouvons aussi faire que toutes ces affections renvoient à l'idée de Dieu (*Dei ideam*), c'est-à-dire, nous pouvons les connaître adéquatement dans l'idée infinie et éternelle qui exprime immédiatement la substance et qui n'est autre que le *mode infini immédiat* dans l'attribut de la Pensée.

Donc, l'augmentation de la puissance du désir rationnel développe un amour du mode fini par rapport à la substance, mais il n'est pas possible encore de savoir si cet amour est réciproque (si la substance aussi exprime un amour pour les modes finis) ou s'il est éternel (c'est-à-dire, si

cette affection d'amour actif qui apparaît à la conscience de l'être humain est une réalité éternelle ou pas).

Dans ce moment de la déduction, Spinoza déduit seulement que cet *amor erga Deum* que l'âme humaine développe de plus en plus intensément à l'intérieur de chaque idée d'affection du corps tend à occuper la plus grande partie de l'âme (*maxime occupare debet*)³¹⁰, augmente en intensité dans un processus de progression nécessaire, et ne peut pas se transformer en haine³¹¹ ni en aucun autre affect de tristesse³¹², car il est une intensité affective immanente au désir de la raison et n'est pas cyclique ou soumis au processus de génération et corruption des appétits adventices.

Dans la démonstration de EV-P20, Spinoza dit que cet amour est le bien suprême que nous pouvons appéter par la raison (*summum bonum est quod ex dictamine rationis appetere possumus*) et il fonde cette assertion précisément sur EIV-P28 qui, nous l'avons déjà vu, constitue le moment de la *finalité* du « modèle » dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

5.2) Les hypothèses sur la liberté comme autodétermination

Les hypothèses les plus significatives du XX^{ème} siècle sur le concept de la liberté humaine comme libre-nécessité ou activité d'autodétermination selon les lois nécessaires de la nature ont pu faire économie du concept de délibération chez Spinoza, mais elles n'ont pu faire économie de fournir une hypothèse interprétative sur les modes infinis pour expliquer la genèse ontologique de ces lois nécessaires.

³¹⁰ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV-P16, p. 470.

³¹¹ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV-P17, p. 470.

³¹² SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV-P20, p. 472.

Dans l'analyse du « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, nous avons distingué deux traditions interprétatives dominantes sur les modes infinis. La tradition qui conçoit les modes infinis comme des lois tend à interpréter l'activité d'autodétermination de l'être humain à partir d'une technique déontologique suggérée par Spinoza dans le scolie de EV-P10. Mais nous allons montrer que ce scolie décrit aussi une technique de stratégie téléologique.

Nous allons, en dernier lieu, montrer de quelle façon notre interprétation du processus délibératif selon la logique géométrique intègre la science intuitive de la 5^{ème} partie et démontre que le mode infini immédiat est la cause efficiente immanente d'une augmentation intensive progressive du *summum bonum*.

5.2.1) Les techniques d'autodétermination selon le scolie de EV-P10

Dans le scolie d'EV-P10, Spinoza préconise d'utiliser la mémoire, l'imagination et la répétition pour renforcer la volonté et la préparer à bien agir lorsqu'une situation de choix se présentera à elle :

Ce que nous pouvons faire de mieux, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte, c'est-à-dire certaines maximes de vie, de les confier à la mémoire et de les appliquer sans relâche aux choses particulières qu'il est courant de rencontrer dans la vie, pour qu'ainsi notre imagination en soit affectée en profondeur et que nous les ayons toujours sous la main³¹³.

La tradition de l'antifinalisme tend à interpréter l'activité d'autodétermination selon les lois nécessaires de la nature sur le modèle de la technique déontologique suggérée par Spinoza dans ce scolie de EV-P10 car cette technique n'implique aucune formulation de la finalité et elle explique la production du comportement par la formule : *laws + state of affairs*. Les hypothèses

³¹³ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV-P10, S, p. 465.

interprétatives de Jon Miller et Matthew Kisner, malgré leur façon différente d'expliquer la genèse des lois nécessaires de la raison, convergent sur ce point.

Les hypothèses interprétatives du finalisme relatif aussi expliquent l'auto-détermination selon cette formulation, mais en faisant l'économie des processus de choix et de délibération. En effet, comme l'a remarqué Jon Miller, les traditions interprétatives prennent pour acquis que l'éthique de Spinoza comporte à la fois une fonction descriptive et une fonction prescriptive.³¹⁴ Les aspects prescriptifs de la philosophie pratique de Spinoza, selon Edwin Curley, formeraient l'*éthique objective*. Matheron également, nous le verrons plus en détail dans les parties suivantes, explique la production de l'action à partir de la connaissance des « lois de la mécanique affective » par une sorte de syllogisme pratique. Don Garrett aussi, finalement, explique l'autodétermination par la production de maximes selon la technique du scolie de EIV-P10.

Cette technique est indubitablement suggérée par Spinoza dans le scolie de EV-P10, mais elle n'est pas la seule. Les hypothèses explicatives de Edwin Curley et Jon Miller intègrent ce modèle déontologique dans une explication nomologique des modes infinis comme ensembles de lois nécessaires : ainsi, lorsqu'un *conatus* humain s'autodétermine selon les lois de la nature humaine, il connaît rationnellement ces lois nécessaires dans les modes infinis.

Dans son article de la maturité sur le sujet³¹⁵, lorsqu'il suggère de concevoir la 4^{ème} partie comme une sorte de transposition mécaniste de l'éthique prudentielle thomiste³¹⁶, Matheron ne

³¹⁴ MILLER, Jon (2014), « Spinoza on the Life According to Nature », KISNER, Matthew J. and YOUPA, Andrew (Orgs), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, p. 112. Voir la note 32.

³¹⁵ MATHERON, Alexandre (1995), « Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? », reproduit in : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, p. 635-650.

³¹⁶ « On peut donc peut-être dire que nous avons là une transposition, dans une philosophie totalement nécessitarisme et antifinaliste, de la notion traditionnelle de la prudence. Plus précisément, peut-être pourrait-on la comparer à ce que Saint Thomas appelle la *science morale* tant qu'il s'agit des vérités universelles comme celles que Spinoza nous enseigne lui-même dans la partie IV, et à ce qu'il appelle la prudence à partir du moment qu'il s'agit d'appliquer ces vérités universelles à notre cas particulier » MATHERON, Alexandre (1995), *Idem*, p. 649.

change pas le schéma interprétatif général qui consiste à supposer que la production de la vertu ou de l'action éthique se ferait à partir de « vérités universelles » qui devraient être appliquées aux situations particulières.

Don Garrett développe une conception intermédiaire entre les deux traditions interprétatives sur les modes infinis que nous avons distingués dans le chapitre précédent, car elle insiste sur la nécessité de concevoir les lois comme faisant partie de l'essence de Dieu³¹⁷. La formulation de Garrett est similaire à la formulation la plus mûre de Matheron³¹⁸. Bien qu'intermédiaires, les formulations de Matheron et Garrett sont plus du côté de la tradition qui interprète les modes infinis comme des ensembles de lois que du côté de la tradition qui les interprète comme des êtres ou puissances infinies et éternelles réelles. Car ces auteurs ne conçoivent pas le mode infini comme un être infini et éternel, mais comme un ensemble de propriétés appartenant à l'être de Dieu³¹⁹.

³¹⁷ «As Spinoza understands it, then, *scientia intuitiva* is the best and most powerful kind of cognition because it uniquely mirrors the causal structure of God (i.e., Nature). The fundamental causal structure of God, in turn, is one in which properties follow from essences; while he fully acknowledges and emphasizes the importance of “laws of nature,” these have the metaphysical character of properties (specifically, infinite modes) that follow from and are caused by the divine attributes that constitute God’s essence. The epistemological merits of *scientia intuitiva* as a kind of cognition are a consequence of its metaphysical correspondence with the divine. As with everything in Spinoza, however, its ultimate value lies in its ethical merits — above all, in its capacity to make its possessor blessed». GARRETT, Don (2009), «Spinoza’s theory of *Scientia intuitiva* », *Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy*, New York, Oxford University Press [2018], p. 214.

³¹⁸ « Le mode infini immédiat de chaque attribut c’est donc la propriété qu’a Dieu de devoir nécessairement produire tout ce qui est concevable par cet attribut ; et, à l’intérieur de ce mode infini médiat, cette propriété se monnaie en autant de propriétés particulières » MATHERON, Alexandre (1994), « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 184, n^o 1, Spinoza : la cinquième partie de l’*Ethique*, janvier-mars 1994, pp. 27-40, p. 34.

³¹⁹ « In proceeding to the formal essences of things, *scientia intuitiva* must follow the proper causal order, thereby grasping along the way the infinite modes that constitute the laws of nature. While these laws may properly be characterized as “general” insofar as they are pervasively true and not limited to specific times and places, Spinoza rejects the view that they are themselves “universals” (i.e., that they are either in nothing or in multiple things); rather they are properties in and of a single substance, God, and as such are present everywhere» GARRETT, Don (2009), «Spinoza’s theory of *Scientia intuitiva* », *Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy*, New York, Oxford University Press, [2018], p. 210.

Dans tous les cas, les hypothèses qui expliquent l'autodétermination par les lois nécessaires à partir de la technique énoncée en EIV-P10S, qu'elles soient non-téléologiques ou téléologiques, peuvent être qualifiées de déontologiques. Nous allons maintenant montrer que les hypothèses explicatives déontologiques sont valables dans la mesure où elles expliquent un moment très particulier du processus délibératif, mais qu'elles ne sont pas suffisantes pour en rendre compte dans toute sa complexité.

Ainsi, notre interprétation ne les réfute pas, mais elle développe une explication plus complexe. Ensuite, nous allons montrer de quelle façon notre hypothèse s'accorde avec l'autre tradition explicative des modes infinis et, plus précisément, avec la tradition née à la suite des analyses de Jean Marie-Beyssade sur le mode infini médiat dans EV-P36.

Comme l'écrit Spinoza dans le scolie de EIV-P10, la production de prescriptions à se remémorer est une technique bonne tant que nous n'avons pas encore une connaissance parfaite de nos affects (*quandiu nostrorum affectum perfectam cognitionem non habeamus*). Or, les propositions EIV-P38 à EIV-P58 démontrent comment produire cette connaissance et la proposition EIV-P59 démontre comment produire une action à partir de la connaissance adéquate de chaque passion.

La technique préconisée par Spinoza dans le scolie de EV-P10 est une sorte de morale provisoire qui n'est utile que tant (*quamdiu*) que nous n'avons pas encore développé la connaissance parfaite (*perfectam cognitionem*) de nos affects, c'est-à-dire la conscience rationnelle qui nous fait penser tous les affects sous une certaine perspective d'éternité et les concevoir comme des affections au sein du *mode infini immédiat*. Spinoza construit tout cela au conditionnel et nous laisse entendre que ces techniques sont utiles préalablement à cette ordination des affections *secundum ordinem ad intellectum* dont parle EV-P10.

En effet, la logique de la délibération éthique n'est pas démontrée dans le scolie de EV-P10, mais dans les propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* que nous avons analysées. Il s'agit de la logique de l'enveloppement (ou développement) de la puissance active de notre *conatus* par le biais de la connaissance adéquate des propriétés communes des affections.

Spinoza parle de la production de prescriptions de la raison (*rationis praescriptum*) et d'opinions certaines (*certa vitae dogmata*) qu'il faut imposer à la mémoire (*memoria mandare*) et appliquer continuellement aux choses particulières fréquentes de la vie. L'élaboration de dispositifs complexes de la mémoire corporelle et mentale pour avoir certaines réponses automatiques devant les affects stimulés par certaines situations typiques de la vie quotidienne en société, se fonde sur une référence expresse à la proposition EII-P18. L'augmentation du pouvoir d'affecter et d'être affecté dont parle le scolie de EV-P10 se fait clairement par les dispositifs de l'imagination et de la mémoire, mais pas selon la production rationnelle consciente d'une « réponse » active, telle que celle dont il était question en EIV-P59.

Donc, les maximes et prescriptions de la raison ne sont pas des actions produites par l'activité rationnelle à l'intérieur d'un affect causé par l'extérieur pour le transformer en action, tel que nous l'enseigne la technique de EIV-P59. Nous pouvons prouver cela par l'analyse de l'exemple de la fermeté (*animositas*) dans ce scolie de EV-P10 : la technique consiste à imaginer diverses situations de danger et les façons de l'éviter (*evitare*) ou les dépasser (*superare*) par le courage (*fortitudo*). Mais il s'agit ici d'une procédure imaginaire ou mnémonique d'imitation de certaines façons de sortir du danger, procédure imaginaire que peut se faire par la lecture des histoires et biographies par exemple. Il ne s'agit pas du tout d'une procédure de production ontologique d'une affectivité active qui devient plus forte et contraire à la crainte ou à l'audace et qui décide entre la fuite ou le combat dans une situation sociale réelle de danger, comme, d'ailleurs,

Spinoza avait déjà démontré dans EIV-P69 ! La construction des dispositifs mnémoniques de EV-P10 se fait par l'imagination, par une espèce de catharsis poétique. La délibération dont parle EIV-P69 présuppose l'amplification de ces dispositifs de la mémoire par le fait d'avoir une multiplicité de manières d'affecter et d'être affecté, mais elle ne se limite pas à cette présupposition, car elle développe la position des affects actifs de la raison à l'intérieur de la situation réelle.

La délibération selon la logique géométrique de l'enveloppement ou développement de notre puissance par la connaissance adéquate des propriétés communes des affections de notre corps³²⁰ intègre les techniques mnémoniques, mais elle n'est pas elle-même une opération mnémonique, elle est un processus de développement du désir rationnel qui se fait par les notions communes à l'intérieur de la mémoire.

Il faut noter que Spinoza suggère une deuxième technique dans le scolie de EV-P10, lorsqu'il analyse l'exemple de quelqu'un qui désire vivre dans la raison mais qui est simultanément très ambitieux. Dans cette hypothèse, l'individu est capable d'ordonner ses affections et ses rapports avec les autres par la connaissance des propriétés communes et de ce qui est bon dans chaque chose particulière (*illa quae in inaequaeque re bona sunt*). Cependant, même s'il vit déjà dans la liberté rationnelle, l'individu est toujours à l'épreuve de nouvelles affections passives, car sous la perspective de l'imagination spatio-temporelle, il continue à vivre en société.

Qu'est-ce que l'individu peut délibérer de faire à partir de chaque nouvel appétit passif qui prend empiriquement naissance dans ses rapports sociaux ? Spinoza nous explique que l'individu peut produire une connaissance rationnelle immanente au nouvel affect et intégrer la connaissance de ce nouvel appétit passif dans le système des notions communes et des affects actifs.

³²⁰ Voir *supra*, dans le chapitre précédent, l'analyse des moyens et l'axiologie médiate de la raison.

L'individu construit une stratégie téléologique particulière pour réaliser son appétit de gloire, mais il soumet cette stratégie téléologique particulière à la stratégie téléologique générale fournie par la puissance plus forte de l'appétit rationnel. Comme l'écrit Spinoza, si quelqu'un observe que son appétit de gloire est encore intense, malgré la conversion de l'ambition en un appétit modéré soumis à l'appétit rationnel, l'individu désireux de persévérer dans la raison devra réfléchir sur l'usage correct de la gloire (*ejus recto usu*), sur la finalité en fonction de laquelle la gloire doit être recherchée (*in quem finem sectanda sit*) et, ensuite, sur les moyens par lesquels elle peut être obtenue (*quibus mediis acquiri possit*).

Si quelqu'un, par exemple, se voit trop porté à poursuivre la gloire, qu'il pense à son bon usage, au but dans lequel il faut la poursuivre et aux moyens par lesquels on peut l'acquérir ; mais non pas à ses abus, à sa vanité, à l'inconstance des hommes, et aux autres choses de cette sorte à qui personne ne pense sans chagrin³²¹.

Comment la raison évalue-t-elle les conséquences avant d'agir ? De la manière suivante : par une réflexion sur le bon usage pratique (*recto usu*) de chaque affect, sur la façon de transformer chaque appétit en une vertu particulière qui s'intègre dans la constitution du *conatus* en fonction de l'augmentation de la jouissance du bien suprême (qui est la finalité éthique suprême : *in quem finem sectanda sit*) et, ensuite, par une réflexion sur les moyens nécessaires et effectifs pour obtenir (*quibus mediis acquiri possit*) ce que l'appétit veut.

La décision de poursuivre la gloire, par hypothèse, implique une réflexion sur la *finalité* ou l'appétit adventice à l'origine de l'action (dans ce cas, une ambition de gloire) et aussi sur les *moyens* (*quibus mediis acquiri possit*). Mais elle implique une subordination de cette stratégie téléologique spécifique de l'ambition au processus téléologique général de la délibération éthique

³²¹ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV, P10, p. 467.

qui est dirigé par le désir rationnel et dont la finalité est le bien suprême. Car, selon Spinoza, il faut évaluer l'usage correct de chaque appétit adventice (*ejus rectu usu*) et le subordonner comme un moyen de la finalité éthique (*in quem finem sectanda sit*).

L'exemple de la quête de gloire par ambition dans ce scolie de EV-P10 s'accorde avec le renversement qui avait rendu possible la délibération éthique selon les descriptions du prologue du TIE : dans cet ouvrage, on se rappelle, Spinoza indiquait qu'il n'était pas possible de délibérer sérieusement (*serio deliberare*) avant de convertir ses passions en *moyens* utiles à la recherche de la finalité éthique ou du bien suprême.

Les délibérations particulières à court et moyen terme sur les choses de la fortune, comme l'indique l'exemple de la gloire dans ce scolie, doivent se comprendre par un schéma téléologique donné par un désir adventice quelconque, mais intégré comme *moyen* du processus délibératif à long terme plus puissant et plus constant du *conatus* qui est dirigé par le désir rationnel.

- *Le processus délibératif général* : il est dirigé par le désir rationnel et sa finalité est le *summum bonum* qui se réalise à long terme dans le désir rationnel lui-même par une augmentation intensive de la joie active, qui prend la forme du contentement (*acquiescentia in se ipso*) et de l'allégresse. Les *moyens* de ce processus sont les appétits adventices et les passions qui sont nécessairement bonnes ou possiblement bonnes, selon l'axiologie médiata de la raison de EIV-P38 à EIV-P58. Les processus délibératifs spécifiques sont ainsi intégrés comme *moyens* à ce processus délibératif général.
- *Les processus délibératifs spécifiques* : ils sont dirigés par l'appétit adventice qui détermine la finalité de l'action et ils se réalisent avec la conquête de l'objet de la fortune convoité. Les *moyens* de leur obtention, selon EIV-P73, doivent être valides selon les lois de l'État

aussi bien que disponibles en société. Il s'agit de processus spécifiques à court et moyen terme et, comme l'appétit qui leur donne naissance ne peut pas devenir plus fort que l'appétit rationnel, ils sont conçus comme des moyens ou moments du processus général de délibération éthique dont le but est le *summum bonum* et qui, lui, se réalise à long terme.

Ainsi, selon ce même scolie de EV-P10, la recherche de la gloire, une passion qui, selon l'axiologie médiante de la 4^{ème} partie, peut être aussi bien bonne que mauvaise, se fait par une stratégie téléologique d'arrangement moyens-fins, et non pas par une stratégie non-téléologique d'organisation du comportement selon certaines normes.

En d'autres termes, le scolie de EV-P10 distingue au moins deux techniques d'organisation consciente de l'action éthique, à savoir, l'une déontologique qui se fait à partir de préceptes, et l'autre téléologique qui se fait en concevant la finalité et les moyens selon l'utile et l'honnête.

Spinoza écrit à la fin de ce scolie que ces techniques différentes sont utiles pour qui veut modérer des passions par l'amour de la liberté (*ex solo libertatis amore moderari studet*). Mais les deux techniques ne sont que des techniques auxiliaires et provisoires de modération de la variation intensive de certaines passions pour les rendre compatibles avec la raison. Elles permettent de faire un traitement des nouvelles affections, mais ce qui transforme une passion en action, c'est la délibération éthique dont Spinoza démontre la logique entre EIV-P59 et EIV-P66.

En effet, ce que Spinoza dit est que par l'observation diligente et l'exercice (*qui diligenter observabit et exercebit*) de ces techniques décrites au scolie de EV-P10, chaque être humain pourra obtenir en peu de temps (*brevi spatio temporis*) le pouvoir de gouverner beaucoup de ses propres actions (*plerumque actionis suas*) par la puissance de la raison (*ex ratione dirigere*).

5.2.2) Les « remèdes » et la thérapeutique

Selon notre hypothèse, les propositions EV-P1 à EV-P20 peuvent être comprises par leur rapport avec le « modèle » de perfection de la nature humaine et les procédures délibératives de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Les procédures pour le traitement des passions et pour la conversion de certaines d'entre elles en actions que Spinoza appelé les « remèdes » sont ainsi conçus dans le cadre général d'une éthique eudémoniste qui explique la production immanente des vertus par l'action consciente et délibérée d'un être humain.

Les « remèdes » sont conçus comme des guides pour revenir sur le droit chemin après de possibles situations d'échec dans les délibérations qui portent sur des passions telles que l'amour ou le désir qui, selon l'axiologie médiate de EIV-P38 à EIV-P58, ne sont pas nécessairement bonnes ni mauvaises, mais peuvent être bonnes ou mauvaises selon chaque situation.

La production d'une vertu par la délibération rationnelle est le résultat d'une action de l'appétit rationnel sur un appétit adventice et elle implique la jouissance modérée de la passion. L'exemple de la frugalité dans le scolie de EIV-P45 est suffisant pour le montrer, mais l'appendice de la 4^{ème} partie indique aussi qu'il y a d'autres vertus possibles, comme la libéralité dans la gestion de l'appétit d'argent et de richesses, ou l'humanité et la bienveillance dans l'appétit d'approbation et de gloire.

Mais les échecs sont toujours possibles en raison de la nature de ces passions adventices qui, comme nous l'a démontré Spinoza dans l'axiologie médiate de la raison, peuvent devenir bonnes ou mauvaises, selon les rapports que nous entretenons avec les autres causes partielles de la passion et selon ce que les autres font eux aussi de la passion. L'échec arrive lorsque l'appétit

adventice, au lieu de nous permettre une jouissance modérée d'une passion joyeuse, nous jette dans la tristesse ou dans la fluctuation entre amour et haine.

Le processus délibératif conçu dans la 4^{ème} partie se déroule par l'augmentation progressive de l'intensité du contentement (*acquiescentia*) et de l'allégresse, mais ce contentement qui est une joie active peut devenir un amour actif ou un *amor erga Deum* qui est immanent à chaque idée d'affect. Comme le montre Spinoza dans EV-P14, ce développement de l'*amor erga Deum* à partir de la joie du contentement est d'abord un développement de la connaissance intuitive de l'idée de l'affection du corps dans l'idée de Dieu (*Dei ideam*), c'est-à-dire, un passage de la connaissance rationnelle de l'affect A ou B dans le *mode infini médiat* à la connaissance intuitive du même affect A ou B dans le *mode infini immédiat*. Ce passage se fait dans l'immanence des affections, selon les règles de l'axiologie médiante du « modèle » entre EIV-P38 et EIV-P58, mais elle inaugure la science intuitive des affections du corps et la jouissance de l'*amor erga Deum* qui définit la béatitude, la finalité eudémoniste ou le *summum bonum* proprement dit.

Notre interprétation s'accorde avec l'interprétation de Matthew Kisner sur ce point. Les lectures thérapeutiques de la 5^{ème} partie oublient le fait qu'il s'agit d'une éthique eudémoniste pour des êtres humains qui veulent organiser leur existence concrète dans la société civile. Les « remèdes » ne sont pas faits pour la consolation de « sujets épistémiques » incapables d'atteindre la joie active de la raison et qui imaginent la rationalité comme un calcul mécanique de propositions. Kisner a bien montré les problèmes qui émergent des interprétations de psychologie comportementale inspirées par Jonathan Bennett. Nous nous concentrerons ici sur l'interprétation thérapeutique de Macherey qui s'inspire de la psychanalyse.

Rappelons que, selon Macherey, le « modèle » construit par Spinoza dans la 4^{ème} partie est une émanation du désir rationnel qui recherche le bien suprême. Cette émanation poïétique fixe la

finalité de ce désir et le détermine à rechercher le *summum bonum*. Le parcours logique de la 5^{ème} partie est d'une certaine façon le chemin de réalisation de ce désir rationnel.

Dans la section entre EV-P1 et EV-P20, Macherey considère l'*amour envers Dieu* comme le résultat d'une production esthétique et religieuse de l'imagination qui s'ajoute peu à peu à la raison³²². L'affect de l'*amor erga Deum* n'est pas le résultat d'un développement immanent à la rationalité à l'œuvre à l'intérieur d'une multiplicité d'idées d'affections du corps. Cette représentation esthétique et religieuse sert de but pour ce que Macherey appelle, non sans inspiration psychanalytique, la « fixation objectale » du désir.

À ses yeux, l'*amor erga Deum* est produit par une sublimation permanente de toutes les passions et il est le point final de la thérapeutique ou du traitement psychophysiologique des affects qui est recommandé par les « remèdes » élaborés par Spinoza entre EV-P1 et EV-P10. L'interprétation de la production esthétique de l'*amor erga Deum* rappelle beaucoup la *Critique de la Faculté de Juger* de Kant : nous commençons par les particuliers dans les jugements esthétiques et téléologiques qui sont des *jugements réflexifs*, c'est-à-dire, des jugements particuliers capables de refléter le *tout* donné par l'idée téléologique de la raison. Nous arrivons ainsi au « sublime » en intégrant à l'idée téléologique qui est pensée par la « raison » les sensations qui touchent notre « sensibilité ».

Mais le problème est précisément le dualisme de base entre raison et sensibilité. En effet, Macherey distingue deux modes de pensée distincts : l'un est le mode logico-géométrique, qui se fait par le raisonnement déductif depuis la 1^{ère} partie de l'*Éthique*, et l'autre est le mode esthétique-

³²² « Ce qui est une autre manière de dire qu'elle s'habitue, en s'appuyant sur l'exercice de l'imagination, à rapporter les incidents de la vie courante aux lois générales de la nature, et ainsi à voir les choses d'un point de vue qui n'est plus particulier et accidentel mais global et nécessaire. » MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 88.

religieux, qui se fait par une pratique inductive consistant à associer chaque affection du corps à une représentation de Dieu dans la 5^{ème} partie.

Ce qui intéresse ici Spinoza, ce n'est pas de savoir ce que Dieu est, mais de comprendre comment l'âme arrive concrètement à une représentation de Dieu qui s'intègre au mouvement de sa vie affective (...). Il est clair qu'il s'agit de deux modes de pensée distincts, que les conditions de leur production rend aussi incomparables³²³.

Il y a aussi extériorité entre raison et intuition : selon Macherey, la raison explique la nature des choses « d'un point de vue général, en les soumettant à des règles ou lois qui sont des modes de penser et non réalités physiques »³²⁴, tandis que l'intuition connaît les choses singulières « sans passer par l'intermédiaire des règles générales ».

L'*amor erga Deum* est ainsi vu comme le fruit d'une sublimation esthétique des idées des affections du corps, mais il n'est que le début de la réalisation du désir. Il faut rendre justice et noter que la lecture de Macherey ne s'arrête pas sur ce point-là. Selon Macherey, l'*amor Dei* démontré à partir de EV-P21 est « totalement différent »³²⁵ de l'*amor erga Deum*. Toutefois, le passage de l'un à l'autre semble aussi artificiel que l'hypothèse de l'illumination intellectuelle de Matheron. Car Macherey fait l'hypothèse d'une rationalité non-affective qui raisonne avec les lois générales entre la 1^{ère} et la 4^{ème} partie et qui doit devenir productrice d'affectivité dans la 5^{ème} partie. Si on sépare les idées de la raison et les affects au début on finit par ne pas être capable de concevoir leur liaison à la fin, comme dans la blague mécaniste de l'horloger qui a séparé les pièces *partes extra partes* et qui par la suite tente de les assembler à nouveau sans que jamais l'horloge puisse encore fonctionner.

³²³ MACHEREY, Pierre (1994), *Idem*, p. 90.

³²⁴ MACHEREY, Pierre (1994), *Idem*, p. 174.

³²⁵ MACHEREY, Pierre (1994), *Idem*, p. 155.

Comme l'a remarqué Syliane Malinowski-Charles, les lectures trop cognitivistes tendent à séparer la connaissance de l'affectivité et à traiter la connaissance adéquate comme une activité théorique-logique séparée de l'affectivité passive ou active. Mais ces lectures ont du mal à expliquer l'affectivité active au sein de la raison et de l'intuition.

À faire une lecture trop exclusivement rationaliste et cognitiviste de Spinoza (au sens où l'on considère que c'est le seul *contenu* de la connaissance qui procure le salut), on en arrive, comme Alquié par exemple, à voir le vocabulaire affectif de la béatitude et de l'amour envers Dieu qui accompagnent la sagesse comme un mystère. Si l'on croit que la dimension affective n'apparaît qu'au niveau ultime de l'accomplissement de l'éthique de Spinoza, il est fort probable qu'on ne sera, effectivement, pas en mesure d'en expliquer le surgissement à partir de nulle part. En revanche, si l'affectivité n'est pas au bout du chemin pour l'âme, mais constitue la forme même de celui-ci ; si la joie n'est pas son horizon inaccessible, mais l'aiguillon qui la fait avancer à chaque instant, alors on peut comprendre que le projet de Spinoza soit bien celui d'une *éthique*, c'est-à-dire d'un accomplissement en puissance (ou vertu) et bonheur pour l'homme³²⁶.

L'interprétation thérapeutique présuppose une extériorité de type mécaniste entre raison et affect. Elle perd son sens si l'activité rationnelle est elle-même production d'affectivité depuis le début. Selon notre hypothèse sur le « modèle » de la nature humaine présenté dans la 4^{ème} partie, la logique délibérative de la raison pratique est depuis le début productrice d'affectivité, car elle produit la connaissance adéquate du bien et du mal à l'intérieur de chaque affect, selon les procédures de l'axiologie médiate de la raison. En plus, toute délibération sur le développement ou l'enveloppement de la puissance du *conatus* à partir d'une affection quelconque produit comme résultat immédiat une augmentation intensive du contentement de soi et de l'allégresse.

Le processus délibératif de la 4^{ème} partie présuppose déjà une rationalité fonctionnant selon une logique géométrique et qui est néanmoins productrice d'affectivité immanente, car elle est une rationalité pratique qui se réalise dans l'immanence des idées d'affections du corps. Donc, il n'y a

³²⁶ MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, p. 13 et p. 14.

pas de rationalité qui découle des affects et qui les survole pour ne s'occuper qu'avec ce que Matheron appelait les « lois de la mécanique affective » ou ce que Macherey appelle « le point de vue général des lois ». L'axiologie médiate de EIV-P38 à EIV-P58, comme nous avons vu, se fonde dans le *mode infini médiat* et se fait dans l'immanence de chaque affect, par la connaissance de chaque affection du corps sous l'aspect de l'éternité et sous l'aspect spatio-temporel.

Le problème nous semble difficile à résoudre dans les termes de l'hypothèse selon laquelle les modes infinis sont des ensembles de lois générales, car il y a un moment dans la 5^{ème} partie dans lequel la productivité affective se fait à partir de la puissance de l'intellect infini. À partir de EV-P10, en effet, la joie active du contentement (*acquiescentia*) devient un amour actif qui est aussi un amour du fini vers l'infini, un *amor erga Deum*. Il faut expliquer comment l'activité rationnelle produit le passage de l'affectivité finie à cette affectivité infinie dans un développement immanent qui ne présuppose ni une mystique de la grâce, ni une thérapie, ni une hypothèse d'illumination quelconque. Notre solution se fait du côté de l'autre tradition interprétative des modes infinis et présuppose l'interprétation de Jean Marie-Beyssade sur le *mode infini* et l'identité ontologique entre volition-idée-affect³²⁷.

La proposition EV-P14 démontre que l'*amour envers Dieu* est un développement du contentement (*acquiescentia in se ipso*). L'âme contemple sa propre puissance avec une joie active

³²⁷ Il faut noter que Matheron arrive à une formulation semblable dans son interprétation finale de la 5^{ème} partie sans, pourtant, discuter plus profondément les hypothèses interprétatives sur les modes infinis et sans remettre en question son ancienne interprétation du mode infini comme ensemble de lois. « ...Il faut en conclure que toute joie et tout amour, y compris passionnels, impliquent une participation à la béatitude. Si nous en avons peu conscience, c'est que la violence du passage éclipse plus ou moins la sérénité du résultat. En toute rigueur, il faudrait dire de même de toute tristesse ; car si celle-ci consiste en une diminution de la puissance d'agir, elle n'en laisse pas moins subsister, au terme de cette diminution, un certain degré de perfection que nous possédons actuellement, même si nous en avons encore moins conscience que dans nos joies et dans nos amours. Il faut simplement préciser que, dans le cas des affects passionnels, il s'agit d'une *participation confuse* à la béatitude, puisque l'idée qui exprime objectivement la puissance d'agir de notre corps est elle-même confuse ; et c'est pourquoi cette participation n'est pas éternelle, pas plus que l'idée confuse dont elle découle. » MATHERON, Alexandre (1997), « L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum* », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, pp. 707-725, ici p. 724-725.

lorsqu'elle conçoit adéquatement ses affections par les notions communes et qu'elle acquiert le pouvoir d'envelopper ou de développer chaque affection selon son rapport avec le désir rationnel. Cette puissance de rendre actifs une multiplicité d'affects, nous l'avons vu, se perpétue dans l'allégresse et dans le contentement.

Nous partons de l'affect particulier et, selon EIV-P59, nous développons le désir rationnel dans l'immanence de cet affect-là, à savoir, nous agissons sur l'idée de l'affection pour lui faire exprimer adéquatement les propriétés communes qui sont dans l'affection du corps en tant que *partie* et dans le corps propre en tant que *tout* ou totalité de ses affections.

Nous connaissons l'affect particulier sous un double aspect, à savoir, sous l'aspect spatio-temporel et sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire comme un mode fini dans le *mode infini médiat*. Lorsque nous le connaissons de cette façon rationnelle, nous pouvons savoir avec certitude si c'est un bon ou un mauvais affect : s'il est nécessairement bon, nous investissons notre puissance ; s'il est nécessairement mauvais, nous enveloppons notre puissance, et s'il est « possiblement bon », nous nous efforçons de l'adapter à la conservation de notre allégresse (*hilaritas*) qui exprime une multiplicité d'appétits et affects modérés. De toute façon, nous produisons un contentement (*acquiescentia*) qui est particulier à l'analyse immanente de l'affect en question et qui renforce notre bouclier d'affects actifs constituant la vertu du courage intellectuel (*fortitudo*).

Le contentement (*acquiescentia*) que nous avons dans la connaissance rationnelle de l'affect est une joie active qui accompagne la contemplation de notre puissance de connaître adéquatement cet affect et d'être cause adéquate de sa transformation ou adaptation à la conservation de notre allégresse (*hilaritas*). Donc, la joie du contentement (*acquiescentia*) n'est pas un amour, car elle n'est accompagnée d'aucune cause externe, elle est plutôt accompagnée de l'idée adéquate que nous avons de nous-mêmes lorsque nous séparons nos affections des causes

externes et les pensons comme nos affections, comme les affections de nôtre essence que nous transformons délibérément de façon consciente selon notre désir rationnel, sous l'aspect d'une persévérance *sub specie aeternitatis*.

Qu'est-ce qui arrive lorsque nous développons notre puissance dans chaque affect non seulement comme une expression de notre existence dans le *mode infini médiat*, mais aussi comme une expression de notre essence dans le *mode infini immédiat* ? Car, lorsque nous connaissons un affect dans l'idée de Dieu, comme le démontre Spinoza dans EV-P14, nous connaissons un affect dans le *mode infini immédiat*, c'est-à-dire, dans l'idée infinie et éternelle qui exprime la substance de Dieu de façon immédiate. Dans ce cas, nous connaissons l'idée de l'affection du corps et l'idée de cette idée non seulement par leurs rapports avec les autres idées qui constituent le système de notions communes de notre âme, mais aussi comme des expressions immédiates d'une affection finie de la substance de Dieu. Or, cette affection est contenue dans la substance de Dieu et celle-ci n'est contenue ni dans une affection du corps et ni dans son idée : la substance de Dieu est antérieure à ses affections, selon EI-P1, mais cette antériorité ontologique est valable également dans les expressions des autres attributs. Lorsqu'une idée d'affection dans notre âme s'exprime dans le *mode infini immédiat*, elle exprime une affection de substance qui est antérieure à la pensée et que, dans ce sens-là, nous connaissons comme la cause efficiente immanente de l'affect dans la Pensée et dans l'Étendue : la joie du contentement (*acquiescentia*) qui existe dans le *mode infini médiat* devient un amour dans le *mode infini immédiat*, car dans l'idée de l'affection elle est accompagnée de l'expression d'une cause externe qui n'est pas l'affection du corps, mais l'affection finie de la substance qui s'exprime immédiatement dans l'affection du corps et dans l'idée de cette affection dans l'âme.

L'*amor erga Deum* se développe progressivement dans l'immanence des affections, comme le contentement (*acquiescentia*) dont il n'est qu'un développement, car il n'est pas un amour que nous sentons par certains modes finis, mais un amour actif que nous produisons envers Dieu en tant que nous agissons et contemplons notre propre puissance d'être la cause adéquate des affects qui remplissent notre existence quotidienne. Nous contemplons notre pouvoir de vivre dans l'amour actif au lieu d'être condamnés au chagrin par quelques ambitieux qui s'entourent de flatteurs et font usage de leurs postes de pouvoir pour persécuter les êtres humains libres qui refusent d'investir leur puissance dans la vanité. Notre contemplons notre pouvoir de vivre dans l'amour actif au lieu de souffrir par une *passion* d'amour et d'osciller entre l'espoir et la crainte.

Dans tous ces cas de figure de la vie quotidienne, la joie active de l'*amor erga Deum* nous suffit et nous n'avons pas besoin d'être aimés en retour. Bien sûr, comme cet amour actif est un développement immanent du courage intellectuel (*fortitudo*), il est compatible avec une multitude de passions que nous savons avec certitude, par l'axiologie médiate, être possiblement bonnes, telles que certaines passions d'amour, de chatouillement, de faveur et de gloire. Et les procédures délibératives de la 4^{ème} partie nous enseignent comment investir une intensité affective modérée dans ces passions de façon à les vivre sagement et à augmenter la puissance de notre désir rationnel : Spinoza n'est pas un ascète, et il ne nie pas que certaines joies passives puissent être bonnes. À ses yeux, la joie active de l'*amor erga Deum* peut aussi augmenter progressivement dans l'organisation délibérative de l'existence quotidienne au fur et à mesure que nous développons la connaissance de chaque affect dans le *mode infini immédiat* ou dans l'idée de Dieu.

L'intensité affective de l'*amor erga Deum* augmente progressivement de façon à occuper l'âme de façon maximale, selon EV-P15, car cet amour est un développement immanent de la satisfaction (*acquiescentia*) et, ainsi, il est compatible avec l'allégresse et n'a pas d'excès. Lorsque

donc le désir rationnel commence à développer cet affect actif dans chaque affection, il est déterminé à connaître de plus en plus par des affects de joie qui sont de plus en plus intenses et qui nourrissent le désir de plus en plus, et la conscience de ces désirs, à son tour, devient de plus en plus intense et amoureuse, car le désir est la conscience de l'appétit et un désir inné est la conscience de l'appétit inné ou éternel qui constitue le *conatus*.

Dans le passage de la raison à l'intuition, de la connaissance des affects dans le *mode infini médiat* à la connaissance des mêmes affects dans le *mode infini immédiat*, le *conatus* humain tombe amoureux, mais d'une façon active et complément différente de ce qui se passe dans le devenir amoureux par la passion entre modes finis. Comme le démontre Spinoza dans l'intervalle de propositions entre EV-P17 et EV-P20, cet amour actif ne peut pas être gâché par la haine, par les petits jeux de contrôle, par l'envie, par la jalousie et ni par aucune tristesse, car il est un affect de joie qui se développe activement dans l'immanence d'un désir actif qui est inné et qui, ainsi, n'est pas comme les appétits adventices qui amènent une oscillation entre les passions contraires de joie et de tristesse.

5.3) L'amor Dei et la cause efficiente immanente de la finalité éthique

Entre EV-P21 et EV-P42, Spinoza démontre que la puissance qu'on nomme *conatus* et qui est l'essence de l'être humain déroule sa vie dans deux couches ou dimensions simultanées, l'une mortelle et l'autre éternelle. Comme ces deux dimensions sont constitutives du *conatus* qui est un mode fini de la substance, elles s'expriment dans les deux attributs de l'Étendue et de la Pensée.

Ce que Spinoza propose à la place de l'hypothèse cartésienne d'une action de l'âme sur le corps par le contrôle moteur du cerveau est bien plus qu'un simple « parallélisme ». La partie

éternelle du *conatus* agit sur la partie temporelle du *conatus* et transforme ses passions par l'activité intuitive et rationnelle de l'âme nourrie d'amour intellectuel. En raison de l'unicité du *conatus*, la partie éternelle du *conatus* exprime la même action dans le corps et la partie éternelle produit des modifications dans la partie mortelle du corps, qui devient ainsi moins passive et plus active dans la vie.

L'expression de la durée éternelle ne doit pas poser de problèmes majeurs. Comme l'a remarqué Bernard Rousset, l'éternité de l'âme est conçue comme un processus dont la durée est éternelle, ce qui semble paradoxal dans le cadre des mystiques anciennes et médiévales, mais parfaitement logique comme un développement immanent du concept ontologique du *conatus*.

Spinoza n'invoque-t-il pas constamment l'effort qui anime la connaissance et l'amour intellectuel, et qui rend possible la sagesse salutaire, fruit d'un 'grand travail' ? Bien que l'expression soit paradoxale, il faut avouer que l'idée d'un progrès de la partie éternelle de l'esprit implique l'affirmation de son éternité progressive : ainsi se trouve défini le sens de notre vie, cette effort qui cherche à accroître l'activité de l'entendement et la puissance du corps qui en est la condition ; la sanction immanente qu'est notre quantité d'éternité, apparaît alors comme l'effet, non de ce que la nature extérieure et antérieure à nous a fait de nous, mais de ce que nous nous faisons nous-mêmes³²⁸.

La connaissance du bien suprême ou de la finalité éthique ne s'accomplit que dans la 5^{ème} partie, lorsque Spinoza distingue les deux parties du *conatus* et démontre la genèse intuitive de l'appétit rationnel, c'est-à-dire, la cause efficiente immanente de la finalité éthique ou du *summum bonum*. Dans l'*amor erga Deum*, le *conatus* tombe amoureux d'un amour inconditionnel qui n'attend rien en retour, car le désir actif se satisfait dans l'amour et se réjouit dans la joie de pouvoir aimer de cette façon active. Cependant, le développement de l'*amor erga Deum* est aussi le développement intensif d'une conscience amoureuse de plus en plus claire et distincte de ses

³²⁸ ROUSSET, Bernard (1968), *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : Vrin, p. 40.

origines ontologiques, car la conscience amoureuse est l'appétit inné lui-même, qui s'exprime sous la forme du désir actif dans le corps et dans l'âme. L'*amor erga Deum* est le bien suprême (*summum bonum*) que nous pouvons atteindre par la vertu du courage intellectuel (*fortitudo*) et du contentement (*acquiescentia*), mais son développement progressif implique une conscience toujours plus claire et distincte de la cause génétique de l'appétit rationnel.

5.3.1) Le *summum bonum* dans le mode infini immédiat

La connaissance intuitive de la cause génétique de la finalité éthique est développée entre EV-P21 et EV-P36 : l'âme comprend que l'*amor erga Deum* qu'elle produit activement lorsqu'elle est cause adéquate n'est qu'une expression dans notre intellect fini d'un amour infini et éternel qui est produit par l'intellect infini ou l'idée de Dieu en tant que contemplation active de la constitution de l'essence de Dieu et de toutes ses affections immanentes. Donc, selon la formule de EV-P36, notre intellect fini comprend que son *amor erga Deum* n'est qu'une expression finie, intensivement variable, d'un *amor Dei* qui est le mode infini immédiat lui-même, et dont la puissance s'exprime dans une infinité d'autres modes finis.

Les démonstrations de EV-P25 et EV-P27 s'appuient sur EIV-P28 qui à son tour traite du bien suprême (*summum bonum*) et de la finalité du « modèle » dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Ces références indiquent qu'il s'agit d'une seule et même finalité éthique et renforcent les hypothèses téléologiques de Garrett et Macherey sur le dédoublement du « modèle » dans la 5^{ème} partie.

La proposition EV-P25 s'appuie sur cette proposition pour démontrer que la connaissance intuitive est la vertu suprême (*summa virtus*) de l'âme humaine, et la proposition EV-P27 pour démontrer que la connaissance intuitive produit le contentement suprême (*summa acquiescentia*).

Donc, l'expression de la connaissance intuitive dans l'âme produit un contentement qui est beaucoup plus intense que celui qui se développe avec la connaissance rationnelle du deuxième genre, selon EV-P28.

En effet, selon EV-P29, la connaissance intuitive intègre la connaissance rationnelle des choses sous l'aspect de l'éternité. La connaissance rationnelle des choses dans le *mode infini médiat* est le moyen terme entre la connaissance empirique de l'existence spatio-temporelle de chaque chose et la connaissance ontologique de l'existence éternelle de l'essence de cette même chose dans le *mode infini immédiat*.

Selon EV-P31, l'âme humaine est la cause formelle (*causa formalis*) de la science intuitive³²⁹ : cela signifie que la partie éternelle du *conatus* est celle qui produit l'expression consciente de la science intuitive des affects dans la partie mortelle. Mais l'essence³³⁰ du mode fini ou la partie éternelle du *conatus* est cause efficiente immanente, car elle est une affection finie de la substance qui exprime son action *causa sui*. La partie éternelle du *conatus*, dans la mesure où elle est la cause formelle de l'expression réflexive immédiate de la substance dans le corps et dans l'âme, peut informer la partie mortelle du *conatus* et cela veut dire que la partie éternelle du corps *informe* la partie mortelle du corps, tandis que la partie éternelle de l'âme *informe* la partie mortelle.

³²⁹ « Tertium cognitionis genus pendet a mente tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV-P31, p. 482.

³³⁰ La durée éternelle est celle de l'essence singulière et non l'éternité d'une espèce humaine ou des propriétés du genre humain. Comme l'a montré Syliane Malinowski-Charles, la partie éternelle est aussi un processus d'individuation, sans être pourtant personnel. « Mi tesis principal es que si entendemos la parte de nosotros que permanece después de la muerte no sólo como nuestra mera esencia eterna, sino además como el producto acumulativo de las diferentes ideas adecuadas que hemos alcanzado en nuestra vida como seres racionales, debemos también aceptar la idea de que este conjunto de ideas refleja algo de lo que hemos sido (i.e., es individual en un sentido fuerte). Podríamos incluso llegar a usar el término personal aquí, pero debemos recordar que una persona propiamente entendida es un compuesto existente de cuerpo y mente junto con todos los rasgos y los efectos correspondientes al primer género de conocimiento, que desde luego debe desaparecer con la disolución del cuerpo (es por esto que prefiero no hablar sobre la inmortalidad personal). » MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2017), « Individualidad en la teoría spinoziana de la eternidad de la Mente », In: *Revista Hermeneutic* (Argentine) n° 16 (Bento), 2017, p. 85-100, ici p. 92.

Selon les termes de la stratégie délibérative du « modèle » conçu dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, lorsque le *conatus* est cause adéquate, sa constitution est tellement active et puissante que le processus d'augmentation expressive de l'intensité des désirs innés ou éternels est la finalité de l'existence dont les processus cycliques des désirs adventices ou mortels ne sont que les moyens immanents.

La partie éternelle de l'âme n'est pas une *cause formelle* dans le sens des « formes pures » de la théologie de Thomas d'Aquin. L'âme humaine n'est pas la « forme » qui informe le corps, entendue comme une « cause matérielle », comme dans l'hylémorphisme thomiste. L'exemple du sculpteur peut illustrer la différence : ce n'est pas que l'âme pose la « forme » et que le corps soit comme le marbre sculpté, mais plutôt, la cause formelle serait dans cette image la partie éternelle du *conatus* qui s'exprime simultanément dans l'âme et dans le corps, et la « matière sculptée » par l'action de cette cause formelle serait la partie mortelle du *conatus* qui s'exprime dans l'âme et dans le corps. La cause formelle de la délibération n'est pas ce que la tradition scolastique, par l'adaptation du *De Anima* d'Aristote, entendait par l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*), à savoir, la volonté (*voluntas*). La cause formelle de la délibération est ce que *Spinoza* entend par l'appétit rationnel ou par le désir rationnel, à savoir, un constituant éternel du *conatus* qui s'exprime également dans le corps et dans l'âme.

La contribution peut-être la plus radicale que *Spinoza* ait offerte à cette tradition, est celle d'avoir pensé d'une nouvelle manière la séparation et la conjonction simultanée de l'intellect avec le corps. La séparation est maintenue, comme dans la tradition aristotélicienne, entre éternel et temporel, tandis que la conjonction, elle, au lieu de s'actualiser de façon substantielle ou par relation aux phantasmes, trouve son fondement dans la nouveauté que *Spinoza* livre à la philosophie occidentale : l'essai de penser l'essence du corps, ou le corps, *sub specie aeternitatis*.³³¹

³³¹ MIGNINI, Filippo (1994), « Sub specie aeternitatis : notes sur *Ethique* V, Propositions 22-23, 29, 31 », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n° 1, sur le thème : « *Spinoza* : la cinquième partie de l'*Ethique* », janvier-mars 1994, p. 41-54, ici p. 54.

La cause de la finalité éthique qui dirige le processus délibératif au quotidien ou du *summum bonum* est explicitée en EV-P35 et EV-P36. Il s'agit de l'intellect infini ou de l'expression du *mode infini immédiat* dans l'attribut de la Pensée.

L'idée de Dieu est identique à une volition infinie et éternelle qui produit une multiplicité infinie d'idées finies, et notre intellect fini n'est qu'une idée parmi ces idées finies en nombre infini. Mais cette puissance pensante ou volition singulière infinie et éternelle qui est identique à l'idée de Dieu est une puissance affective d'une joie infinie et éternelle qui s'exprime d'une façon certaine et déterminée dans chaque idée finie qu'elle produit : notre *amor erga Deum* est ainsi une expression de l'*amor Dei* ou de l'amour infini et éternel produit par la puissance du *mode infini immédiat*. La connaissance adéquate de la cause génétique de la finalité éthique du désir rationnel ne se réalise que par le développement de la science intuitive de notre rapport d'immanence avec Dieu.

La connaissance intuitive est une expression immédiate de la partie éternelle du *conatus*, c'est-à-dire, une expression immédiate de l'essence du mode fini comme affection de la substance. Cette partie éternelle du *conatus* s'exprime immédiatement dans l'âme humaine par la connaissance intuitive des affections du corps et de l'âme. Les passions sont les *moyens* de cette finalité éthique, car nous les connaissons dans le mode infini immédiat et développons *l'amour intellectuel de Dieu* à l'intérieur de chaque affection passive : elles sont les moyens pour le développement d'une finalité qui lui est immanente.

En effet, si le premier amour est déjà le produit d'une connaissance vraie, ce n'est encore précisément que le résultat médiat d'une activité de connaissance qui s'exerce sur des sentiments de l'esprit nés des affections extrinsèques du corps et qui ressent de la joie à en former un concept clair et distinct en les rapportant à Dieu comme à leur unique cause substantielle : ce n'est que la conséquence dérivée de la transformation de tous nos sentiments dus aux êtres

extérieurs en un amour de l'être par la conception adéquate et active, donc joyeuse, de tout ce que nous percevons et ressentons ; au contraire, le deuxième amour se rapporte à l'esprit seul, dans la conception purement active et adéquate de sa propre essence comme partie de Dieu, sans référence à aucune donnée extrinsèque³³².

Lorsque l'âme humaine pense ses propres affections dans le *mode infini immédiat*, elle pense intuitivement dans la constitution de la substance de Dieu, elle pense ses propres affections telle que l'intellect infini ou l'idée de Dieu les pense, elle les pense en dialogue avec l'*intellect infini*. Dans l'histoire du néoplatonisme, comme nous l'a montré Deleuze, les formulations en fonction de la causalité émanative et de la participation n'ont jamais découvert la genèse de l'intuition et de l'amour intellectuel de cette façon-là. La réélaboration de la logique géométrique euclidienne dans le cadre de la causalité immanente et de l'expression a permis à Spinoza de formuler une solution très différente des solutions mystiques ou théologiques traditionnelles. L'arrivée au *souverain bien* n'est ni une mort, ni un repos, mais plutôt la simple reprise de conscience d'un dialogue éternel avec l'intellect infini qui était toujours disponible mais dont on était inconscient. L'individu sage qui agit par intuition affecte et est affecté librement dans l'*ordre des essences* en pleine conscience de soi, des autres et de Dieu. Les actions de l'être humain libre sont produites avec une conscience ontologique et elles découlent du processus d'augmentation de la puissance d'exister qui est vécu dans l'âme comme une intensification de l'amour intellectuel de Dieu.

La *béatitude* ne désigne pas seulement la possession d'une joie active telle qu'elle est en Dieu, mais celle d'un amour actif tel qu'il est en Dieu. En tout ceci, le mot partie doit toujours s'interpréter de manière explicative ou expressive : n'est pas une partie ce qui compose, mais ce qui exprime et explique. Notre essence est une partie de Dieu, l'idée de notre essence est une partie de l'idée de Dieu, mais pour autant que l'essence de Dieu s'explique par la nôtre. Et c'est dans le troisième genre que le système de l'expression trouve sa forme finale³³³.

³³² ROUSSET, Bernard (1968), *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : J. Vrin, p. 138.

³³³ DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 289.

L'expression dans l'intuition est un dialogue entre intellect fini et intellect infini, un dialogue immanent qui est aussi un rapport affectif par lequel l'intellect fini augmente continuellement l'intensité de son amour en proportion de l'augmentation de son activité de penser adéquatement et d'aimer.

Pour nous, le bien suprême (*summum bonum*) ou l'*amor intellectualis Dei* continue à être une finalité de l'existence pour toujours, car nous pouvons augmenter indéfiniment la quantité de modes finis que nous pouvons connaître intuitivement et aussi augmenter exponentiellement l'intensité de l'amour actif dans chaque intuition d'affection, car le désir se développe dans l'immanence de la vertu du courage intellectuel (*fortitudo*) comme un dédoublement de l'allégresse et du contentement (*acquiescentia*), et il n'a pas ainsi jamais d'excès.

5.3.2) La liberté dans la vie quotidienne et dans la vie éternelle

Les propositions EV-P37 à EV-P41 posent les fondements de l'intégration de la science intuitive aux délibérations de la vie privée au quotidien et la 5^{ème} partie se conclut par un retour au quotidien de façon symétrique à la 4^{ème} partie. Cette intervalle de propositions conclut la critique négative du « libre-arbitre » avec la conception positive des délibérations que chaque être humain peut faire, *hic et nunc*, sur la direction de sa vie privée dans une société et simultanément sur la direction de sa vie éternelle dans la constitution de la substance. Nous jugeons que Macherey a raison lorsqu'il affirme que la conception téléologique de la philosophie pratique de Spinoza est une conception tendancielle, car après avoir fait de la science intuitive de l'idée de Dieu ou du

mode infini immédiat la cause efficiente immanente du *summum bonum*, Spinoza montre que notre puissance d'exprimer adéquatement cet amour éternel peut augmenter ou diminuer selon certaines lois nécessaires.

La jouissance du *summum bonum* et la science intuitive de sa genèse ontologique n'arrivent pas avec le repos et la mort, mais avec la vie et la nécessité de l'action. Comme le dit Macherey, nous ne devenons pas des super-hommes. Nous n'anéantissons pas non plus notre moi dans un infini qui commence à faire tout pour nous, mais nous devons agir de plus en plus avec liberté dans notre vie quotidienne.

Mais nous allons proposer une division différente de Macherey, car il nous semble que l'analyse de l'application au quotidien commence déjà en EV-P37, lorsque Spinoza démontre que l'*amor Dei* dont l'intensité augmente exponentiellement en nous selon une expression consciente de plus en plus claire de la genèse de la partie éternelle de notre *conatus*, n'est pas soumis à la loi des contraires qui avait été énoncée dans l'axiome de la 4^{ème} partie. Car cette proposition-là donne le sens immanent de l'histoire éternelle de chaque mode fini, ce que Macherey appelle la tendance ou destin vers la béatitude et Don Garrett la *liberté asymétrique*.

Le *summum bonum* est un amour éternel qui ne peut être détruit par rien de ce qui se passe dans le *mode infini médiat*, et lorsqu'un mode fini prend conscience de cette éternité-là de son amour, cette conscience tend à en augmenter l'intensité. Une fois qu'il tient son principe génétique dans le *mode infini immédiat*, cet amour éternel que notre âme humaine exprime comme son bien suprême augmente donc progressivement, d'une façon nécessaire et éternelle qui ne peut être effacée par aucun mode fini et par rien de ce qui se passe dans les configurations mutables du *mode infini médiat*.

L'organisation de l'existence quotidienne en fonction de cet amour éternel qui est le bien suprême est le sujet des propositions sises entre EV-P37 et EV-P42. Cela commence précisément par le traitement de la peur de la mort. En effet, EV-P38 reformule la question du cycle espoir-crainte qui était aussi traité en EIV-P63, dont le scolie contient la critique du mythe du fruit prohibé. L'augmentation intensive progressive de l'amour intellectuel de Dieu consolide le processus délibératif dans l'existence quotidienne, car la connaissance des constituants éternels du *conatus* permet à l'âme de détruire graduellement la crainte de la mort, qui est le dernier pilier de la superstition. Lorsque, par le courage et l'amour intellectuel, l'âme devient consciente de ce qu'elle contient d'éternité, elle détruit ce pilier et la possibilité d'être encore dupe de la superstition dans cette vie.

La proposition EV-P39 énonce le même fondement dynamique des rapports que celui que l'axiologie médiate de la raison de la 4^{ème} partie avait déjà énoncé : le *conatus* du mode fini est toujours en relation avec les autres modes finis et il tend à augmenter sa capacité d'affecter et d'être affecté par les autres. Maintenant, à la démonstration s'ajoute la compréhension de la genèse de la puissance expressive par les lois de production active de la constitution de l'essence de la substance : l'augmentation de la capacité d'affecter et d'être affecté d'un mode fini le rend plus capable de partager son amour et sa générosité avec les autres modes finis, mais elle implique aussi une augmentation de la puissance de la partie éternelle du *conatus* de s'exprimer dans la *partie mortelle* par une augmentation intensive de l'amour intellectuel.

Chaque mode fini en tant qu'affection de la substance dure éternellement dans un devenir qui peut être augmentation ou diminution intensive de puissance, liberté et béatitude. Cela implique une variation intensive constante et une histoire ontologique de la liberté ou de ce que Don Garrett

appelait à sa façon la *proportionality of freedom*³³⁴. Bernard Rousset exprime la même chose d'une façon différente, en notant que les lois nécessaires de la constitution de la substance impliquent une sorte de providence immanente dont la sanction est elle aussi immanente.

La sanction immanente qu'est notre quantité d'éternité, apparaît alors comme l'effet, non de ce que la nature extérieure et antérieure à nous a fait de nous, mais de ce que nous nous faisons nous-mêmes³³⁵.

L'histoire ontologique de chaque mode fini comporte une progression et une régression : la partie éternelle du *conatus* peut la diriger consciemment dans la direction de la progression. Voilà la perspective finale de la théorie de la délibération éthique en fonction du bien suprême (*summum bonum*). Le *conatus* est un mode fini entre une infinité de modes finis qui sont en mutation dans le *mode infini médiat*. Les variations sont permanentes et chaque *conatus* peut subir des changements le faisant régresser ou au contraire progresser. Lorsqu'il est cause adéquate, le *conatus* dirige sa propre existence dans le sens de la progression à travers les mutations et variations : les désirs innés qui constituent la partie éternelle du *conatus* augmentent en intensité et s'expriment de plus en plus, et l'âme devient de plus en plus consciente de soi, de Dieu et des autres choses en mutation dans le *mode infini médiat*.

Mais, pour mieux éclairer ces points, il faut remarquer ici que nous vivons dans un continuel changement (*in continuâ vivimus variatione*) et qu'on nous dit heureux ou malheureux selon que nous changeons en mieux ou en pire. On dit en effet malheureux celui qui, de nourrisson ou d'enfant, est passé à l'état de cadavre, et inversement on attribue au bonheur d'avoir pu parcourir

³³⁴ «Eternal life is not, for Spinoza, something that a human being achieves after death; rather, it is an eternal way of being in which the intellect allows a human being to participate while he or she is alive. Yet, because it is at once the maximization of one's present being and a participation in the eternal, it constitutes the highest kind of perseverance in being of which human beings are capable. To improve one's intellect is to participate in God's eternal intellect, on Spinoza's view, but it is also something more: it is to participate in God's blessedness itself» GARRETT, Don (2003), « Spinoza's Ethics: the metaphysics of blessedness », *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press (2018), p. 25.

³³⁵ ROUSSET, Bernard (1968), *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : Vrin, p. 40.

toute la durée de notre vie avec une âme saine dans un corps sain. Et en vérité, celui qui, tel un nourrisson ou un enfant, a un corps aux aptitudes très peu nombreuses, et qui dépend le plus choses extérieures, a une âme qui, considérée seule, n'a presque pas conscience de soi, ni de Dieu, ni des choses ; et, inversement, celui qui a un corps aux aptitudes très nombreuses a une âme qui, considérée seule, est fort consciente de soi, de Dieu et des choses. Nous nous efforçons avant tout donc dans cette vie (*in hâc vitâ igitur apprimè conamur*) de faire en sorte que le corps du nourrisson se change en un autre qui, pour autant que sa nature le supporte et qu'il lui convient, ait des nombreuses aptitudes et se rapporte à une âme qui soit le plus consciente de soi, de Dieu et des choses ; si bien que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination au regard de son entendement n'aura guère d'importance, comme je l'ai déjà dit dans le scolie de la proposition précédente.³³⁶

Il y a donc un effort de la partie éternelle du *conatus* qui est capable de produire des mutations dans le corps et dans l'âme pour augmenter progressivement l'intensité de la béatitude et la capacité d'affecter les autres modes finis.

Le scolie de EV-P39 illustre comment les différentes histoires de vies humaines peuvent se faire par une progression constante dans le bonheur, par une régression constante dans le malheur, ou par une oscillation entre bonheur et malheur.

La proposition EV-P40 démontre qu'il y a une loi du développement de la partie éternelle qui donne à chaque essence singulière sa direction et le sens de son développement. Dans le *mode infini médiat* il y a un nombre infini de modes finis pour lesquels le processus de développement immanent de chaque essence détermine si cette essence-ci ou celle-là devient plus complexe et expressive, ou si au contraire elle devient moins complexe et inexpressive. La logique du désir éternel est la production d'affects de plus en plus intenses capables de le nourrir et de le pousser vers l'avant. Ainsi, les appétits ou constituants de la partie éternelle du *conatus* sont aussi des volitions dans un éternel devenir, mais dont le sens immanent est donné par le *conatus*. Il n'y a rien d'aléatoire dans toutes ces histoires singulières d'essences finies, car chacune devient plus ou moins active selon les affections et les rapports qu'elle sélectionne pour elle-même.

³³⁶ SPINOZA, Baruch (2020, *Éthique*, EV-P39, S, p. 493.

Lorsque nous connaissons tout cela par la science intuitive, nous pouvons prendre nos décisions au quotidien en ayant conscience de faire aussi activement notre propre histoire ontologique. Mais, selon Spinoza dans EV-P41, même lorsque nous n'avons pas encore une conscience intuitive de la partie éternelle de notre *conatus*, mais que nous avons déjà une conscience rationnelle de notre vie quotidienne parmi les autres, comme dans la 4^{ème} partie, nous agissons déjà envers nous-mêmes et envers les autres dans la direction du contentement et de l'allégresse.

Mais dans la 5^{ème} partie, Spinoza montre comment développer en plus la conscience de la partie éternelle de notre *conatus*, la conscience de sa position singulière dans la constitution de la substance de Dieu, et celle des autres modes finis avec qui nous entretenons des rapports. Cette conscience intuitive des sages est la béatitude elle-même, car elle est la joie immanente de la partie éternelle du *conatus* qui s'exprime de façon de plus en plus consciente dans le corps et dans l'âme.

Spinoza écrit dans EV-P42 que la béatitude n'est pas le cadeau de la vertu (*praemium virtutis*), mais la vertu elle-même. La béatitude n'est pas une finalité ou un cadeau que l'être humain obtiendrait dans un point quelconque du temps futur après la mort, car ce que la découverte du *mode infini médiat* a montré, c'est précisément que les changements de rapport entre les modes finis n'ont aucun commencement ni aucune fin spatio-temporelle.

La béatitude est la vertu elle-même, car elle est la puissance de la partie éternelle du *conatus* qui s'autodétermine de façon consciente et dirige de façon active par un processus délibératif permanent son processus de durée éternelle dans le sens de l'augmentation progressive de l'expression de la puissance de la substance en et pour soi.

CHAPITRE VI

HISTOIRE DES COMMENTAIRES : L'ANTIFINALISME

Nous avons vu, dans l'histoire de l'œuvre, que la question de la délibération a été formulée par Spinoza avec le vocabulaire téléologique, et qu'il faut d'abord passer par la question de la téléologie pour déterminer si la délibération en fonction de finalités est illusoire ou réelle.

Il convient de noter que notre but n'est pas de fournir une interprétation complète de la fonction de la téléologie dans la logique du système de Spinoza, mais seulement de fournir une interprétation de sa fonction dans la délibération éthique. Nous allons analyser quelques interprétations paradigmatiques de l'*Éthique* sur la fonction de la téléologie dans la conceptualisation du passage de la *passion* à l'*action* humaine.

À partir d'une recherche sur la littérature secondaire au sujet de la téléologie, Marcos André Gleizer³³⁷ a distingué deux traditions interprétatives majeures :

1. La tradition de l'antifinalisme intégral niant la légitimité des concepts téléologiques dans l'explication de l'action divine et de l'action humaine.
2. La tradition du finalisme relatif ne remettant pas en question la négation de la légitimité des concepts téléologiques dans l'explication de l'action divine, mais affirmant la légitimité des concepts téléologiques dans l'explication de l'action humaine.³³⁸

³³⁷ GLEIZER, Marcos André (2006), «Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica das ações humanas em Espinosa», In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan-jun.

³³⁸ GLEIZER, Marcos André (2006), *Idem*. p.165.

Les deux traditions s'accordent à ce que la critique de la téléologie dans l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* se fait par un discours négatif. De l'aveu de tous, il s'agit de la négation de l'usage des concepts téléologiques en physique et en métaphysique. La divergence surgit au moment d'interpréter la réintroduction de la téléologie dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, car les antifinalistes tendent à prendre le côté négatif comme absolu, tandis que les interprètes du finalisme relatif cherchent à concevoir un côté positif de la critique, à savoir, l'usage positif des concepts téléologiques en éthique.

Nous allons voir que l'interprétation du spinozisme comme antifinalisme intégral est une construction historique qui a été en vogue dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Dans les recherches de la première moitié du XX^{ème} siècle, cependant, il y a eu un effort de compréhension des côtés négatifs et positifs de la critique du finalisme dans l'*Éthique*. Cet effort a ensuite été répété à partir des lectures d'Alexandre Matheron et d'Edwin Curley, qui ont inauguré la tradition contemporaine du finalisme relatif chez Spinoza.

6.1) L'antifinalisme atténué de la première moitié du XX^{ème} siècle

Les lectures de Victor Delbos et de Harry Austryn Wolfson laissaient entrevoir un côté négatif et un côté positif dans la critique spinozienne de la téléologie. Ces auteurs n'arrivaient pas à formuler une explication de l'usage positif de la téléologie dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, mais ils n'arrivaient pas davantage à interpréter le spinozisme comme un antifinalisme radical ou absolu. Il faut le remarquer, car nous allons comprendre, par la suite, comment certains interprètes de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle ont pu construire une représentation antifinaliste de l'œuvre ne conservant que le côté négatif de la critique.

6.1.2) Victor Delbos et le finalisme latent

Dans l'interprétation de Delbos, il y a une sorte de tension entre antifinalisme métaphysique et finalisme éthique. L'analyse de l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* montre la place de la finalité dans la logique du système : la finalité est seulement une illusion de la conscience ayant des idées inadéquates³³⁹. Cependant, il y a une sorte d'usage pratique du concept de finalité dans la morale, ce qui montre si ce n'est une tension, du moins une contradiction dans la logique du système. Dans un article séminal, Alexandre Matheron³⁴⁰ suggère que cette tension est plus intense dans la première étude que Delbos a consacrée à Spinoza³⁴¹, puisque cet interprète cherchait une sorte de synthèse entre la lecture positiviste et les idéalismes de Kant et de Hegel. La tension diminuait dans la deuxième étude³⁴², en raison d'une dénégarion des influences allemandes, mais sans pourtant disparaître.

Selon la première étude de Delbos, l'usage du modèle de la nature humaine dans la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* s'explique par le passage de la négation du moralisme normatif à la position du développement de la puissance du *conatus*³⁴³. La critique des concepts de bon, de mauvais et de perfection des êtres en constitue le point de départ. Cependant, le concept de finalité

³³⁹ « On remonte en sens inverse la série des moments qu'a traversée le désir, et l'on établit un nouveau rapport de causalité tout à fait contraire au vrai rapport : la cause devient l'effet, l'effet devient la cause. Ainsi naît l'illusion de la finalité dans la conscience humaine ». DELBOS, Victor (1893), *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, p.42.

³⁴⁰ MATHERON, Alexandre (2007), « Les deux Spinoza de Victor Delbos », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions.

³⁴¹ DELBOS, Victor (1893), *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan.

³⁴² DELBOS, Victor (1916), *Le spinozisme : cours professé à la Sorbonne entre 1912-1913*, Paris, J. Vrin, 4^{ème} édition (1964)

³⁴³ « De dire que cette nature humaine supérieure ne ressemble en rien à un exemplaire surnaturel, qu'elle est simplement l'homme élevé de la plus haute connaissance à la plus haute entière puissance, cela n'est plus nécessaire. » DELBOS, Victor (1893), *idem*, p. 68-69.

ne joue aucun rôle majeur et le schéma moyens-fins n'est pas en rapport avec le modèle de la perfection humaine, quoique Delbos semble quelquefois exprimer le *summum bonum* comme une finalité à « atteindre »³⁴⁴.

Dans *Le Spinozisme*, il est aussi question de critiquer la normativité abstraite en morale et de changer la connaissance de la perfection humaine. Il faut passer des généralités abstraites imaginées comme normes métaphysiques aux conceptions adéquates qui expriment le processus d'augmentation ou de diminution de la puissance de l'individu.

Mais à la différence de la notion universelle de bien ou de perfection, l'idée de ce modèle n'est pas telle pour Spinoza qu'elle s'impose d'en haut à chaque être humain et qu'elle contredise l'individualité de son essence : elle exprime uniquement pour chaque être humain sa nature propre, élevée par la plus claire connaissance à la plus claire puissance³⁴⁵.

Le problème moral ne se résout que par une sorte de rationalisation des mécanismes affectifs³⁴⁶, sans égard pour les finalités, puisque celles-ci ne sont que les signes d'une conscience victime de ses propres illusions. L'avancement de la rationalisation impliquerait automatiquement la production d'affects actifs et, par la loi dynamique des contraires de l'axiome I de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, la destruction des passions par la force contraire d'affects actifs. Cette solution élude le problème de la délibération et de la finalité, comme l'avait déjà remarqué Bove,³⁴⁷ mais au prix d'une concession au mécanisme positiviste.

³⁴⁴ « Le souverain bien n'est pas un don immédiat et gratuit, c'est une lente et laborieuse conquête. C'est à travers les passions et la tristesse que l'humanité le poursuit et s'efforce de l'atteindre ». DELBOS, Victor (1893), *idem*, p. 68.

³⁴⁵ DELBOS, Victor (1916), *Le spinozisme : cours professé à la Sorbonne entre 1912-1913*, Paris, J. Vrin, 4^{ème} édition (1964), p. 141 et 142.

³⁴⁶ DELBOS, Victor (1893), *idem*, p. 200.

³⁴⁷ DELBOS, Victor (1893), *idem*, p.144. Le doute et la délibération apparaissent, dans l'interprétation de Delbos, comme des « états inférieurs » de la mécanique des passions contraires. Laurent Bove a élaboré une critique expresse envers cette solution mécaniste de Delbos. « Il n'est cependant pas contradictoire avec l'esprit de spinozisme de penser que dans la progressive modification de soi (de l'esprit et du corps de l'enfance) que suppose l'entreprise éthique, le doute, l'interrogation, la délibération, ont un rôle positif à jouer comme puissances réelles. Relevons en effet que la délibération, l'interrogation, la suspension du jugement, sont tenus par Spinoza comme autant d'activités positives

Dans le cours donné à la Sorbonne, entre 1912-1913, Delbos concevait une sorte de « finalisme latent » régissant le processus d'émancipation humaine dans la 4^{ème} partie, malgré l'« antifinalisme explicite » de la 1^{ère} partie de l'*Éthique*. Ainsi, la loi dynamique des affects contraires de l'axiome de la 4^{ème} partie n'est pas une simple loi mécanique aveugle, car elle semble être dirigée par un « finalisme latent » qui résulte de la puissance de la raison :

Mais par son réalisme, Spinoza est conduit à soutenir que ces lois doivent faire triompher les idées adéquates, qui sont les idées des objets réels et nécessaires, sur les idées inadéquates, qui sont les idées des objets passagers et contingents ; autrement dit, que la connaissance claire et distincte, dès qu'elle entre en action, est la plus grande force de la nature. Ainsi il découvre encore ce finalisme latent que nous avons déjà relevé sous d'autres formes dans le système, et qui consiste à doter la raison de la puissance nécessaire pour se retrouver et se réaliser dans les circonstances empiriques de la vie humaine³⁴⁸.

Les affects actifs sont des conséquences nécessaires du progrès de cette raison entendue comme processus de rationalisation des mécanismes affectifs, mais aussi comme négation ou destruction de la force des passions. La « finalité latente » est le processus de rationalisation ou d'augmentation de la puissance, lui-même dans son rapport avec les circonstances entourant l'individu.

Delbos reconnaît que la simple négation de la téléologie ne résume pas le travail de l'œuvre, surtout en ce qui concerne la résolution de problèmes pratiques en éthique et en politique, quoiqu'il ne soit pas allé jusqu'à développer en détail le côté positif de la critique de la téléologie.

dans la recherche de la décision (et/ou de l'action juste). (TP, IX, §14). » BOVE, Laurent (1996), *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin. p. 144.

³⁴⁸ DELBOS, Victor (1916), *idem*, p. 157.

6.2.3) Harry Austryn Wolfson : le finalisme chez Aristote et Spinoza

Tout comme Delbos, Wolfson propose une interprétation négative du finalisme, mais selon une perspective différente, car il cherchait à expliquer la genèse conceptuelle du théisme de Spinoza, non par le mécanisme de la science moderne, mais plutôt par l'influence des théologiens péripatéticiens que Spinoza aurait étudiés dans sa jeunesse, avant même d'avoir connu Descartes dans l'école de Van den Endem. Le système apparaît alors dans l'histoire de la philosophie sous un autre angle. Par exemple, afin d'expliquer le concept de *causa sui* au centre de l'ontologie de l'*Éthique*, Wolfson suggère que Spinoza pourrait l'avoir développé le concept à la suite de la fréquentation des philosophies d'Aristote et de Maïmonide : l'assimilation des concepts de la tradition aristotélicienne, dans sa jeunesse, aura permis à Spinoza, dans sa maturité postcartésienne, de reformuler la théorie des quatre types de causes.

It may be recalled that the mediaevals apply the term "cause" to God in three out of its four Aristotelian senses. God is to them the efficient, formal, and final cause, but not the material cause of the world. In opposition to them, Spinoza made God also the material cause of the world, and by further reducing the formal to efficient cause, he has throughout his discussion of the causality of God, from Proposition XV to XXXV, elaborated in great detail his conception of efficient causation of God.³⁴⁹

La négation de la téléologie dans l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* s'explique par la positivité de la causalité efficiente immanente que Spinoza démontre entre EI-P15 et EI-P35. La négation de la téléologie n'est donc concevable adéquatement que dans la mesure où elle est

³⁴⁹ WOLFSON, Harry Austryn (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Vol. 1), Harvard University Press, p.422.

intégrée à une partie affirmative. Quelle partie affirmative ? Celle qui se déploie dans la 4^{ème} partie par une connaissance adéquate de la cause efficiente de l'appétit.

Wolfson interprète la 4^{ème} partie de l'*Éthique* selon le modèle de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, comme technique pratique de déploiement des vertus morales et intellectuelles. Il faut toutefois noter que Wolfson compare à Spinoza un Aristote païen qui venait d'être redécouvert sous les sédiments dogmatiques qui l'avaient surdéterminé par des siècles de commentaires,³⁵⁰ tels que les sédiments du temps sur la statue de Glaucus dans la célèbre métaphore.

À travers diverses analyses comparatives de l'histoire de la philosophie, Wolfson arrive non seulement à distinguer la philosophie d'Aristote des reconstructions théologiques scolastiques, mais aussi à montrer que les philosophies d'Aristote et de Spinoza avaient plus en commun qu'on ne pourrait l'imaginer³⁵¹. Selon Wolfson, la négation de la finalité en *Métaphysique* se trouvait déjà dans la théologie païenne d'Aristote, puisque la *forme* de la substance de Dieu est déjà tout en acte, ce qui ne laisse rien de virtuel ou de potentiel à actualiser : l'attribution positive de finalités aux choses finies du monde sublunaire dans la *physique* et dans la *biologie*, aussi bien que dans l'*éthique* et dans la *politique* d'Aristote, s'explique par le degré relatif de la *puissance-acte* de chaque chose finie par rapport à l'entéléchie de Dieu, qui n'est que pure activité. Cependant, ce constat laissait place à une certaine contradiction, latente dans l'œuvre d'Aristote, car en arrivant à actualiser la félicité (ευδαιμονία) comme cause finale de la vie humaine dans l'*éthique*, l'être humain n'accomplirait-il pas ainsi une activité pratique qui est pure activité et ne se rapporte plus

³⁵⁰ À l'époque où Wolfson écrivait, ce travail de reconstitution herméneutique de la philosophie païenne d'Aristote, dans le but de la distinguer des théologies chrétiennes, arabes et juives médiévales était en plein essor, particulièrement en Allemagne, grâce à l'influence des relectures de l'ancien grec philosophique par Nietzsche et Heidegger. Dans ce contexte surgissent les relectures d'Aristote promues par Werner Jaeger et Hans-Georg Gadamer. Wolfson profite de ces lectures, stimulantes et nouvelles, pour produire son analyse comparative entre Spinoza et Aristote.

³⁵¹ « In its most essential feature, the theology of Spinoza may be regarded as a return to the theology of Aristotle, with its conception of an impersonal deity devoid of will and acting by necessity, against which the mediaevals constantly argued. » WOLFSON, Harry Austryn (1934), *Idem* (Vol. 2), p. 346.

à aucune cause finale au-delà de l'action elle-même ? En ce sens, l'arrivée à l'entéléchie de la vie heureuse consisterait aussi en la contemplation du caractère illusoire de toute cause finale. Selon Wolfson, cette contradiction dans l'œuvre éthique d'Aristote serait passée inaperçue pour les théologiens chrétiens, mais pas pour Maimonide et Spinoza³⁵².

L'innovation philosophique de Spinoza a été de résoudre la contradiction laissée par Aristote, ignorée par les scolastiques et mal-résolue par Maimonide. De quelle façon Spinoza aurait-il résolu cette contradiction ? De la manière suivante : en concevant l'activité de la *forme* de Dieu comme une entéléchie (ἐντελέχεια) absolument infinie et éternelle qui agit comme *cause efficiente immanente* à l'intérieur de tous ses modes finis. Cette réalité ontologique de la substance dans ses modes immanents fixe la cause efficiente et exclut la cause finale du développement du mode fini. Ainsi, tous les êtres finis du monde sublunaire, tels que les végétaux et les animaux qui se meuvent par cycles de génération et de corruption sont conçus comme de simples modes d'une substance immanente. Le cycle de vie de l'être humain est aussi la simple manifestation de la causalité de soi de l'entéléchie divine. Si le cycle n'est pas dirigé par une téléologie naturelle cachée la conscience téléologique de ce cycle est illusoire.³⁵³

Le processus de rationalisation menant à l'intuition et à la béatitude se constitue à long terme et la conscience est souvent à l'épreuve des passions et des illusions finalistes. Au lieu d'une simple méthode critique de dénégation des causes finales, la philosophie de Spinoza disposerait

³⁵² « For Aristotle, though he denies design and purpose in God's causality, still maintain that there are final causes in nature, a logical inconsistency that Maimonides makes much of in his defense of the belief in creation. Thus both Maimonides and Spinoza sees the inconsistency in Aristotle's attempt to uphold the existence of final causes in nature while denying at the same time the existence of design in God, but as they are in disagreement as to which of these two premises is correct, they arrive at two diametrically opposite conclusions». WOLFSON, Harry Austryn (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Vol. 1), Harvard University Press, p. 424.

³⁵³ Selon Wolfson, cette thèse de la conscience illusoire des finalités et d'une liberté illusoire avait déjà été anticipée par Crescas. « It must be however be remarked that Spinoza had been anticipated by Crescas in the suggestion that the consciousness of freedom may be a delusion ». WOLFSON, Harry Austryn (1934), *Idem*, p. 428.

d'une méthode positive de réduction des causes finales aux causes efficientes. Cette méthode positive aurait comme fondement la définition de finalité dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*³⁵⁴.

Wolfson analyse le concept de perfection dans la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* d'une manière analogue à celle de Delbos, puisqu'il insiste également sur la critique du caractère normatif des jugements moraux³⁵⁵ ainsi que sur le rapport entre le perfectionnement et l'augmentation de la puissance³⁵⁶, sans se soucier de la délibération éthique à proprement parler. Le principe de la relativité des jugements moraux du bien et du mal fait de l'éthique de Spinoza une éthique moderne différente des philosophies morales païennes d'Aristote et des stoïciens, mais la position de ce principe de l'éthique moderne viendrait avec une élimination de la question de la délibération éthique.

For to his philosophic predecessors, the good, however defined, as pleasure or as utility, was an object of deliberate desire, or choice, or will (...) But to Spinoza the element of choice or will is eliminated. Only that of consciousness is present. (...) Good, whether physical or moral, is consciousness of pleasure; evil, again whether physical or moral, is a conscience of pain³⁵⁷.

³⁵⁴ «But following his general custom in the propositions of the *Ethics*, instead of directly opposing the mediaevals, he states his own position in positive terms, but in such a manner as to contain an indirect denial of the commonly accepted belief in final causes. The oppositional views in the history of philosophy to final causes may be summed up under two headings. First, the view that everything is the result of the arbitrary will of God, which, as we have seen, Maimonides attributes to the Mohammedan Ashariya. Second, the view that everything is the result of chance and accident, which, again, Maimonides attributes to the Epicureans. Spinoza, as we have seen has discussed both these views and rejected them. The method by which he now tries in Proposition XXXVI to reject final causes altogether is by reducing every final cause to an efficient cause. » WOLFSON, Harry Austryn (1934), *Idem* (Vol. 1), p.423.

³⁵⁵ Wolfson analyse la façon dont Spinoza avait critiqué, dans le TTP, la méthode théologique de transformation des « commandements » écrits dans les Écritures en « lois de la nature » qui devraient guider le comportement des hommes. Il s'agit d'une méthode théologique de production de jugements normatifs constituant le corps d'une philosophie morale déontologique. « To this method of rationalization as a whole he was not averse, and in his own way he has made use of it in his *Tractatus Theologico-Politicus*. In his *Ethics*, however, he chose to follow the method of Aristotle and other pagan moralists and to present the problem of conduct independently of Scriptural teachings. » WOLFSON, Harry Austryn (1934), *Idem* (Vol. 2), p.222.

³⁵⁶ WOLFSON, Harry Austryn (1934), *Idem* (Vol. 2), p.223.

³⁵⁷ WOLFSON, Harry Austryn (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Vol. 2), Harvard University Press, p.230.

Wolfson interprète la 4^{ème} partie de l'*Éthique* sans recours à la téléologie. Le passage de la servitude à la liberté apparaît comme un processus par lequel le *conatus* de l'individu³⁵⁸ augmente sa connaissance de l'*entéléchie* de Dieu dans la mesure où il actualise ses vertus. L'augmentation de la connaissance théorique entraînerait nécessairement l'augmentation de la puissance ou de la perfection du *conatus*, entendu comme essence finie et comme affection immanente de la substance de Dieu.

Tout comme celle de Delbos, la solution de Wolfson à la question de l'usage de la téléologie, dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, est aussi cognitiviste-théoriciste, car elle se défend par la supposition que l'activité cognitive entraînerait, à elle seule, par une sorte de nécessité logique, le processus de transformation des passions conduisant l'âme au bien suprême (*summum bonum*). La solution de Wolfson se manifeste toutefois différemment, car les analyses comparatives l'amènent à soutenir que la vie rationnelle et intuitive de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* serait obtenue par une activité théorétique³⁵⁹ telle que chez d'Aristote. Cette activité théorétique se réaliserait par la médiation des propositions logiques. Cependant, Wolfson rapprochait encore la théorie des définitions géométriques à la logique de la prédication d'Aristote. Il n'avait pas encore compris que Spinoza avait conçu une nouvelle logique mathématique, comme l'avait déjà remarqué Edwin Curley³⁶⁰.

³⁵⁸ « Thus, *conatus*, will, appetite and desire are all taken by Spinoza as related terms. They all have in common, according to him, the general meaning of a striving for self-preservation and of a pursuance of the means to further the attainment of self-preservation. This striving is not a free act by which an affirmation or denial is made, but rather an act that follows from the necessity of the eternal nature of God». WOLFSON, Harry Austryn (1934), *Idem* (Vol. 2), p.204.

³⁵⁹«Spinoza follows closely Aristotle's argument in proof that the contemplative activity or the life according to reason is the highest good or happiness, and it is this activity that is said to be in accordance with virtue». WOLFSON, Harry Austryn (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Vol. 2), Harvard University Press, p.239.

³⁶⁰ Curley est arrivé à sa propre interprétation de la logique géométrique de Spinoza par une critique des interprétations de Harold Henry Joachim et de Wolfson, qui interprétaient la théorie de la définition de Spinoza dans le cadre de la théorie de la prédication de la logique analytique d'Aristote. Selon Curley, les définitions de Spinoza sont formulées selon des critères géométriques et mathématiques modernes : au lieu de la prédication, la définition de Spinoza se fait

6.2) L'antifinalisme intégral de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle

La négation intégrale ou absolue de la téléologie est à l'origine de deux types d'explication du processus d'augmentation de la puissance et de l'émancipation : un type physique mécaniste³⁶¹ et un type naturaliste biologique.

Tous les interprètes que nous avons analysés conçoivent le processus du passage de la servitude à la liberté, démontré dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, comme un processus d'augmentation graduelle de la puissance de connaître, de sentir et d'exister de l'être humain. Il s'agit d'un présupposé commun entre les antifinalistes et les interprètes du finalisme relatif. Les antifinalistes expliquent le processus par un automatisme mécanique ou encore par un spontanéisme vitaliste, tandis que les interprètes du finalisme relatif, pour leur part, se partagent entre ceux qui pensent que le processus est dirigé téléologiquement par l'imagination et ceux qui pensent qu'il est dirigé téléologiquement par la raison et l'intuition.

Comment les antifinalistes expliquent-ils l'ontogenèse de la liberté individuelle ? En général, les interprétations mécanistes offrent une *solution cognitiviste*³⁶², dans le sens où le travail

à l'aide du concept d'implication logique, qui est le fondement analytique du concept d'appartenance en mathématiques. «There is perhaps no catchword of Spinozistic criticism more familiar than the contention that Spinoza assimilates the relation of causality to the relation of logical implication. And no doubt anything said so often must have some justification. In this case, the justification is twofold. First, as we have noted earlier, when Spinoza wants to characterize the relation between substance and mode, beyond saying that modes exist in and are conceived through substance, he says that God is the cause of the things that are in him, that he has produced them or determined them, or that they *follow* from him. This last form of expression, which is the most definite, is strongly suggestive of the relation of logical implication. » CURLEY, Edwin (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay on interpretation*, Harvard and London, Harvard University Press and Oxford University Press, p.45.

³⁶¹« Il meccanicismo inteso come struttura fondamentale della natura doveva apparire a Spinoza paragonabile a une di quelle tante rappresentazione del divino da cui insegnava a prendere distanze in quanto individuano nella divinità figure antropomorfiche qualle quelle di re, giudiche, artigiano o uomo perfetto.» TOTARO, Pina (2008), « Qualle meccanicismo per Spinoza?», In : CARVAJAL, Julián & CAMARA, Maria Luisa, *Spinoza : de la física à la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, Collección Estudios, n° 117, pp. 169-187, p.183

³⁶² Comme l'a remarqué Syliane Malinowski-Charles, ces lectures cognitivistes tendent à séparer la cognition de l'affectivité et à traiter la connaissance adéquate comme une activité théorétique-logique séparée de l'affectivité passive ou active. Mais ces lectures ont difficulté à expliquer l'affectivité active de la raison et de l'intuition. Souvent, comme dans le cas de Ferdinand Alquié, la béatitude de la 5^e partie de l'*Éthique* apparaît comme une sorte d'expérience

théorique, avec les propositions logiques de l'*Éthique*, aurait selon eux la propriété d'augmenter la puissance de penser de l'âme et de démarrer automatiquement le changement des états psychologiques, allant de la tristesse à la joie jusqu'à la fruition du bien excellent. En général, les interprétations biologiques offrent une *solution vivante*, dans le sens où le travail pratique sur les affections, selon les règles conçues au moyen des propositions logiques de la 4^{ème} et de la 5^{ème} parties³⁶³, devrait augmenter la puissance d'exister et mener à la jouissance du souverain bien dans l'action ou la vie pratique.

Nous ne tiendrons pas compte des tentatives de reconstruction du spinozisme pour l'adapter aux disciplines contemporaines, telles que l'histoire, l'économie ou la psychanalyse, même si ces tentatives présupposent souvent une figuration antifinaliste de l'œuvre de Spinoza. Nous nous concentrerons sur les tentatives d'interprétation du discours philosophique de Spinoza par sa logique immanente. Notre intention n'est pas de déterminer si les constructions contemporaines sont plus ou moins cohérentes, car ce que nous souhaitons montrer est l'incohérence des interprétations qui ont construit l'image du spinozisme comme antifinalisme absolu, que ce soit dans ses courants vitalistes et romantiques ou dans ses courants mécanistes et positivistes.

mystique extérieure qui ne viendrait s'ajouter à l'activité théorique qu'à la fin. Or, la solution mystique est artificielle et fautive, car chez Spinoza il n'y a pas séparation entre affect et connaissance. Comme le montre la lecture de Syliane Malinowski-Charles, qui sur ce point critique la solution mystique d'Alquié, l'immanence de l'affect à l'idée est nécessaire et s'exprime dans l'adéquation depuis le début de l'action. MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004). *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, p. 13.

³⁶³ Nous laisserons de côté les lectures vitalistes de Spinoza qui désavouent la logique et ne s'occupent pas avec l'analyse des démonstrations qui sont selon Spinoza les « yeux de l'âme ». Nous savons qu'elles ont grands poids auprès de certains cercles. Mais, que peut-on dire d'un certain spinozisme qui se confond avec un vitalisme antirationnel dont le but ne semble être autre que d'attaquer la logique au nom d'une moralité de l'impulse et de l'arbitre passionnel ? Que peut-on dire de certains milieux académiques qui fonctionnent comme une Église orthodoxe et figurent le spinozisme comme une sorte de doctrine politique polémique dont le but sacrosaint serait la persécution et destruction des conceptions téléologiques du monde ? Dans l'histoire à long terme, ils se montrent tels qu'ils sont. Nous n'avons pas besoin de dire ce qu'ils sont.

6.2.1) Martial Gueroult et le mécanisme structuraliste

Il est difficile de mesurer l'importance des recherches de Martial Gueroult³⁶⁴ sur la logique propre de la définition réelle³⁶⁵ et sur les démarches de chaque démonstration de la 1^{ère} et de la 2^{ème} partie de l'*Éthique*, car il n'y avait rien de tel auparavant. De plus, on risque de sous-estimer ce que les travaux de Gueroult ont introduit en termes de compréhension de la logique immanente structurant le discours philosophique de Spinoza. Nous pouvons affirmer, en suivant Macherrey³⁶⁶, que la recherche de Gueroult a inauguré une nouvelle forme d'interprétation du discours philosophique de Spinoza.

Nous savons que Gueroult a été particulièrement marqué par la « critique immanente » de Delbos³⁶⁷, bien qu'il ait produit lui-même les procédures originales de la méthode structuraliste en histoire de la philosophie, dont les résultats les plus connus sont ses lectures de Descartes et de Spinoza. Il est difficile de savoir ce que Gueroult penserait désormais du finalisme dans la

³⁶⁴ GUEROULT, Martial (1968), *Spinoza*. Tomes I et II. Paris : Aubier-Montaigne.

³⁶⁵ Gueroult a analysé le concept de définition génétique de Spinoza dans le contexte des recherches des géomètres sécentistes tels que Borelli, Wallis et Hobbes. « Si Spinoza, disciple de Hobbes quant à la nature de la géométrie, s'accorde avec lui sur la méthode génétique qui en est issue, il s'en sépare, en revanche, lorsqu'il s'agit de son champ d'application. Alors que, pour lui, elle nous permet de concevoir dans leur essence, comme Dieu même la conçoit, les choses physiquement réelles (du moins celles qui ne sont pas exclues de notre connaissance par la définition de notre nature), pour Hobbes, au contraire, elle ne saurait s'y appliquer, puisque ces choses nous sont données toutes faites, sans que notre entendement les crée comme il crée les objets géométriques (...) Pour Spinoza, ces restrictions sont le fait de ceux qui ignorent que tout a une cause, même Dieu, qui est *causa sui*, et que l'entendement humain, étant une partie de l'entendement divin, connaît par ses idées adéquates, comme Dieu même les connaît, l'essence de Dieu et celle des choses physiquement réelles. » GUEROULT, Martial (1968), *Spinoza*, Tome II, p. 486 et 487.

³⁶⁶ « Avant Gueroult, personne, semble-t-il, et non seulement en France, à l'exception peut-être de Lewis Robinson, n'avait prêté sérieusement attention au fait que l'*Éthique* est composée *ordine geometrico*, 'selon l'ordre des géomètres', en réalité selon un modèle emprunté aux livres d'Euclide qui, d'ailleurs, au temps de Spinoza, avait perdu une grande partie de son actualité pour la recherche en mathématiques, et que l'essentiel de ses enseignements passe par une prise en compte scrupuleuse des enchaînements textuels mis en place à partir de ce modèle. » MACHERREY, Pierre (2011), « Spinoza 1968 : Gueroult et/ou Deleuze », In : MANIGLIER, Patrice (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, p. 306.

³⁶⁷ « Tout le monde connaît *Le spinozisme*, au sujet duquel Gueroult avait coutume de dire : '*Delbos ne se trompe jamais*'. Et, effectivement, pour ce livre-là, je crois que Gueroult avait raison ». MATHERON, Alexandre (2007), « Les deux Spinoza de Victor Delbos », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, p. 439.

philosophie pratique de Spinoza. La mort l'a malheureusement empêché de finir son commentaire ; il n'en était pas encore à la 4^{ème} partie de *l'Éthique*. Son analyse de l'appendice de la 1^{ère} partie de *l'Éthique* laisse toutefois conjecturer que sa conception du « rationalisme absolu » de Spinoza était incompatible avec toute autre conception positive de la téléologie. En effet, Gueroult critique la réintroduction de la téléologie par Descartes dans la résolution des problèmes psychiques de l'union substantielle et suggère que la critique de Spinoza visait à combattre ce finalisme propre au cartésianisme.

En conséquence, notre âme est absolument libre, l'action selon des fins y est fondée, la téléologie résout l'énigme de la substance psychophysique ; y introduire le mécanisme est une erreur dirimante, symétrique à celle qui consiste à introduire la téléologie dans la nature physique. À tous ces points de vue, l'Appendice final du Livre I de *l'Éthique* apparaît bien comme une réfutation directe du cartésianisme³⁶⁸.

Cependant, est-ce que le projet de Spinoza était d'« introduire le mécanisme » dans les problèmes de psychologie, d'éthique et de politique, à rebours du cartésianisme qui n'aurait pas su entamer un processus de rationalisation absolue de la vie humaine ? C'est une hypothèse fort douteuse, surtout si on entend par « rationalisation absolue » une figuration mécaniste de la vie humaine. De plus, comme l'a noté Macherey, l'image du cartésianisme, qui était le fond critique de Gueroult et de Deleuze dans les années 1960, apparaît aujourd'hui comme questionnable³⁶⁹. Dans tous les cas, l'hypothèse de la « rationalisation absolue » de Gueroult prolonge la solution mécaniste et cognitiviste de Delbos. De son côté, l'hypothèse d'une libération par un processus de

³⁶⁸ GUEROUULT, Martial (1968), *Spinoza*. Tomes I, Paris, Aubier-Montaigne, p. 400.

³⁶⁹ « C'est donc l'opposition à Descartes qui constitue le point où se rencontraient l'intellectualisme théoricien de Gueroult et le vitalisme expressionniste de Deleuze, en dépit de tout ce qui par ailleurs les séparait. C'est la raison pour laquelle leurs deux démarches pouvaient se rejoindre, sinon se rejoindre, dans le contexte offert à l'époque par le rejet quasi général des philosophies de la conscience et du sujet, dont le *cogito* cartésien constituait le paradigme. On peut estimer aujourd'hui, avec le recul, qu'une telle orientation, en dépit de la stimulation qu'elle a apportée aux études spinozistes, était aussi génératrice de simplifications abusives, voire même de graves distorsions. MACHEREY, Pierre (2011), *idem*, p.313.

rationalisation des mécanismes affectifs de l'âme s'impose sans affronter le problème de la délibération éthique.

6.2.2) Ferdinand Alquié et le naturalisme génétique

Ferdinand Alquié³⁷⁰ élabore une interprétation naturaliste de Spinoza s'opposant aux interprétations mécanistes. Il a conçu une hypothèse historiographique³⁷¹ selon laquelle les philosophies postcartésiennes de Spinoza et de Leibniz auraient surgi par une critique des excès du mécanisme de la physique de Descartes. La différence entre les naturalismes de Leibniz et de Spinoza est la suivante : Leibniz a conçu une métaphysique téléologique compatible avec la physique mécaniste de Newton, tandis que Spinoza a conçu une ontologie naturaliste sans compromis avec le mécanisme et la téléologie grâce à la découverte d'une nouvelle forme de rationalité naturaliste provenant des notions communes.

Grâce aux notions communes, la connaissance du second genre nous permet d'atteindre l'adéquat. Mais en elle se perd la singularité. Spinoza devait donc maintenir, au-dessus d'elle, la science intuitive. Mais pouvait-il réussir à opérer la synthèse de la rationalité et de l'individualité ? La question posée est celle que Leibniz a tenté de résoudre en établissant, contre Aristote, l'intelligibilité de l'individuel. La doctrine spinoziste des notions communes, clé de la théorie de la connaissance que nous présente l'*Éthique*, pourra-t-elle de même nous amener à comprendre comment est possible notre propre salut, avant de laisser à la science intuitive le soin de réaliser ce salut lui-même ?³⁷²

³⁷⁰ ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, nouvelle édition (2017)

³⁷¹ ALQUIÉ, Ferdinand (1981), *Nature et vérité chez Spinoza*, In : *Leçons sur Spinoza*, Paris, PUF, deuxième tirage (2005). L'hypothèse avait été conçue par Ernst Cassirer dans *La Philosophie des Lumières* pour expliquer le passage entre la philosophie de la première modernité (XVII^{ème} siècle) et celle de la deuxième modernité (XVIII^{ème} siècle), mais sans donner aucune place à Spinoza. Dans l'hypothèse de Cassirer, la philosophie de Leibniz apparaît comme la seule responsable par la transition entre le mécanisme cartésien et le naturalisme des Lumières. Même Voltaire apparaît comme un type de leibnizien déguisé sous la plume de Cassirer. L'originalité de Ferdinand Alquié a été de mettre en poids d'égalité les naturalismes de Leibniz et de Spinoza. Cette correction historiographique est aujourd'hui consolidée. Il suffit de constater les travaux de Jonathan Israël. En ce qui nous concerne, il faut noter que le naturalisme de Spinoza, tel qu'il ressort des interprétations d'Alquié et de Deleuze, s'opposerait à celui de Leibniz par son caractère strictement non téléologique : les conceptions biologiques, éthiques et politiques du naturalisme de Spinoza sont interprétées dans un cadre de rejet absolu du finalisme.

³⁷² ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, nouvelle édition (2017), p.196

Alquié s'est joint à Wolfson dans la fondation d'un courant spinoziste biologique, dont les membres étaient auparavant offusqués par les interprétations mécanistes, malgré son existence depuis le XVIII^{ème} siècle, comme l'indiquait Diderot dans l'article « Spinosiste »³⁷³ de l'*Encyclopédie*. Cependant, il y a une différence essentielle entre les conceptions d'Alquié et de Wolfson, car selon Alquié, la découverte des notions communes fonde une nouvelle forme de rationalité pratique qui s'écarte des arts théorétiques anciens et médiévaux³⁷⁴.

Quand se pose le problème de la rationalité propre de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, Alquié affirme qu'il ne s'agit plus d'une raison théorique cherchant des idées adéquates, mais plutôt d'une raison pratique cherchant à être une cause adéquate de ses affections. La raison acquiert ici cinq rôles : législatif, politique, sélectif, libérateur et salvateur³⁷⁵. Dans tous ces rôles, la raison pratique n'agirait jamais par finalité, puisque le « rôle critique » de la raison théorique avait déjà déconstruit l'illusion du finalisme dans l'appendice de la 1^{ère} partie et dans la préface de la 4^{ème} partie. La raison pratique n'agirait pas non plus par délibération, car elle rejette les théologies du libre arbitre.

D'abord, Alquié conçoit comme tâche propre du « rôle critique » de la raison la négation de la normativité moraliste et comme tâche propre du « rôle explicatif » de la raison la conception affirmative des concepts de perfection, de bien et de mal par rapport au développement de nos

³⁷³ Dans l'article « spinosiste » de l'*Encyclopédie*, Diderot distingue l'« ancien spinosiste » par un nouveau type de « spinosiste moderne » expliquant le mouvement de génération et de corruption des animaux et des végétaux par un principe de génération spontané immanent à la matière.

³⁷⁴ « Nous ne parlerons pas ici du rôle purement théorique que la raison joue dans les sciences. L'*Éthique* s'y réfère parfois, mais ne le prend jamais pour fin. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, c'est au projet moral que tout exposé spéculatif est ici subordonné. » ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, Nouvelle édition (2017), p.245.

³⁷⁵ ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, nouvelle édition (2017), p. 245. Le chapitre 15 est dédié à l'interprétation des usages de la raison pratique à partir de la question du modèle de l'homme libre de la préface de E-IV. Il convient d'observer que l'exposition de la séquence des rôles de la raison est aussi une interprétation de la structure logique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* et qu'Alquié donne à chaque transition les références des propositions de la 4^{ème} partie correspondant au rôle de la raison en question.

affects et de notre puissance d'exister. Jusqu'à ce point, l'interprétation de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* se réapproprie une matrice qu'on avait déjà vue avec des variations chez Delbos et Wolfson. Qu'est-ce qu'Alquié introduit de nouveau avec la thèse d'une nouvelle rationalité pratique par la découverte des notions communes ?

Le « rôle législateur » de la raison commencerait après les propositions 18 et 19 de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*³⁷⁶ et consisterait à formuler des prescriptions pour soi-même, sous la forme des *dictamina rationis*, à partir de la connaissance des lois de la nature que le « rôle explicatif » de la raison aurait permis de comprendre. On pourrait imaginer qu'après la position des commandements de la raison par l'activité législative, la raison passerait tout de suite au processus d'adaptation du comportement des lois, mais ce serait faux, car selon Alquié, le « rôle politique » s'interpose entre la position des commandements de la raison du « rôle législatif » et son application pratique dans le « rôle sélectif ». Que fait le « rôle politique » de la raison ? Il fait en sorte que chaque individu reconnaisse autant la nécessité de l'environnement social des passions humaines la nécessité d'un État pour empêcher les violences³⁷⁷. Ce « rôle politique » culmine avec l'exposition du droit naturel dans le deuxième scolie de EIV-P37.

Le « rôle sélectif » de la raison commence avec les propositions déterminant ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans les affects. La raison sélectionne, en fonction des lois ou des commandements qu'elle a prescrits pour elle-même, les affects qui déterminent le corps et l'âme.

En dépit de certaines formules de l'*Ethique*, la liberté ne se borne pas à penser selon la raison, et sans y rien changer, la servitude. La raison transforme effectivement nos sentiments et nos actes. Et c'est pourquoi, après avoir opposé la servitude et les commandements de la raison en les situant sur deux plans différents, la quatrième partie de l'*Ethique* décrit les transformations opérées en notre vie par la raison. Ici notre essence semble descendre dans le temps pour s'y affirmer. Mais

³⁷⁶ ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, nouvelle édition (2017), p.248 à 250.

³⁷⁷ ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *idem*, p.252.

elle ne peut le faire qu'en éclairant ses choix à la lumière de l'esprit. La raison apparaît dès lors comme sélective : elle fournit des critères d'option³⁷⁸.

Cette reconnaissance de l'activité de sélection dans la raison pratique ne fait place à aucune considération sur la possibilité d'une délibération éthique chez Spinoza. Le « rôle sélectif » serait régi par la déontologie du « rôle législatif » de la raison. Par rapport au « rôle libérateur », la raison introduit dans la vie temporelle du corps certaines vérités aperçues sous l'aspect de l'éternité. Les propositions EIV-65 et EIV-66 signifient une activité de sélection entre ces vérités et ces illusions. Cela veut dire que dans son « rôle libérateur », la raison « nous libère des prestiges du sensible et de l'imagination³⁷⁹ ». Le « rôle salvateur » de la raison ne serait exercé que par association avec l'intuition dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Cependant, le salut par l'intuition et l'amour intellectuel ne sont pas conçus comme une « finalité » que la raison pourrait atteindre, ou non.

À la façon de Delbos et de Wolfson, Alquié semble présupposer que le processus de rationalisation serait irréversible une fois démarré, quoique le moteur du processus ne soit plus conçu selon une rationalité mécaniste produisant des connaissances théoriques et scientifiques par la médiation de l'enchaînement des propositions logiques, mais selon une rationalité pratique produisant des modifications dans la vie du corps humain et de son âme.

³⁷⁸ ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *idem*, p.255.

³⁷⁹ ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *idem*, p.258.

6.2.3) Gilles Deleuze et l'expression de l'immanence

En ce qui concerne *Spinoza et le problème de l'expression*, comme le remarque Macherey,³⁸⁰ Gilles Deleuze a institué une nouvelle forme de spinozisme. En travaillant à l'intérieur de l'hypothèse historiographique de Ferdinand Alquié sur la première modernité, Deleuze a proposé d'expliquer le naturalisme moderne qui a résulté de la critique du mécanisme cartésien selon le concept d'*expression*³⁸¹.

Deleuze explique le passage de la passivité à l'activité sans recours à la téléologie et à la délibération. Dans la deuxième formulation, chez *Spinoza : philosophie pratique*, Deleuze réintègre la téléologie, mais non la délibération. Nous aborderons tout d'abord la première formulation et montrerons par la suite les contradictions de l'antifinalisme radical en ce qui concerne *Spinoza et le problème de l'expression*.

Pour comprendre l'explication antifinaliste de Deleuze, il faut comprendre la façon dont il interprète les rapports ontologiques et logiques entre l'expression et l'immanence chez Spinoza³⁸². Selon Deleuze, la découverte de la causalité immanente par Spinoza a été faite à l'intérieur des recherches propres à la tradition néoplatonicienne de l'intuition des essences, de l'*amor*

³⁸⁰ « Rendre compte de la philosophie de Spinoza en termes d'expression, lui reconnaître une expressivité (...) c'était tout manifestement instituer une nouvelle forme du spinozisme. » MACHEREY, Pierre (2011), « Spinoza 1968 : Gueroult et/ou Deleuze », In : MANIGLIER, Patrice (dir.), *Le moment philosophie des années 1960 en France*, Paris, PUF, p.297.

³⁸¹ « Voilà, nous semble-t-il, la véritable opposition de Spinoza et de Leibniz : *la théorie des expressions univoques de l'un s'oppose à la théorie des expressions équivoques de l'autre*. Toutes les autres oppositions (la nécessité et la finalité, le nécessaire et le possible) en découlent, et sont abstraites par rapport à celle-ci. » DELEUZE, Gilles (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, p. 310.

³⁸² « Deux problèmes se posent. Quels sont les liens logiques de l'immanence et de l'expression ? Et : Comment l'idée d'une immanence expressive s'est-elle formée historiquement dans certaines traditions philosophiques ? Il n'est pas exclu que ces traditions ne soient complexes et ne réunissent elles-mêmes des inspirations très diverses. Tout commence, semble-t-il, avec le problème platonicien de la participation. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 153.

intellectualis et de l'explication des rapports de participation entre les essences des êtres finis et l'essence de Dieu.

La participation trouve son principe, non plus dans une émanation dont l'un serait la source plus ou moins proche, mais dans l'expression immédiate et adéquate d'un Être absolu qui comprend tous les êtres et s'explique par l'essence de chacun. L'expression comprend tous ces aspects : complication, explication, inhérence, implication. Ces aspects de l'expression sont aussi les catégories de l'immanence ; l'immanence se révèle expressive, l'expression immanente, dans un système de relations logiques où les deux notions sont corrélatives.³⁸³

Au lieu de s'occuper de la formulation d'une chaîne de procession ou d'un processus d'émanation des effets selon le modèle canonique de Plotin, la logique de l'expression de Spinoza traite du processus d'expression immanente selon le modèle géométrique de l'appartenance des propriétés aux figures. L'héritage néoplatonicien chez Spinoza apparaît à nouveau dans les distinctions de « triades » et de l'expression univoque de l'être dans l'ordre et la connexion nécessaire, à commencer par la triade *substance-attribut-mode* et, à l'intérieur du mode, la triade *mode infini immédiat-mode infini médiate-mode fini*.

Si l'on met de côté l'expression de Dieu dans les objets du monde et l'on s'en tient seulement à l'expression de Dieu dans l'âme d'un être humain, comme le propose Spinoza dans le petit préambule de la 2^{ème} partie de l'*Éthique*, qu'est-ce qu'un être humain, entendu comme un *conatus* singulier ou mode fini, peut-il exprimer la substance de Dieu ? De façon synthétique : les processus ontologiques à l'intérieur de l'essence de Dieu.³⁸⁴

La logique géométrique de Spinoza, entendue comme une *logique de l'expression* dans l'histoire du néoplatonisme, permet à l'âme humaine de *développer* ou d'*expliquer* ce qui reste

³⁸³ DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 159.

³⁸⁴ « La signification du spinozisme nous semble la suivante : affirmer l'immanence comme principe ; dégager l'expression de toute subordination à l'égard d'une cause émanative ou exemplaire ». DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 164.

d'*enveloppé* ou d'*impliqué* dans l'essence. L'expression se déploie dans l'existence du mode, c'est-à-dire, dans la couche corporelle et animique constituée par les affections ou les parties extensives qui constituent l'imagination et la mémoire³⁸⁵.

Le concept ontologique du *conatus* comme essence ou puissance qui se développe selon une variation intensive est la découverte majeure de Deleuze et la clé de la *logique de l'expression* de la substance dans l'âme humaine³⁸⁶. En effet, les trois genres de connaissance de l'âme humaine sont des expressions immanentes de l'activité pensante de Dieu dans l'ordre et la connexion de la causalité efficiente immanente³⁸⁷.

- (I) L'activité intuitive de l'âme humaine exprime l'activité de Dieu affectant notre âme dans l'*ordre des essences* ;
- (II) L'activité rationnelle de l'âme humaine exprime l'activité de Dieu affectant notre âme dans l'*ordre des rapports*³⁸⁸ ;

³⁸⁵ L'imagination et la mémoire constituent ce que Spinoza appelle la « partie mortelle » de l'âme humaine. La science intuitive est un développement expressif de ce qui restait *enveloppé*, et Deleuze en arrive même à supposer qu'après la mort ou la destruction de la partie extensive, la « partie éternelle » ou intensive de l'âme devient totalement expressive en acte. « Nous sommes devenus totalement expressifs, plus rien ne subsiste en nous qui soit enveloppé ou simplement indiqué. Tant que nous existions, nous ne pouvions avoir qu'un certain nombre d'affections actives du troisième genre, elles-mêmes en relation avec des affections actives du second genre, elles-mêmes en relation avec des affections passives. Nous ne pouvions espérer qu'une béatitude partielle. Mais tout se passe comme si la mort nous mettait dans une situation telle que nous ne pouvions plus être affectés que par des affections du troisième genre, qui s'expliquent elles-mêmes par notre essence. » DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 294.

³⁸⁶ « Si bien que chaque être fini doit être dit *exprimer l'absolu*, suivant la quantité intensive qui en constitue l'essence, c'est-à-dire suivant son degré de puissance. L'individuation chez Spinoza n'est ni qualitative ni extrinsèque, elle est quantitative-intrinsèque, intensive. » Deleuze, Gilles. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, Collection Arguments, p. 181

³⁸⁷ « Ainsi, dans les trois genres de connaissance, nous retrouvons les trois aspects de l'ordre de la nature : ordre des passions, ordre de composition des rapports, ordre des essences elles-mêmes. » DELEUZE, Gilles (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, p. 282.

³⁸⁸ L'interprétation biologique de Deleuze s'oppose aux interprétations mécanistes qui prennent les modes infinis comme un ensemble de lois formelles. Selon Deleuze, le mode infini médiat est l'*ordre des rapports* entre les corps organiques et la nature comme un tout infini est une unité organique d'un processus de composition et de décomposition des rapports internes entre les modes finis. Ce processus est la vie éternelle d'un univers dans lequel les modes finis sont en perpétuelle mutation, sans pour autant être dirigés par aucune finalité qui leur serait imposée par le tout. Deleuze conçoit Spinoza comme le fondateur d'une rationalité biologique et comme le précurseur de

(III) L'activité imaginative de l'âme exprime l'activité de Dieu affectant notre âme dans l'*ordre des passions*.

Ce qui distingue le sage de l'ignorant n'est pas la présence ou l'absence de ces couches expressives dans l'âme, mais la proportion d'intensité de l'expression dans chaque âme³⁸⁹. Les sages ont les mêmes passions que les ignorants et peuvent vivre des joies passives plus intenses que les ignorants, car l'intensité des passions n'est presque rien par rapport à l'intensité du contentement rationnel et de l'amour intellectuel. Inversement, les ignorants expriment aussi l'ordre des essences et l'ordre des rapports, mais de façon inconsciente par une intensité minimale qui n'est presque rien par rapport à l'intensité des passions de tristesse et de joie. L'ignorant méconnaît l'expression et l'intensification de l'amour intellectuel. Il vit inconscient de sa propre essence, de l'essence des autres et de l'essence de Dieu, mais il ne peut pas se détacher de son immanence à l'ordre des essences.

De quelle façon Deleuze explique-t-il le processus d'ontogenèse de la liberté individuelle à partir de l'imagination et de la passion ? Pendant que nous sommes dans l'inadéquation, nous ne pouvons qu'imaginer les corps extérieurs que l'on rencontre fortuitement et que l'on ressent sans comprendre dans l'*ordre des passions*. Nous prenons nos sensations et nos images comme si elles étaient des portraits fidèles de ces corps, tandis qu'elles expriment davantage les dispositions de notre corps imaginant la constitution interne des corps extérieurs. En nous fiant uniquement à l'imagination, nous concevons nos illusions comme une réalité et ignorons les causes externes de

Geoffroy de Saint-Hilaire sur la voie du « grand principe d'unité de composition. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 257.

³⁸⁹ « Tout est question de proportion dans les sentiments qui remplissent notre pouvoir d'être affecté : il s'agit de faire en sorte que les idées inadéquates et les passions n'occupent que la plus petite partie de nous-mêmes. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 290.

notre servitude. Mais alors, comment pouvons-nous passer de cette servitude à une connaissance adéquate de l'expression de l'action de Dieu dans les modes finis ?

Tant que nous restons à un point de vue spéculatif, ce problème reste insoluble. Deux erreurs d'interprétations nous semblent dangereuses dans la théorie des notions communes : négliger leur sens biologique au profit de leur sens mathématique ; mais surtout négliger leur fonction pratique au profit de leur contenu spéculatif.³⁹⁰

La rationalité de l'activité concernant les notions communes est pratique, car elle se fait à l'intérieur des affections du corps et de l'âme en sélectionnant les images et les passions joyeuses dans l'enchaînement des affections du corps³⁹¹. Voici un exemple d'interprétation qui n'est pas cognitiviste : la rationalité n'est pas spéculative, car elle ne se fait pas en dehors des affects, dans une dimension logique et formelle, sans aucun rapport avec le développement même de la vie biologique et sociale de l'individu qui fait usage du langage logique.

Nous pouvons comprendre le rapport entre la solution de Deleuze et celle d'Alquié en observant que Deleuze subsume le « rôle législatif » au « rôle sélectif »³⁹² de la raison. Il ne faut pas supposer que la raison *prédétermine* les règles ou les normes d'action que le corps doit suivre : la sélection des affections, des idées et des affects en fonction de l'augmentation de la joie est la logique même de l'*autodétermination* du corps et de l'âme ensemble. L'âme ne prédétermine pas les règles qu'elle impose au corps par la répétition : l'âme et le corps s'*autodéterminent* conjointement dans la passion et dans l'action.

³⁹⁰ DELEUZE, Gilles (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, p. 260.

³⁹¹ « Mais, de plus, la raison n'arriverait pas à former des notions communes, c'est-à-dire à entrer en possession de sa puissance d'agir, si elle ne se cherchait elle-même au cours de ce premier effort qui consiste à sélectionner les passions joyeuses. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 273.

³⁹² « Formation des notions communes à l'issue d'un effort de sélection portant sur les affections passives elles-mêmes. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 289.

La rationalité pratique agit dans l'immanence de l'affect et elle sélectionne les images et les sentiments compatibles avec les notions communes, mais aussi les rapports sociaux avec les autres individus s'ils sont ouverts aux formes d'affecter et d'être affecté compatibles avec le développement des notions communes.

Nécessité, présence et fréquence sont les trois caractères des notions communes. Or ces caractères font qu'elles s'imposent en quelque sorte à l'imagination, soit pour diminuer l'intensité des sentiments passifs, soit pour assurer la vivacité des sentiments actifs. Les notions communes se servent des lois de l'imagination pour nous libérer de l'imagination même. Leur nécessité, leur présence, leur fréquence leur permettent de s'insérer dans le mouvement de l'imagination, et d'en détourner le cours à leur profit. Il n'est pas exagéré de parler ici d'une *libre harmonie* de l'imagination avec la raison³⁹³.

En excluant tout recours à la téléologie et la délibération, Deleuze explique le processus d'ontogenèse de la liberté individuelle selon un modèle « occasionnaliste » d'explication du déclenchement des étapes. Ainsi, les imaginations joyeuses fonctionnent comme les causes occasionnelles d'un dépliement spontané de la raison³⁹⁴. Par la suite, les notions communes fonctionnent comme les causes occasionnelles du dépliement de l'intuition³⁹⁵. Comme une semence qui contient en soi l'arbre qu'elle deviendra, si elle rencontre un camp fertile avec l'eau et le soleil, la nature humaine peut déplier spontanément la raison et l'intuition, si les bonnes rencontres et les rapports sociaux lui permettent de faire.

Ce processus de développement n'a rien de téléologique, mais l'exclusion de la téléologie se fait au prix de l'acceptation de certaines causes occultes. Supposons qu'un individu, ayant lu

³⁹³ DELEUZE, Gilles (1969), *Idem*, p. 275.

³⁹⁴ « C'est en ce sens que les joies actives qui découlent des notions communes trouvent en quelque sorte leurs causes occasionnelles dans les affections passives de joie : innées en droit, elles ne dépendent pas moins d'affections passives comme causes occasionnelles. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 286.

³⁹⁵ « Sans doute avons-nous l'air d'arriver au troisième genre de connaissance. Mais, ici, ce qui nous sert de cause occasionnelle, ce sont les notions communes elles-mêmes, donc quelque chose d'adéquat et d'actif. Le passage n'est plus qu'une apparence ; en vérité, nous nous retrouvons tels que nous sommes immédiatement et éternellement en Dieu. » DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 287.

Spinoza, commence à sélectionner dans sa propre vie les passions joyeuses et les bonnes rencontres, mais que l'intensité de ses désirs actifs n'arrive jamais à devenir proportionnellement supérieure à l'intensité des passions. Pourquoi chez cet individu, l'assise rationnelle de l'âme a-t-elle spontanément produit une intensité mineure et insuffisante pour tendre par la suite vers l'activité intuitive ?

De plus, l'interprétation antifinaliste et la dénégation du problème de la délibération empêchent la logique de l'expression d'expliquer ce que Don Garrett appellera plus tard la « proportionnalité de la liberté », à savoir, les règles de la variation de l'intensité des affects actifs à l'intérieur de la liberté. C'est que l'interprétation de Deleuze chasse la téléologie, mais au prix de la sauvegarde d'une certaine conception morale de la grâce au moment d'expliquer la variation d'intensité de l'amour et du salut dans chaque âme. La critique du libre arbitre exclut toute illusion de choix, et la délibération n'intervient pas pour régler le processus, ni dans la « sélection » des passions qui font le passage de l'imagination à la raison ni dans la « sélection » des rapports qui permettent le passage de la raison à l'intuition.

La solution de Deleuze est semblable à celle de Victor Delbos, comme l'avait suggéré Matheron,³⁹⁶ non seulement par la critique de toute forme de moralisme normatif, mais aussi par la supposition que le processus nous porterait automatiquement vers le salut, une fois démarré par la raison. La solution est cognitiviste et mécaniste chez Delbos, car elle consiste à rationaliser les « mécanismes affectifs », tandis qu'elle est naturaliste et pratique chez Deleuze, car elle consiste à sélectionner les affections du corps et les rencontres sociales. Dans les deux interprétations,

³⁹⁶ « (...) Delbos, en un rapprochement que plus personne ne reprendra par la suite, mais qui a dû enchanter et peut-être même inspirer Gilles Deleuze, analyse conjointement, avec des accents quasi nietzschéens, la critique spinoziste des notions de bien et mal et de celle de la fétichisation de la vérité, les unissant ainsi dans une sorte de critique générale de la normativité. » MATHERON, Alexandre (2007), « Les deux Spinoza de Victor Delbos », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, p. 444.

toutefois, le processus se déroule à notre insu, sans que nous puissions le diriger par une activité délibérative.

Le processus de rationalisation des passions se fait par une rationalité pratique qui agit par « sélection » des affections et par l'agencement des rapports sociaux afin de favoriser les bonnes rencontres et d'éviter les mauvaises rencontres. Cette pratique de sélection est comme une activité aratoire sur un champ agricole : les semences sont déjà là et il nous faut seulement cultiver le champ pour qu'elles puissent germer et devenir des arbres portant des fleurs et des fruits. Il est à supposer que nous faisons ce travail sans penser à la téléologie du processus et sans réaliser aucune activité délibérative consciente, mais cela au prix d'être contraints à utiliser quelques fois le langage normatif du devoir-être. En effet, Deleuze n'écrit pas que nous délibérons, mais il écrit que nous *devons sélectionner* les passions joyeuses et que nous *devons nous servir* des notions communes pour conquérir la béatitude.

Il n'y a jamais de sanctions morales d'un Dieu justicier, ni châtements ni récompenses, mais des conséquences naturelles de notre existence. (...) D'où l'importance de cette 'épreuve' de l'existence : existant, nous devons sélectionner les passions joyeuses, car seules elles nous introduisent aux notions communes et aux joies actives qui en découlent ; et nous devons nous servir des notions communes comme d'un principe qui nous introduit déjà aux idées et aux joies du troisième genre. Alors, après la mort, notre essence aura toutes les affections dont elle est capable ; et toutes ces affections seront du troisième genre. Telle est la voie difficile du salut³⁹⁷.

Voici donc une contradiction majeure à résoudre. On refuse que l'individu puisse délibérer à propos de la direction de son propre processus de développement de liberté individuelle, et, du même coup, on réintègre la normativité et on suppose que « nous devons » choisir certaines passions et certaines rencontres pour sortir de l'imagination et passer à la deuxième étape. Cette contradiction peut être résolue soit en supposant que l'ordre de développement des trois étapes est

³⁹⁷ DELEUZE, Gilles (1969), *idem*, p. 298.

prédéterminé dans l'essence humaine selon une téléologie métaphysique, soit en supposant que chaque mode fini dirige son propre développement immanent selon son activité de sélection.

La première solution est inacceptable du point de vue du côté négatif de la critique de la téléologie dans la 1^{ère} partie de l'*Éthique*. Dans la tradition de l'univocité, elle serait une sorte de repositionnement de la solution de Duns Scot au problème des actions de Dieu par la « grâce » dans la contingence du monde³⁹⁸. La deuxième solution est compatible avec la critique positive de la téléologie de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, mais elle implique toutefois de concevoir la réalité ontologique de l'activité délibérative³⁹⁹.

Nous allons tout au long de cette thèse montrer de quelle façon notre hypothèse interprétative sur la délibération éthique est compatible avec l'ontologie de Spinoza et avec la logique de l'expression dévoilée par l'interprétation de Deleuze. Avant toute chose, nous poursuivrons l'analyse de l'histoire des commentaires pour comprendre les enjeux de l'antifinalisme et du finalisme relatif dans les recherches du XX^{ème} siècle.

La formulation du développement de la liberté individuelle comme un processus en trois étapes est conservée dans la reformulation faite par Deleuze dix ans plus tard dans *Spinoza : philosophie pratique*⁴⁰⁰, mais cette fois-ci, le point de départ est la *conscience téléologique*. Cette réintégration de la téléologie comme une illusion nécessaire inscrit la dernière formulation de Deleuze dans la tradition du finalisme relatif, à côté des formulations d'Alexandre Matheron et

³⁹⁸ « L'intellect divin connaît tout le possible, et cela d'une connaissance naturelle et nécessaire ; tous les futurs contingents sont éternellement devant ses yeux à titre d'alternatives éternellement nécessaires, mais elles resteraient éternellement telles si la volonté divine ne levait librement certaines d'entre elles en décidant que, de deux événements contradictoires, l'un sera réalisé. » GILSON, Etienne (1952), *Jean Duns Scot : introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, p. 575 à p.576. On se rappelle que Deleuze connaissait Duns Scot par cette étude monumentale d'Etienne Gilson.

³⁹⁹ Dans ce type de solution du problème de développement de la liberté individuelle de chaque mode fini, au lieu de penser que le destin individuel est prédéterminé par Dieu et que le mode fini est seulement déterminé à agir comme ceci ou comme cela, il faut concevoir comment chaque mode fini est l'artisan de son propre destin tant lorsqu'il est cause inadéquate que lorsqu'il est cause adéquate.

⁴⁰⁰ DELEUZE, Gilles (1981), *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit (2003).

d'Edwin Curley. Elle prouve que l'usage pratique de la téléologie n'est pas incompatible avec la *logique de l'expression* et avec le concept du développement du *conatus* selon les variations du *quantum intensif* des désirs et des appétits.

Dans *Spinoza : philosophie pratique*, le processus de dépassement de la servitude vers la liberté comporte trois étapes. D'abord, on part de la conscience téléologique illusoire qui prend l'objet pour la cause de l'appétit. Cette conscience de l'appétit est l'appétit lui-même sous la forme du désir et elle n'est illusoire que lorsqu'elle ignore la cause productrice de l'appétit. La critique de l'illusion de liberté de la conscience démarre un processus ontogénétique de conquête pratique de la vraie liberté⁴⁰¹ en rendant conscient ce qui était inconscient, c'est-à-dire par ce que Deleuze appellera la « connaissance adéquate de l'inconscient ».

Dans la première étape, l'individu nourrit encore une conscience illusoire de la finalité de la vie, d'une liberté de la volonté et d'un Dieu personnel.

Il ne suffit même pas de dire que la conscience se fait d'illusions : elle est inséparable de la triple illusion qui la *constitue* : illusion de la finalité, illusion de la liberté, illusion théologique. La conscience est seulement un rêve les yeux ouverts⁴⁰².

Comment un être humain démarre-t-il le processus de développement de sa propre liberté à partir de sa conscience illusoire de la finalité ? La conscience est faite d'illusions, mais elle

⁴⁰¹ Cette conquête pratique de la vraie liberté est aussi conquête de la conscience d'un rapport d'immanence entre fini et infini, comme l'a remarqué Syliane Malinowski-Charles, qui a poussé plus loin la description du processus d'ontogenèse de la liberté individuelle, depuis la conscience illusoire de l'appendice de la 1^{ère} partie jusqu'à la conscience de soi des sages de la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. L'âme comme idée du corps enveloppe la conscience de soi infini même dans l'imagination, mais c'est par l'activité rationnelle et intuitive que la conscience de soi, à la fin, développe ou exprime son lien d'immanence avec l'infini. « Pour le dire autrement, on peut penser que la conscience de soi finie « enveloppe » (*involvit*) la conscience de soi objective et infinie. C'est en ce sens, sans aucun doute, que l'âme n'est qu'en premier l'idée d'un corps existant en acte : elle est aussi, selon un point de vue infini, l'idée éternelle correspondant à l'essence éternelle actualisée par ce corps. » MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, p. 119

⁴⁰² DELEUZE, Gilles (1981), *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit (2003), p.31

contient aussi un principe immanent de supériorité de sa forme inadéquate. En effet, Deleuze définit la conscience comme l'idée de l'idée et comme l'autoréflexion du désir humain⁴⁰³.

Dans la deuxième étape, la conscience commence à devenir raison pratique, précisément par la connaissance de la genèse immanente des désirs dont les objets apparaissent comme les causes finales de notre vie. Le développement de cette connaissance génétique se fait d'abord par la connaissance rationnelle des propriétés communes des affections passives, c'est-à-dire par une connaissance rationnelle de nos propres passions et désirs. Deleuze appelle cette connaissance la « connaissance adéquate de l'inconscient⁴⁰⁴ ». L'âme devient consciente de la genèse ontologique de ses désirs et sa conscience téléologique illusoire du départ évolue peu à peu en conscience de ce qui se cachait dans l'inconscient⁴⁰⁵.

Ensuite, dans la troisième et dernière étape du processus d'ontogenèse de la liberté, la conscience de l'individu vivant dans la raison pratique devient la vraie conscience de soi, de Dieu et des choses⁴⁰⁶, telle que Spinoza l'indique dans le scholie de EV-P42 : l'affectivité pratique de cette dernière forme de conscience est déterminée par le dialogue immédiat avec l'intellect infini ainsi que par l'augmentation permanente de l'intensité de l'amour intellectuel de Dieu⁴⁰⁷.

⁴⁰³ DELEUZE, Gilles (1981), *idem* (2003), p.82

⁴⁰⁴ « C'est ce noyau positif de l'idée adéquate dans la conscience qui peut servir de principe régulateur pour une connaissance de l'inconscient, c'est-à-dire pour une recherche de ce que peuvent les corps, pour une détermination des causes et pour la formation des notions communes. » DELEUZE, Gilles (1981), *idem*, p. 84.

⁴⁰⁵ Il ne s'agit pas d'une interprétation psychanalytique. Deleuze avait critiqué, quelques années auparavant, les conceptions purement objectales du désir, telles que celles de Freud et de Lacan, précisément à partir d'une réflexion sur la genèse ontologique des désirs chez Spinoza. Cette réflexion sur la genèse ontologique amène le « sujet désirant » au-delà du freudo-lacanisme ou, selon la formule de Deleuze, conduit à une conception du désir qui est *pure productivité* et qui est, par conséquent, « non-objectale » et anti-œdipienne. DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Felix (1972), *Capitalisme et Schizophrénie, l'Anti-Œdipe*. Paris, Les Éditions de Minuit.

⁴⁰⁶ « Tel est le but du second genre. Et l'objet du troisième genre, c'est devenir conscient de l'idée de Dieu, de soi-même et des autres choses, c'est-à-dire, faire que ces idées telles qu'elles sont en Dieu se réfléchissent en nous (*sui et Dei rerum conscius*, V, 42, sc). » DELEUZE, Gilles (1981), *idem*, p. 84.

⁴⁰⁷ Le processus d'ontogenèse de la liberté est un processus de différenciation interne de la puissance du *conatus*. La conscience de ces différenciations est une conscience de soi qui les exprime. Il nous semble que l'interprétation de Syliane Malinowski-Charles pousse plus loin la deuxième formulation de Deleuze grâce à une analyse plus précise du processus de développement de la conscience dans toutes ses trois étapes, ce qui implique, comme nous allons le voir, une découverte de la conscience de l'affect dans le réseau adéquat qui le rattache à la puissance substantielle, c'est-à-

Il y a donc une forme de conscience libre, à savoir celle constituée par les idées adéquates. Mais cette conscience libre de la 5^{ème} partie de l'*Éthique* n'agit plus avec les concepts téléologiques. Elle transforme chaque illusion téléologique qui est le moteur caché de l'illusion en une connaissance adéquate du désir inconscient. La forme intermédiaire de la conscience, constituée par les idées de notions communes⁴⁰⁸, n'agit pas davantage sur les concepts téléologiques, si ce n'est à mesure qu'elle les convertit en connaissance rationnelle de la genèse des propriétés communes.

Dans l'histoire des commentaires du XX^{ème} siècle, Deleuze réserve une place singulière à la découverte de la genèse du concept ontologique du *conatus* ou de la dimension ontologique du désir⁴⁰⁹. Le travail de reconstitution de l'ontologie de Spinoza comme une *logique de l'expression*

dire une conscience de la genèse ontologique des affects dans le *mode infini immédiat*. « Car l'augmentation pour un être de sa puissance propre signifie une augmentation de sa conscience, et vice-versa, sachant – comme nous le montrons à travers l'analyse des occurrences de la notion de conscience de soi sous la plume de Spinoza au chapitre V – que la « conscience » désigne toujours chez Spinoza une idée de puissance. La conscience de soi, comme toute sensation et tout affect, est une indication foncièrement vraie pour l'individu de l'état de son être, mais elle a besoin d'être située causalement dans le réseau adéquat qui la rattache à la puissance substantielle pour être bien interprétée. » MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, p. 15. Bien que travaillant à partir du concept de conscience développé par Syliane Malinowski-Charles, j'ai introduit la thèse que le *conatus* est déterminé à résoudre les conflits entre ses passions contraires par une activité de sélection ou de choix. Selon l'interprétation de Syliane Charles, la résolution des conflits entre les affects contraires se fait de façon « automatique » par la force des affects. Selon mon interprétation, la résolution de ces conflits se fait par une activité de « sélection » des affections, tant lorsque le *conatus* est cause adéquate que lorsqu'il est cause inadéquate, car même dans l'inconscience le *conatus* modifie par ses opérations l'intensité des affections contraires et interfère ainsi dans la dynamique des passions. J'aimerais encore une fois remercier Syliane Malinowski-Charles pour m'avoir laissé libre de développer ma propre hypothèse et pour avoir valorisé notre dialogue philosophique.

⁴⁰⁸ Les idées réflexes des notions communes ou les idées des notions communes nous font concevoir la genèse ontologique des notions communes à partir du mode infini médiat de l'attribut de la pensée et, ainsi, elles sont une autoréflexion dans l'âme qui se reconnaît dans l'ordre des rapports avec les autres âmes dans le mode infini médiat de la pensée.

⁴⁰⁹ Cette découverte l'a conduit à faire une relecture critique de Freud et de Lacan à partir du concept du désir comme productivité. Au lieu d'adapter Spinoza aux conceptions de Freud et de Lacan, Deleuze a plutôt fait apparaître les conceptions de Freud et de Lacan, à la lumière d'un concept ontologique du développement des désirs. Laurent Bove, par la suite, a poussé plus loin l'analyse du *conatus* et de la dimension ontologique du désir. C'est bien la découverte de cette dimension ontologique qui nous permet de distinguer un désir passif d'un désir actif. « Sa définition du désir comme 'affect primaire' se réfère à la dimension ontologique du désir comme *conatus* sans développer la dimension du désir comme désir d'objet (ou manque qui le porte vers l'objet). Ce qui l'intéresse c'est de mettre l'accent sur la nature productive de l'essence en fonction de ses affections. La nature du désir comme affect primaire c'est donc une puissance de 'faire quelque chose' c'est-à-dire de produire activement des effets. » BOVE, Laurent (2006), « *Éthique*

a permis de concevoir le développement immanent de l'essence du mode fini. L'histoire ontologique du mode fini est une histoire de la différenciation immanente de l'essence, c'est-à-dire des variations d'un *quantum* intensif qui n'est pas divisible en atomes ou en parties, mais qui se différencie intérieurement selon l'intensité affective de la joie et de la tristesse.

En voulant conserver et pousser plus loin cette conception ontologique du *conatus* qui s'exprime par univocité dans ses désirs, il va sans dire qu'on doit distinguer la lecture de Deleuze de celles qui ont tenté de reconstruire une morale spinoziste à partir de la physique ou de la biologie, notamment sur le principe d'inertie ou sur la « volonté de puissance ».

Nous ne nous tiendrons compte ici que des interprétations vitalistes plus ou moins inspirées par Deleuze qui tentent de reconstruire la morale de Spinoza à partir du concept de « volonté de puissance » de Nietzsche, car elles sont des reconstructions plutôt que des tentatives d'interprétation, même si elles constituent un courant antifinaliste influent dans certains cercles académiques et même si nous pouvons souvent observer des travaux comparatifs très intéressants.⁴¹⁰ Nous voulons seulement soulever le fait que Nietzsche lui-même ne confondait pas sa propre morale avec l'*Éthique* de Spinoza, comme le font certains lecteurs nietzschéens de Spinoza⁴¹¹. Nietzsche concevait le *conatus* de Spinoza comme une sorte de concession

III », *Lectures de Spinoza*, sous la direction de Pierre François-Moreau et de Charles Ramond, Paris, Editions Ellipses, p. 109-133.

⁴¹⁰ Dans une lecture récente, par exemple, Razvan Ioan propose une lecture de Spinoza qui passe par la critique que Nietzsche adressa aux conceptions téléologiques de la théorie de l'évolution en biologie à la fin du XIX siècle. « Both Spinoza and Nietzsche formulate necessitarianism accounts of reality that exclude possibility as a modality of being and yet, as we have seen in the previous chapter, have much to say about intrinsically normative fields. This is because necessity, for them, does not exclude freedom, and they build their normative claims on strikingly similar notions of freedom.» IOAN, Razvan (2019), *The body in Spinoza and Nietzsche*, Leiden, Palgrave MacMillan, p. 191.

⁴¹¹ À propos de la critique des lectures vitalistes, nous nous rappelons certaines boutades de Paolo Cristofolini, récemment décédé, et auquel nous rendons hommage, notamment sur la vanité des romantiques qui ignorent la logique géométrique du discours de Spinoza et qui se prennent pour des titans ou des demi-dieux.

inconséquente à la téléologie⁴¹² et il tenait Spinoza à une certaine distance comme un type de précurseur inférieur⁴¹³.

Le vitalisme romantique est seulement un aspect de l'antifinalisme absolu de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Abordons donc le second aspect de l'antifinalisme radical, celui qui s'inspire du positivisme mécaniste qui devrait s'opposer au vitalisme romantique, mais qui n'est que son jumeau.

6.2.4) Jonathan Bennett et l'école de l'antifinalisme radical

L'interprétation de Jonathan Bennett produit une figuration du spinozisme comme antifinalisme radical, mais par un langage logique positiviste. Bennett soutient que la critique de la téléologie dans l'*Éthique* est une attaque contre l'application de concepts téléologiques à l'action de Dieu et aussi contre leur application aux actions des êtres humains. Voilà pourquoi Bennett soutient que l'attaque à la téléologie dans l'appendice est une attaque radicale (*radical attack*).

⁴¹² Philippe Choulet montre dans un article très intéressant que Nietzsche lui-même interprétait le *conatus* comme un concept encore indigent et inconséquent. « Nietzsche justifie la confusion entre *conatus* et instinct de conservation par la réception supposée de Spinoza par les milieux naturalistes, aux XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Or le *conatus* n'est pas tant un principe biologique ou physiologique qu'un principe ontologique, une puissance d'affirmation, marquée tantôt par le principe d'inertie (conservation de l'état de repos ou de mouvement), tantôt par la persévérance dans l'être comme intensification. Cette réduction résulte de ce qui serait un désaccord sur la notion de vie. Chez Nietzsche, elle est assimilation, invention, défense et dépassement des formes vivantes par elles-mêmes : le spinozisme, à côté, lui paraît frileux, pusillanime, ascétique, sans aucune idée de l'histoire discontinuée des formes ; et le conservatisme spinoziste aurait même influencé le darwinisme, via l'utilitarisme anglais ! - Nietzsche se disant anti-Darwin. », p.196. CHOULET, Philippe (2008), «Le Spinoza de Nietzsche : les attendus d'une amitié d'étoiles». TOSEL, André ; MOREAU, Pierre-François et SALEM, Jean (orgs). *Spinoza au XIX^e siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne* (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997). Paris : Éditions de la Sorbonne, 2008, pp. 193-205.

⁴¹³ Nietzsche, le champion du vitalisme antifinaliste, ne confondait pas sa propre philosophie de la « volonté de puissance » avec le *conatus* de Spinoza, qu'il connaissait par la médiation de Kuno Fischer. SOMMER, Andreas Urs (2012). «Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer». *Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania, Penn State University Press, 43(2), 156-184.

Furthermore, brief as it is the radical attack on teleology is there, and many parts of Part 3 cannot be understood unless one grasps that Spinoza is trying to develop a non-theological theory of human motivation. Miss that and you miss most of what is interesting in Part 3⁴¹⁴.

Selon Bennett, la tentative de construction d'une théorie non théologique des motivations aurait conduit à un échec en raison du concept mécaniste du *conatus*. À partir de cette supposition d'échec, Bennett propose de reconstruire la théorie du *conatus* et de l'action rationnelle de Spinoza selon un modèle téléologique contemporain. Ce qui légitime cette reconstruction, aux yeux de ceux qui suivront l'école de Bennett, est la figuration mécaniste de la philosophie de Spinoza et, particulièrement du concept de *conatus* à la base du refus de toute téléologie.

Nous verrons comment les interprètes du finalisme relatif n'éprouvent pas beaucoup de difficulté à montrer que cet argument de l'attaque radicale à la téléologie est faux, car les documents des textes de Spinoza le prouvent. La tentative de reconstruction de la téléologie par Bennett est fondée sur un « faux problème » créé par la projection d'un jeu de langage mécaniste dans le discours philosophique de Spinoza. Il est important de comprendre d'abord la méthode de reconstruction de l'école de Bennett pour établir ensuite comment la critique d'Edwin Curley l'a réduit à l'absurde.

Bennett suppose que l'*Éthique* de Spinoza est un système hypothético-déductif.⁴¹⁵ Nous pourrions montrer l'incohérence de cette hypothèse de Bennett par son anachronisme patent, car Spinoza n'avait pas connu le Cercle de Vienne et ni les travaux de Karl Popper⁴¹⁶. Cependant, si

⁴¹⁴ BENNETT, Jonathan (1984), *A study of Spinoza's Ethics*, Indiana, Hackett Publishing Companies, §51,1. p. 215.

⁴¹⁵ « It is best to view the *Ethics* as a hypothetic-deductive system - something that starts with general hypotheses, deduces consequences from them, and checks those against the data. If they conflict with the data, something in the system is wrong; if they square with the data, the system is not proved to be right, but it is to some extent confirmed. That is a widely accepted story about the abstract structure of scientific method, though in recent years it has been challenged. I shall keep out of the dispute. » BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §5, 1, p. 20.

⁴¹⁶ Bennett avait lu les travaux de Gueroult, mais il ne tente pas de concevoir la logique géométrique de Spinoza dans le contexte de l'histoire de la *mathesis universalis* du XVII^e siècle. De plus, il semble ignorer que le concept de la « définition réelle » chez Spinoza a été une invention originelle faite à partir de la critique des définitions par propriété de la géométrie d'Euclide et aussi de la critique des définitions cinétiques de Hobbes.

nous concevons cette supposition à partir de Wittgenstein, comme l'a fait Edwin Curley⁴¹⁷, nous comprenons que Bennett tente de traduire la logique géométrique de Spinoza selon la grammaire de la théorie scientifique qu'il juge être la plus évoluée de notre temps. Cela explique tous les faux problèmes que Bennett soulève pour offrir des solutions assez abstraites et, ensuite, juger que Spinoza les accepterait sans hésiter.

En effet, le jeu de langage auquel se prête Bennett dans son analyse se déroule de la façon suivante : il tente de « falsifier » une « hypothèse » de Spinoza, et, comme la théorie positiviste de la méthode hypothético-déductive le prescrit⁴¹⁸, il présente toujours des arguments en se référant à des données⁴¹⁹ qui contrediraient certaines thèses de Spinoza et, ainsi, il les « falsifie ». Après la falsification, Bennett propose une « reconstruction » et juge que Spinoza aurait accepté les nouvelles thèses sans hésitation.

Observons les procédures de Bennett dans l'analyse des concepts de « finalité » et de « liberté », dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, en tentant de montrer comment, par cette méthode interprétative, Bennett a produit de faux problèmes et de fausses solutions nuageuses qui tendent à cacher les vrais problèmes⁴²⁰ que l'œuvre *Éthique* de Spinoza propose à ses lecteurs.

En ce qui concerne la téléologie, Bennett tente de soutenir l'hypothèse de l'attaque radicale en analysant la prétendue impossibilité d'expliquer une action humaine téléologiquement orientée par les modèles théoriques de la 3^{ème} et de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

⁴¹⁷ Cf. *supra*, chapitre III

⁴¹⁸ L'exemple le plus connu de cette procédure de falsification a été formulé par Karl Popper avec l'exemple des Cygnes : supposez l'hypothèse « tous les cygnes sont blancs » comme une science acceptée comme vraie et il suffirait un jour de voir un cygne noir pour que l'universalité de l'hypothèse ne soit plus reconnue.

⁴¹⁹ Bennett conçoit deux types de données pour confronter les propositions de Spinoza : les faits empiriques pouvant être l'objet de tests et les propositions sans référent empirique qui doivent être évaluées par les lois et les principes de la logique, comme ils avaient été énoncés par Russel et Whitehead. BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §6, 4, p. 24.

⁴²⁰ « The problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we have always known. Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language. » WITTGENSTEIN, Ludwig (1986), *Philosophical Investigations*, Translated by G.E.M Anscombe, Second edition (1953), Massachusetts, Blackwell Publishers, §109, p. 47.

The plain man thinks that an action can be caused or explained by a desire which essentially involves the future-meaning by 'the future' 'something causally subsequent to the action'. Spinoza replaces that concept of desire by one which he thinks covers roughly the same territory without implying that anything involving the future helps to explain the present. In Spinozist appetite there is the person's intrinsic state, which is explanatory but not about the future; and there is where he is being driven by his state, which is about the future but does not explain his behaviour⁴²¹.

Bennett soutient que le contenu représentatif d'un jugement sur une finalité dans le futur n'a aucune efficacité de production d'une action humaine dans le présent qui soit en mesure d'orienter le comportement de façon à nous faire arriver à la finalité future. Selon Bennett, dans la théorie de l'appétit de la 3^{ème} partie, le moteur de l'action est l'« état intrinsèque » d'une personne et non la représentation d'une finalité future. Qu'est-ce que cet « intrinsic state » ? Bennett n'analyse pas les passions d'espoir et de peur qui, selon EIII-P18, se rapportent aux images du futur. Tout se passe comme s'il était question d'analyser les jugements dans le langage sans se soucier du rapport de ces jugements avec l'intensité des passions et des désirs de celui qui produit ou fait usage des jugements.

De toute façon, Bennett conclut que la théorie du *conatus* et de l'appétit de la 3^{ème} partie ne sont pas suffisantes pour expliquer le phénomène du comportement téléologiquement orienté. Dans le langage de la philosophie de la science de Popper, ce que Bennett prétend faire est « falsifier » la théorie mécaniste du *conatus* en prouvant qu'elle ne permet pas d'expliquer les phénomènes du comportement téléologiquement orienté qui sont constatables par l'expérience. Qu'est-ce que Bennett propose ensuite ?

Il propose de reconstruire la théorie du *conatus* pour y insérer un type de téléologie et ainsi, refonder la morale de Spinoza sous des bases contemporaines comme une sorte de théorie téléologique de la motivation. Cette théorie de Bennett postule que le contenu représentationnel

⁴²¹ BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §52, 2, p. 222.

des jugements sur une finalité future n'est pas une cause efficace de l'action, mais que les jugements téléologiques peuvent quand même servir dans le cas de l'explication théorique d'une action.⁴²² Il en vient à la supposition que Spinoza lui-même aurait reconnu l'inadéquation de ses propres définitions de *conatus* et du désir dans EIII et EIV, s'il avait pu connaître la théorie téléologique alternative proposée par Jonathan Bennett.

I do not mean to imply that he thought of the approach to teleology which I have sketched and rejected it for those reasons. Had he come anywhere near to thinking of it, he would surely have seen how inadequate was his 'appetite' replacement for the concepts of desire and goal. There *is* other evidence too. In my next chapter I shall explore his doctrine about our supposed tendency towards self-preservation. We shall see that it starts out as a case of Spinozist appetite, but is transmuted into something different, supposedly explanatory of behavior, and genuinely teleological. (...) He could not have remained unaware of that if he had ever explicitly formulated something anything much like the theory of teleology presented in this section.⁴²³

Considérons désormais le concept de liberté. Il faut observer qu'au moment d'interpréter les « dictames de la raison » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, Bennett ne tente pas d'expliquer ni la genèse immanente de la raison humaine dans les modes infinis, ni la genèse des « lois de la nature humaine » à partir des « lois de la nature », mais il se contente de supposer une genèse psychologique dans l'égoïsme⁴²⁴ et ne se soucie pas d'expliquer de quelle façon, par cette origine, les « dictamens de la raison » pourraient être nécessaires et universels.

⁴²² « So teleology is a system of legitimate explanations. That lets me agree with Spinoza and with many contemporary philosophers of mind that no mental item has causal powers by virtue of its representative features, while still holding that a thought can explain an action by virtue of representing a possible result of it. » BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §53, 4, p. 229.

⁴²³ BENNETT, Jonathan (1984), *A study of Spinoza's Ethics*, Indiana, Hackett Publishing Companies, §53,4, p. 229.

⁴²⁴ « This is my guess about how, in the informal margins of his thought, Spinoza viewed 'the dictates of reason'. I conjecture that he thought of our necessary egoism in a teleological and cognitive way, i.e., as described by the statement that we shall always do what we think would be in our interests. Given that form of egoism, people's conduct can be affected by cognitive input, which might be said to constitute 'dictates' or 'guidance'. Of course, any bit of information may affect someone's conduct, yet we don't count all information as prescriptive. But Spinoza is concerned with information which he thinks must have the same effect on everyone who believes it, and that entitles him to call it 'prescriptive' in a fairly strong sense. » BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §70, 1, p. 307.

Ensuite, Bennett suppose que le concept de l'« homme libre » de la 4^{ème} partie est une hypothèse limitée, comme celle d'un gaz idéal dont les molécules auraient un volume égal à zéro,⁴²⁵ une hypothèse produite pour expliquer les comportements humains. Bennett interprète le concept de la liberté chez Spinoza comme s'il signifiait une autocausalité régie par le principe de l'inertie et, ainsi, conservée en l'absence d'obstacles externes. Après avoir caractérisé le concept de liberté chez Spinoza selon les termes inertiels de la liberté négative de Hobbes, ce n'est pas étonnant que Bennett veuille montrer son impossibilité pratique. Hobbes l'avait fait en soulignant le poids des rapports passionnels avec les autres dans la sociabilité de l'état de nature. Bennett, pour sa part, le fait en supposant que le concept de l'activité rationnelle libre dans les 4^{ème} et 5^{ème} parties est une activité qui se soustrait des sens et qui s'oppose à la connaissance sensible.

On the one hand, a free man is intelligently self-interested: he does what will in the long run be best for himself, given the prevailing circumstances; and so he must inform himself about how he is situated in the actual world. On the other hand, his freedom-like his reasonableness consists in his being self-caused, and that requires his not using his senses. The link between 'passionate' and 'sensorially receptive' is explicitly stated in 3p1,3. Furthermore, the account of reason in terms of self-causedness is integral to the whole system: it works busily in many demonstrations, and, above all, it combines with the self-preservation thesis of 3p4-6 to bear the entire weight of the doctrine that reason is our route to staying in existence and leading the good life. And Spinoza does not always shrink from the extraordinary consequence that the free man will not have recourse to his senses: a tendency to denigrate the senses is visible throughout Parts 4 and 5⁴²⁶.

Voici donc comment Bennett croit avoir « falsifié » la théorie de la liberté humaine des 4^{ème} et 5^{ème} parties de l'*Éthique*. Qu'est-ce que Bennet fait-il ensuite pour tenter de sauver, non pas les phénomènes, mais la théorie morale qu'il jugeait être celle de Spinoza ? Bennett propose de reconstruire la théorie de la liberté de Spinoza en proposant une théorie du contrôle volontaire de l'âme sur le corps. La doctrine morale que Bennett veut substituer à celle de Spinoza est la

⁴²⁵ BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §72, 3, p. 317.

⁴²⁶ BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §74, 1, p. 324.

suivante : le désir donne naissance à une finalité à atteindre et la raison, par le contrôle volontaire des sens, produit l'action dans le corps qui va l'atteindre. La raison établit ainsi un contrôle volontaire sur le corps. Encore une fois, Bennett juge que Spinoza aurait préféré cette reconstruction⁴²⁷ à ce que nous trouvons effectivement écrit dans l'*Éthique*.

La publication de ce premier livre sur Spinoza a suscité beaucoup de critiques, mais aucune n'a été plus bouleversante que celle produite par Edwin Curley. L'argument de Curley était inspiré de la logique de Wittgenstein : en somme, au lieu de comprendre les règles propres du jeu de langage de Spinoza, Bennett l'avait cadré dans les règles d'une autre grammaire philosophique. La figuration du spinozisme résultant de cette confusion grammaticale s'explique davantage par les erreurs subjectives de Bennett que par une contradiction objective du système de Spinoza. Nous allons voir dans le détail comment une simple interprétation de l'*Éthique*, en connaissant les règles immanentes de la logique du système, a été suffisante pour montrer que le concept du *conatus* de la 3^{ème} partie était compatible du point de vue logique avec le concept de finalité et de l'action rationnelle dans 4^{ème} partie de l'*Éthique*⁴²⁸.

Après les critiques d'Edwin Curley, il devenait plus difficile pour Bennett de soutenir le projet d'une reconstruction de la théorie morale de Spinoza à partir des sciences psychologiques et comportementales que Bennett jugeait les plus évoluées pour fonder sa théorie morale des

⁴²⁷ « In short, many textual details plus much of the broad outline of Spinoza's moral theory can be nicely explained on the conjecture that it is a morality not of causal self-sufficiency but rather of completeness of voluntary control. It is a pity, therefore, that this revised theory was perfectly unavailable to him. » BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §74, 5, p. 328.

⁴²⁸ « Now I'm not persuaded that it is Spinoza's intention to introduce a non-teleological theory of human motivation. So, I don't agree that Spinoza is being inconsistent when, later in the *Ethics*, he interprets his *conatus* principle in a teleological way. And I do not think there is any reason in principle why he cannot give a satisfactory account of what is to act from the guidance of reason. » CURLEY, Edwin (1990), *On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology*, In: Curley and Moreau eds., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden: E.J. Brill, p. 40.

motivations. Il a toutefois repris les sujets de la téléologie et de la liberté dans un nouveau livre qui conserve⁴²⁹ les acquis du livre antérieur sur Spinoza.

So, yes, Spinoza does end up with something having approximately the right shape for teleology, thinking that this is all right because he has derived it from innocent raw materials. The derivation, I have shown, is irreparably faulty. The *Ethics* in fact is broken-backed. A concept that is busily at work in the later parts of the work, and is ostensibly rooted in the earlier parts, really has no such roots. Similarly, in the later parts Spinoza tries to connect understanding with survival, and both with happiness, on the basis of theories in part 2 and early part 3 in which these concepts are prominent; and those basings are quite invalid. This is not to dismiss the later parts of the *Ethics* as worthless. Human egoism has support in empirical psychology; it does not collapse merely because it is not a substitution instance of a perfectly general metaphysical hypothesis⁴³⁰.

À la fin, Bennett juge que le langage des jugements téléologique pourrait être valide en tant que traduction du langage mécaniste qui était celui de la métaphysique et de la physique⁴³¹. Cependant, il juge que son ancienne interprétation n'était pas compromise par les critiques de Curley et de Don Garrett. Comme nous le voyons dans le passage cité, Bennett continuait à juger qu'il avait « falsifié » plein de théories dans l'*Éthique* en suivant les règles logiques de la méthode hypothético-déductive. Il jugeait également avoir démontré que l'*Éthique* était minée de contradictions, mais il soutenait aussi l'avoir « sauvée » en produisant des reconstructions. Bennett considérait que l'escalier logique des 4^{ème} et 5^{ème} parties ne se soutenait pas et il proposait de construire un nouvel escalier plus sophistiqué, assimilant certaines théories positivistes du comportement qu'il jugeait actuelles⁴³².

⁴²⁹ BENNETT, Jonathan (2001), *Learning from six philosophers*, Oxford University Press

⁴³⁰ BENNETT, Jonathan (2001), *Idem*, chapter 11, §86, p.222

⁴³¹ BENNETT, Jonathan (2001), *Idem*, chapter 11, §86, p.223

⁴³² Il est redoutable que cet escalier guiderait vers le même sommet du bien excellent qu'on trouve dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, car l'ontologie de la 1^{ère} partie était figurée par Bennett selon les lunettes abstraites du positivisme. De l'aveu même de Bennett, il n'avait trouvé que de l'aporie dans le langage logique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. En construisant un modèle logique mécaniste, il semble avoir construit une sorte de labyrinthe abstrait menant aux portes fermées et aux apories, au lieu de produire les clés pour découvrir le sens du texte de Spinoza. Le jeu de langage du programme réductionniste multiplie les fausses questions qui font grimper les lecteurs dans des escaliers abstraits qui les amènent aux labyrinthes, pour utiliser une métaphore que Lorenzo Vinciguerra a utilisée dans l'interprétation du spinozisme. VINCIGUERRA, Lorenzo (2005), *Spinoza et les signes. La genèse la l'imagination*, Paris, J. Vrin.

Malgré les critiques de Curley et des autres auteurs, la figuration mécaniste et antifinaliste de la métaphysique de Spinoza, telle que produite par Bennett, n'a pas cessé de se renouveler sous la plume de nouvelles lectures, dont le noyau a été la figuration mécaniste de la nature humaine par l'identification entre *conatus* et loi de l'inertie.

Pour donner un aperçu de l'influence de Bennett, nous pouvons mentionner, dans les développements plus récents de l'antifinalisme absolu, les interprétations de Michael LeBuffe⁴³³, Edward Greettis⁴³⁴, John Carriero⁴³⁵ et Eugene Marshall.⁴³⁶ Valtteri Viljanen a récemment donné un nouveau souffle à l'ancien projet mécaniste de Bennett en proposant une relecture de Spinoza qui, selon Viljanen, se fait dans le cadre d'un programme réductionniste (*reductionist program*) que nous analyserons dans les lignes qui suivront.

6.2.5) Valtteri Viljanen et le programme réductionniste

L'interprétation de Valtteri Viljanen⁴³⁷ s'inscrit dans la tradition antifinaliste de Bennett et de Carriero, mais en introduisant des différences. D'un point de vue logique, Viljanen n'accepte pas de cadrer la logique géométrique de Spinoza dans les formules algébriques de la tradition

⁴³³ LEBUFFE, Michael (2010). *From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*. Oxford University Press, USA.

⁴³⁴ GREETTIS, Edward Andrew (2010), «Spinoza's rejection of teleology», In: *Revista Conatus*, Filosofia de Spinoza, Brésil, Editora da Universidade Estadual do Ceará, volume 4, número 8, dezembro de 2010.

⁴³⁵ «Some commentators have suggested that these remarks apply only to ends in nature and wouldn't apply to the ends of human activities. I disagree: human beings are complex systems whose efficient causality in the fullness of time, under the right conditions, expresses itself, inter alia, in domicile building activity, somewhat as wasps are (to be sure, less) complex systems whose efficient causality expresses itself in the fullness of time, in their characteristic nest-building activity. From Spinoza's point of view, to slot an end into this causal nexus, as a "first cause" or "a principal or primary cause of a thing," is to turn things "completely upside down." Many people think this sort of thing.» CARRIERO, John (2011). «Conatus and Perfection in Spinoza». *Midwest Studies in Philosophy*, 35(1), p.89.

⁴³⁶ MARSHALL, Eugene. (2014). *The spiritual automaton: Spinoza's science of the mind*. Oxford University Press, Oxford. Il est bien intéressant de noter, dans cette interprétation, que la tendance d'interprétation mécaniste peut se développer à la lumière des tendances cybernétiques contemporaines.

⁴³⁷ VILJANEN, Valtteri (2014), *Spinoza's geometry of power*, Cambridge, Cambridge University Press.

analytique, puisqu'il a rejoint la tradition cherchant à comprendre la façon dont Spinoza a développé une logique géométrique synthétique. D'un point de vue physique et métaphysique, il rejette les lectures cinématiques et inertielles, puisqu'il développe une lecture essentialiste et dynamique. Cependant, l'hypothèse interprétative de Viljanen adhère à ce que Bennett avait appelé l'attaque radicale à la téléologie.

All this is, of course, still only tentative, but nevertheless enough for me to think there is much truth in Bennett's overall assessment of Spinoza's action-theoretical tendencies: 'Many aspects of Part 3 cannot be understood unless one grasps that Spinoza is trying to develop a nonteleological theory of human motivation.' Second, the problems plaguing the inertial account notwithstanding, the point that Spinoza is trying to carry out a reductionist program according to which talk of ends can and should be translated into nonteleological language appears well-founded. I think that Bennett is exactly right in holding that 'Spinoza retained the language of thoughtful teleology because he thought he could show that, properly understood, it is not teleological after all.'⁴³⁸

Le programme réductionniste (*reductionist program*) consiste à avancer que le langage téléologique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, particulièrement le langage qui explique l'action rationnelle téléologiquement orientée des individus libres (*thoughtfull teleology*) est un langage figuratif qui peut être traduit dans le langage mécaniste non téléologique, et que ce langage mécaniste doit être tenu comme le langage littéral utilisé par Spinoza pour se référer aux choses⁴³⁹.

⁴³⁸ VILJANEN, Valtteri (2014), *Spinoza's geometry of power*. Cambridge, Cambridge University Press. p.119

⁴³⁹ Voici l'exemple d'une explication réductionniste de la téléologie: « A third and final objection might also be raised. It is that providing explanations that appeal to the content of our desires (and other psychological phenomena), Spinoza has made use of desire in another objectionably teleological way. For a desire to jump, as opposed to a desire to run, is a state that is "directed toward" the future and is regarded as causing one thing rather than another solely because of his content. (...) It might be said in reply that the "directedness" of desires is no more objectionably teleological than the concept of a vector. The speed of a train, for example, is said to be a scalar quantity (say 60 mph), while his velocity or speed plus direction, is a vector (e.g. 60 mph to the north). » JARRETT, Charles. (2007). *Spinoza: a guide for the perplexed*. London, Bloomsbury Publishing. p.118. Les phénomènes téléologiques sont réduits au langage des équations de la physique qui s'attachent à la conception de la force comme une grandeur vectorielle en physique. On oublie les découvertes de Deleuze sur la grandeur intensive et le développement expressif immanent de l'essence du *conatus* et on dépeint les appétits comme des grandeurs vectorielles.

Cependant, Valtteri Viljanen ne formule pas une interprétation mécaniste et antifinaliste de la philosophie de Spinoza pour justifier une reconstruction téléologique de sa philosophie morale, comme le voulait Jonathan Bennett. Le langage mécaniste et radicalement non téléologique de la « *geometry of power* » propose de montrer que le mécanisme de Spinoza suffit à l'explication du comportement humain. En ce sens, Viljanen est plus antifinaliste que ne l'est Bennett lui-même.

Si le *conatus* de l'être humain ne se meut pas selon des finalités qu'il se pose par lui-même selon la force de ses appétits, qu'est-ce qui détermine intérieurement ces changements et ces mutations ? Viljanen décèle un principe de détermination interne dans la puissance du *conatus* qui n'est pas une finalité produite par le désir ni une activité biologique de sélection des rapports dans l'environnement du vivant. Qu'est-ce que ce principe de détermination interne ? C'est le *conatus*, entendu comme le pouvoir (*power*) de produire ses propriétés par causalité émanative et conçu selon certains modèles de l'électrodynamique contemporaine.

The guiding idea of my interpretation is that Spinoza elaborates, especially in the latter half of the opening part of the *Ethics*, a particular metaphysic of essences and their powers that is designed to capture the basic causal architecture of the world. Most importantly, the doctrine I have dubbed 'geometry of power' shapes the *conatus* principle, which thus cannot be properly grasped apart from its metaphysical moorings. It is especially important to recall the connection Spinoza's views on causation have to geometry and the conception of formal causation involved in it; this model of internal causation pertaining to geometrical things underlies Spinoza's attempts to construct a theory of finite things' action which, despite having nothing to do with finality, allows him to claim things to be endowed with something that directs the way in which their causal powers are exercised⁴⁴⁰.

D'abord, nous analysons le concept du *conatus* comme un pouvoir (*power*). Comment Viljanen explique-t-il les déterminations internes de ce pouvoir ? Il le fait par analogie avec certains modèles mécaniques d'explication du changement de direction des corps⁴⁴¹. Viljanen ne conçoit

⁴⁴⁰ VILJANEN, Valtteri (2014), *Idem*. p.134

⁴⁴¹ « One model can be derived from electrodynamics: just as electrical current takes the path of the least resistance, the striving of any finite thing is directed to where is least resisted, or even promoted. Alternatively, we may consider

pas les désirs et les affects comme des moteurs de l'action et, généralement, nous pouvons avancer que son interprétation du *conatus*, marquée par les modèles mécanistes de l'électrodynamique, ne prend pas en considération les interprétations biologiques et naturalistes de Spinoza, telles que celles de Ferdinand Alquié, de Gilles Deleuze, de Don Garrett et de Laurent Bove.

Une lecture trop mécaniste du *conatus* permet difficilement de distinguer un *conatus* humain d'un *conatus* d'un autre animal et d'un *conatus* inorganique. Comment faire la différence entre une action humaine résultant d'une rationalité pratique et d'une opération passive découlant de l'appétit de n'importe quel animal ? Qu'est-ce que Viljanen entend par une « organisation consciente du comportement humain » ?⁴⁴² Il s'agit d'une opération purement mécanique de l'imagination et de la mémoire, à travers laquelle l'individu imagine les possibles conséquences de ses comportements : cette simple imagination est efficace, parce qu'en imaginant l'individu canalise (*chanelling*) son pouvoir dans la direction de ce qui lui semble utile⁴⁴³.

Mais est-ce que les autres modes finis sont là pour aider ou pour empêcher le déploiement des propriétés de l'essence ? Est-ce que cette façon de représenter les autres modes finis comme *moyens* utiles ou inutiles au déploiement de *mes* propriétés contredit le concept des *propriétés communes* ? N'est-ce pas plus généreux de tenter de concevoir les autres modes finis par les désirs qui les déterminent à agir et, ainsi, analyser si les propriétés qu'ils développent conviennent aux propriétés que nous nous proposons de développer ?

Il me semble qu'Andrea Sangiacomo a déjà démontré, en citant expressément les propositions sur la *convenientia* à partir de EIV-P29 de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, de quelle façon

an exemple taken from optics: when passing from one kind of medium to another, the refraction of a light wave can be calculated by assuming that the light takes the fastest route». VILJANEN, Valtteri (2014), *Idem*. p.135.

⁴⁴² « As I have already brought forward, a notable line of division runs between thoughtful and unthoughtful teleology, which is understandable: that we have conscious thoughts surely seems crucial for our behavior». VILJANEN, Valtteri (2014), *Idem*. p.136.

⁴⁴³ VILJANEN, Valtteri (2014), *Idem*. p.135 et p.136

cette interprétation antifinaliste contredit les fondements ontologiques des rapports de convenance entre les modes finis.⁴⁴⁴ La critique de Sangiacomo montre que pour penser l'intersubjectivité rationnelle, il faut concevoir la téléologie et les affections de chaque mode fini sous un autre angle d'analyse, beaucoup plus biologique que mécaniste.

Je souhaiterais concevoir la critique sous l'angle du langage selon le programme réductionniste pour faire état des contradictions de la figuration mécaniste de l'œuvre de Spinoza. Dans le but de sauver le programme réductionniste de Bennett et la figuration mécaniste ou antifinaliste de la philosophie de Spinoza, Viljanen opère un « parricide », tout comme l'étranger d'Élée dans *Le Sophiste* de Platon. L'étranger rompt avec la doctrine de l'Être de Parménide pour intégrer le Devenir et sauver le concept de l'Être contre les attaques des sophistes. De la même façon, Valtteri Viljanen rompt avec Bennett et Carriero dans l'explication inertielle du *conatus* de Spinoza en intégrant la dimension de la puissance qui avait été oubliée en raison de la fixation faite sur la « loi de l'inertie ».

Toutefois, cette rupture partielle amène une contradiction, car le nouveau concept du *conatus* comme pouvoir (*power*) est conçu à partir du concept de la causalité émanative de Suarez⁴⁴⁵. La logique de connexion de la substance et des modes dans la « causalité verticale » serait-elle ainsi finalement une logique de l'émanation ? C'est de cette façon que Viljanen interprète l'opérateur logique de la causalité efficiente immanente (*sequitur*) que Curley a traduit

⁴⁴⁴ « Despite its merits, however, Viljanen's account is based on the assumption that external causes play only a 'negative' role in Spinoza's ontology. In fact, Viljanen defines the state of 'perfect essence realization' as the condition that the thing would reach if it were not acted upon (and prevented) by external causes. Accordingly, the best that external causes could do is simply not 'disturb' the thing's conatus (Viljanen 2011, 128–129). This assumption seems at odds with one of the fundamental tenets of Spinoza's ontology, according to which we cannot conceive of a thing existing in act and operating in nature without taking into account the causal network that necessarily and always determines it (EIP28).» SANGIACOMO, Andrea (2015), «Teleology and agreement in nature», In: André Santos Campos (Ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Exeter: Imprint Academic, pp. 59-70, p. 61.

⁴⁴⁵ Or, c'est précisément par la cause émanative que les scolastiques, de Thomas d'Aquin à Suarez, expliquent la « création » du monde et l'action divine.

par (*follow from*)⁴⁴⁶. La causalité émanative de la théologie créationniste devient le concept d'une figuration mécaniste du monde chez Spinoza.

In general Bennett, like many others, seems to take for granted that the rejection of final causes directly entails that all causality is efficient causality, and since the paradigmatic case of efficient causality is usually considered to be the one that reigns in mechanics, a rather mechanistic picture of Spinoza's philosophy thereby emerges⁴⁴⁷.

Cette figuration mécaniste, chez Viljanen, postule l'identité entre la causalité efficiente et la causalité émanative, ce qui produit une sorte de physique créationniste. Pour se débarrasser de cette contradiction, faut-il abandonner la thèse du *conatus* comme pouvoir et revenir à l'image abstraite de la « loi d'inertie » ou vaut-il mieux abandonner l'hypothèse de la causalité émanative et rejoindre Deleuze dans les recherches sur l'immanence ?

D'abord, il faut constater que la supposition d'une influence majeure de Suarez sur Spinoza est arbitraire et sans aucun fondement logique, philologique ou historique⁴⁴⁸. De ce point de vue, le jeu de langage de la « géométrie du pouvoir » (*geometry of power*), dans lequel Viljanen prétend « réduire » toute conception téléologique de l'action éthique ou politique, n'est qu'un anachronisme.

⁴⁴⁶ Dans le prochain chapitre nous allons vérifier l'importance de cette expression pour l'explication de ce que sont les attributs et les modes infinis dans ce que Curley a appelé la « causalité verticale ». Nous allons voir que l'expression « *follow from* » est aussi utilisé par Don Garrett.

⁴⁴⁷ VILJANEN, Valtteri (2014), *Spinoza's geometry of power*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 36.

⁴⁴⁸ Spinoza cite expressément Thomas d'Aquin dans le *Court Traité*. S'il s'agit de soutenir l'hypothèse que la géométrie logique de Spinoza se fonde sur la causalité émanative, pourquoi ne pas chercher les éléments de preuve dans les auteurs que Spinoza cite expressément ? L'usage de la causalité émanative pour expliquer la création du monde et l'action de Dieu n'était pas un privilège de Suarez. En effet, depuis Thomas d'Aquin, toutes les théories théologiques catholiques expliquent la « création du monde » par la causalité émanative. « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. » AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae*, I, Question 45, article 1, Édition Léonine, tome 4, p.464.

Ensuite, selon tout ce que Deleuze nous a enseigné sur la différence entre la cause émanative et la cause immanente, l'hypothèse d'une « géométrie du pouvoir » régie par la causalité émanative semble être incompatible avec la conception du développement d'une différenciation immanente de l'essence du mode fini. Car, si la causalité adéquate du mode fini se fait par « causalité émanative », alors elle est une extériorisation ou émanation des propriétés en dehors de l'essence, à la façon d'une force centrifuge propulsant des particules en physique. Il convient de noter que Viljanen ne s'occupe pas de l'histoire de la géométrie et du néoplatonisme, comme l'avait fait Deleuze⁴⁴⁹, ni de la question d'un développement immanente de l'essence intensive du mode fini.

Mais il y a plus. Viljanen ne semble pas connaître les différences entre la géométrie euclidienne et la géométrie génétique reformée de Wallis et de l'école géométrique d'Oxford. En effet, Viljanen ne fait pas mention des critiques de Hobbes⁴⁵⁰ et Spinoza aux définitions par les propriétés d'Euclide et il semble ne pas faire non plus la distinction entre les définitions de la géométrie d'Euclide et les définitions cinétiques de la géométrie du *De Corpore* de Hobbes⁴⁵¹, qui expliquent la genèse des propriétés par l'incorporation du mouvement. De plus, Viljanen n'explique pas comment Spinoza conçoit la genèse ontologique de l'essence par la puissance dans

⁴⁴⁹ En effet, pour oser soutenir une hypothèse de généalogie avec la théologie scolastique et prétendre que l'influence viendrait de Suarez, il faudrait connaître la langue originelle des écrivains et faire une bonne étude philologique du latin de Spinoza pour donner un fondement à ces affirmations. Sinon, nous demeurons en reste, « lost in translation », enfermés dans l'illusion de la traduction d'une langue. Dans divers passages, par exemple, Valteri Viljanen veut justifier son hypothèse de la causalité émanative en indiquant l'usage de l'expression (*follow from*) dans divers endroits de l'*Éthique*, sans se soucier de dépasser la traduction anglaise pour vérifier les rapports entre l'expression originelle (*sequitur*) et les autres qui composent aussi la logique géométrique de Spinoza, comme (*involvit*) (*explicat*) et (*exprimit*). Pour défendre une hypothèse sur la logique géométrique de Spinoza, il faudrait considérer aussi ces autres aspects de la logique géométrique de l'enveloppement et du développement des propriétés que Deleuze avait soigneusement analysés.

⁴⁵⁰ « En revanche, si l'on se réfère aux ouvrages de Hobbes sur la réforme de la géométrie euclidienne, en particulier à son *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, publié en 1660, un an avant la rédaction du *De Intellectus Emendatione*, il paraît évident que la source de la genèse spinoziste est là. » GUEROULT, Martial (1968), *Spinoza*, Tome II, p. 482.

⁴⁵¹ « Nomina autem quae causam habere posset intelliguntur, in definitione habere debent ipsam causam sive modum generationis, veluti cum circulum definimus esse figuram natam ex circumlacione lineae rectae in plano, &c » HOBBS, Thomas [1655], *De corpore*, In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press (1999). Volume I, Part I, Chapitre 6 (Computatio sive logica), p. 72

la définition parfaite du TIE de l'*Éthique* et dépasse, ainsi, le type de définition cinétique de Hobbes qui expliquait la genèse des propriétés par le mouvement.

Donc, l'hypothèse d'une « *geometry of power* » résultant d'une synthèse entre la géométrie euclidienne et la causalité émanative de Suarez est une reconstruction anachronique et manifestement incompatible avec la conception de la géométrie génétique dans les textes originaux de Spinoza. Le programme réductionniste est un jeu de langage extrinsèque au discours philosophique de Spinoza et l'attaque radicale à la téléologie ne détruit pas les formulations de Spinoza de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. De plus, nous avons vu que le problème de la délibération est constitutif de l'œuvre de Spinoza depuis le TIE jusqu'à l'*Éthique*⁴⁵². La figuration mécaniste du spinozisme ne résout pas les problèmes de la téléologie et de la délibération, mais elle les élude et les cache sous la multiplication de faux problèmes qui ne touchent pas aux vraies questions posées par Spinoza.

Comme nous le verrons, la critique wittgensteinienne d'Edwin Curley de l'école de Bennett est la clé pour dépasser ces faux problèmes de la dogmatique antifinaliste et pour aborder les questions philosophiques sur la téléologie dans le système de Spinoza. Martin Lin a bien résumé l'affaire, lorsqu'il a écrit que l'antifinaliste n'est qu'une distorsion.⁴⁵³

⁴⁵² Cf. *supra*. Chapitre I. La délibération dans l'histoire de l'œuvre.

⁴⁵³ Martin Lin avait lui aussi observé que la figuration de la philosophie de Spinoza, comme une sorte de mécanisme polémique prenant comme ennemi toute forme de téléologie, était une distorsion. « But this picture of Spinoza as the sworn enemy of teleology in all its forms is a distortion. Spinoza's rejection of teleology is confined exclusively to a rejection of divine providence. In particular, Spinoza accepts human teleology and (although I have not argued for this conclusion here) unthoughtful teleology in nature. Moreover, Spinoza's moral psychology and ethical theory both assume that human action is goal-directed. According to him, human beings strive for self-preservation, pursue joy, shun sadness, and seek understanding and knowledge of God. These claims can only be understood on the assumption that human action is goal-directed. Fortunately, there is nothing in Spinoza's philosophy that is in tension with the goal-directedness of human action.» LIN, Martin (2006), *Teleology and human action in Spinoza*, In: *Philosophical Review*; July 2006, Vol. 115 Issue 3, p317-354, P.353.

6.2.6) Jon Miller et Matthew Kisner : la délibération sans téléologie

Le problème de la délibération éthique, malgré son occurrence dans les textes de Spinoza, n'est survenu dans l'histoire des commentaires qu'au début du XXI^{ème} siècle, avec les travaux de Jon Miller et de Matthew Kisner.

Le premier article qui pose expressément la question de la délibération dans l'éthique de Spinoza a été écrit par Jon Miller⁴⁵⁴. Notre interprétation diverge de celle proposée par Jon Miller dans l'introduction de la téléologie et dans d'autres points qui nous font concevoir la philosophie pratique de Spinoza comme étant plus proche de la tradition aristotélicienne que de la tradition stoïcienne, mais nous ne pourrions être arrivés à cette solution sans avoir analysé au préalable les formulations de Jon Miller et Matthew Kisner.

En effet, il nous semble que pour formuler la question de la rationalité pratique de l'*Éthique* de Spinoza, il nous faut connaître les pièces de ce que Jon Miller a appelé le *puzzle*⁴⁵⁵ de l'éthique de Spinoza. C'est en combinant ces pièces que Miller formule la question de la délibération éthique chez Spinoza, en le rapprochant du modèle connu dans la philosophie morale des stoïciens.

According to Long, Stoics are able to argue successfully for their version of LAN if and only if they are able to argue successfully for (1) determinism and (2) divine providence. (...) A question we have to ask of Spinoza is whether, based on (1) alone, he can get a robust moral theory—a moral theory that goes beyond mere descriptions to include prescriptions, one that allows for genuine practical deliberation, one that accommodates personal responsibility. I believe that he can and I have tried to explain how in my essay.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ MILLER, Jon (2003), *Stoics, Grotius and Spinoza on moral deliberation*, In: MILLER, Jon & INWOOD, Brad, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press. Cet article s'inscrit dans une tradition canadienne et américaine contemporaine qui jette un regard nouveau sur la question du syllogisme pratique chez Aristote et les stoïciens. Voir, par exemple, les travaux de Martha Nussbaum et Brad Inwood.

⁴⁵⁵ MILLER, Jon (2014), « Spinoza on the Life According to Nature », KISNER, Matthew J. and YOUNG, Andrew (Eds), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, p. 102.

⁴⁵⁶ MILLER, Jon (2014), *Idem*, p.123.

La raison peut connaître les lois morales avec nécessité et, ensuite, adapter son comportement aux *dictamina rationis* ou négliger ces lois en suivant les passions. Si l'individu devient une cause adéquate et réussit à organiser son comportement selon les lois de la raison, alors il produit ce que Spinoza appelle la vertu, dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, et il vit une vie en accord avec la nature entière. Miller symbolise ceci par LAN (*Life according to Nature*). Le concept de délibération implique une responsabilité personnelle et chaque individu devient ainsi responsable de sa propre servitude ou liberté.

Il est très important de faire remarquer le tournant éthique que la question de la délibération pose à l'intérieur de la tradition antifinaliste. La figuration mécaniste de la nature ne peut plus représenter le spinozisme comme une sorte de « fatalisme » qui fait que l'individu humain doit imaginer qu'il n'est pas responsable de sa propre liberté ou que sa servitude se justifie comme une sorte d'imposition naturelle⁴⁵⁷. En reprenant les termes de la formulation du *puzzle* selon Miller, la liberté ou la servitude d'un individu est l'œuvre de ses propres délibérations.

Le noyau de la question de la délibération est l'interprétation que nous faisons du concept de « loi de la nature », car elle détermine ce que nous entendons par « loi de la nature humaine » et, comme nous l'avons déjà vu, Spinoza exprime clairement, dans le chapitre XVI du TTP, que la loi du choix est une « loi de la nature humaine ». De plus, dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, la vertu est définie par la puissance d'agir selon les « lois de nature humaine ». Comment, selon Miller, la raison humaine produit-elle la connaissance des lois de la nature et des *dictamina rationis* que nous en dérivons ?

⁴⁵⁷ «To say that morality still obtains is to say that humans are still bound by moral obligations. A key moral obligation is to live virtuously. Living virtuously is living in agreement with our nature (see 4D8). Given the compatibility of moral codes with universal causal determinism, then, we ought to want to live in agreement with nature, for therein lies our surest path to flourishing» MILLER, Jon (2014), *Idem*, p. 117.

This conception of explanation is similar to the “deductive-nomological” model much discussed in twentieth-century philosophy of science, and according to which a phenomenon is explained when it is deduced from the relevant laws plus an initial state of affairs. One should not be misled by the phrase “natural phenomena” into thinking that this method of explanation applies only to what we consider “scientific” matters: given Spinoza’s radical naturalism, he would not hesitate to apply the same method non-moral and moral phenomena alike, since they are all equally natural⁴⁵⁸.

Les expressions de la formulation de Jon Miller indiquent qu’elle est tributaire de la formulation de la « causalité verticale » par le modèle déductif-nomologique formulé par Edwin Curley. De plus, cela apparaît clairement par l’explication de la déduction rationnelle selon la formule « lois » + « état des affaires ». Nous verrons cela plus en détail dans le chapitre suivant, après avoir analysé les textes d’Edwin Curley. Nous souhaitons soulever que Jon Miller formule l’hypothèse d’une inférence pratique qui se ferait selon le modèle déductif-nomologique ou encore selon le modèle des inférences théoriques des sciences.⁴⁵⁹ Les lois de la raison, cependant, se distingueraient entre les lois prescriptives et les lois prohibitives⁴⁶⁰.

Pour remettre en question l’hypothèse interprétative de Jon Miller, nous devons remettre en question la tradition antifinaliste de la deuxième moitié du XXème siècle et nous devons aussi évaluer les différentes traditions interprétatives d’explication des modes infinis et du concept de « loi de la nature » chez Spinoza. Cette interrogation nous conduit à la question de l’ordre

⁴⁵⁸ MILLER, Jon (2003), *Stoics, Grotius and Spinoza on moral deliberation*, In: MILLER, Jon & INWOOD, Brad, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p.126 et 127.

⁴⁵⁹ «Third, and finally, Spinoza connects moral action itself to natural laws. In various places, he states that humans must conform to and act in accordance with the natural laws (see, for example, IV App VI) .Now, action in accordance with nature’s laws is equivalent to, or a synonym for, action in accordance with nature (see, for example, TTP Chapter XVI, Ethics III, Pref.). Further, action in accordance with nature is rational action (IVP35). » MILLER, Jon (2003), *Idem*, p.127

⁴⁶⁰« The nature of the deduction may vary according to whether the action is prescribed or prohibited. If the former, then the agent must determine whether a possible action is an instance of a type of action enjoined by the laws; if it is, then he or she must undertake that action». MILLER, Jon (2003), *Idem*, p.127

nécessaire de la nature dans sa « causalité verticale », car il faut expliquer comment la raison humaine peut concevoir la genèse des « lois nécessaires » dans les modes infinis.

Matthew Kisner conçoit également la délibération rationnelle comme une résolution des conflits entre la raison et la passion à partir des rapports d'opposition ou de convenance entre des idées adéquates et des idées inadéquates.

If rational deliberation necessarily involves inadequate ideas, how, then, can practical deliberation be rational? Since reason guides action by directing us to what increases our power or our good, rational deliberation is best understood as deliberation guided by adequate ideas of our good, in other words, true knowledge of good and bad. By 'guided by' I mean that the ultimate outcome of one's deliberation is determined by these adequate ideas without opposition from inconsistent inadequate ideas. According to this view, whether or not practical deliberation is rational has less to do with the presence of inadequate ideas than with their agreement with adequate ideas⁴⁶¹.

Kisner s'oppose aux lectures « thérapeutiques »⁴⁶² et propose la lecture de l'*Éthique* de Spinoza comme une éthique eudémoniste⁴⁶³. Le salut n'est pas conçu comme le résultat d'une thérapeutique, mais comme le résultat d'une activité éthique concrète dans le monde. Cette dernière se fait par une rationalité pratique qui accorde à l'être humain le pouvoir de délibérer sur ses propres actions dans la vie sociale et politique. Nous opinions diverge de celle de Kisner en ce qui concerne

⁴⁶¹ KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 186

⁴⁶² Selon Kisner, les lectures thérapeutiques de Spinoza sont généralement cognitivistes théoriciens, car elles jugent que le changement des états psychologiques résulterait d'une manipulation du langage métaphysique. Les représentants du courant thérapeutique critiqués par Kisner sont les suivants : Donald Rutherford, Steven Smith, Andre Youppa, Martin Lin et Michael LeBuffe. « In this way, the therapy reading regards his ethics as primarily providing cognitive psychological therapy: strategies and techniques for changing one's beliefs, thought processes and affective states in order to avoid cognitive error and, thereby achieve greater happiness – though this amounts to a peculiar kind of therapy since it operates through metaphysical investigation rather than reflection on one's personal experiences. » KISNER, Matthew (2011), *Spinoza on human freedom -reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3.

⁴⁶³ La figuration de la doctrine de la 5^{ème} partie comme une psychothérapie a été produite par Jonathan Bennett. En effet, la figuration mécaniste du *conatus* empêche de concevoir la distinction entre la partie éternelle et la partie mortelle du *conatus*. Comme il ne conçoit pas le processus de développement immanent de la partie éternelle dans la partie mortelle, Bennett ne peut concevoir les questions éthiques substantielles de la 5^{ème} partie. Il les interprète comme une sorte de psychothérapie du contrôle des impulsions. « Spinoza's psychotherapeutic proposals can be seen as an account of how to become more 'free' in the sense of being in control, behaving under the guidance of thoughts and desires rather than obsessions and impulses. » BENNETT, Jonathan (1984), *Idem*, §175, 1, p. 329.

l'usage de la téléologie, mais cela ne nous empêche pas de reconnaître tous ses mérites dans la formulation du problème de la délibération dans le cadre d'une interprétation de l'éthique de Spinoza comme une philosophie pratique eudémoniste.

Matthew Kisner propose une lecture de l'éthique de Spinoza comme une *philosophie pratique* du développement de l'action rationnelle de l'individu dans le monde, c'est-à-dire prenant en compte non seulement l'augmentation de la puissance d'exister de l'individu, mais aussi les actions de l'individu par rapport aux autres et à l'État.⁴⁶⁴ Comment les individus peuvent-ils concevoir les actions éthiques et augmenter leur puissance d'exister ? Notamment, à travers une délibération rationnelle développant certaines vertus en suivant les « lois » ou les « dictamens de la raison ». Pour bien comprendre la position de Kisner, il faut noter qu'il interprète les « dictamens de la raison » selon la formulation de la « loi morale » de la *Critique de la raison pratique* de Kant⁴⁶⁵.

Spinoza's account of the dictates of reason from 4p18s indicates that he accepts essentially two practical laws, that we should act in our best interests and Spinoza's version of the golden rule, that we should treat others as we would choose to be treated. His account of divine laws in the *TTP* contributes to this account by showing that the dictates are laws in the sense that they are rules for living that humans set for themselves⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ « While Spinoza admittedly holds that our power is best served by leading a rational life (4app5), this does not imply a preference for intellectual activities. For he holds that rational ideas increase our activity not only in the abstract metaphysical sense of increasing our mental power, but also in a practical sense, by directing us to engage actively in the world through forming friendships, treating others with kindness and participating in the life of the state. » KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 5

⁴⁶⁵ « This rationalist approach moves Spinoza's conception of natural laws closer to Kantian moral laws. Since Spinoza's God has no will, his natural laws are better understood as rational rules rather than divine commands. Furthermore, Spinoza, like Kant, holds that these natural laws have an *a priori* basis. Indeed, Spinoza even holds that reason endorses maxims on the basis of their universalizability, which is why the perfectly rational free man never lies. Nevertheless, Spinoza's laws are still natural laws and, consequently, importantly different from Kant's. Most obviously, Spinoza holds that the laws are justified on self-interested grounds, because they promote one's good; for this reason, Spinoza's natural laws cannot be regarded as moral laws in the strict Kantian sense. » KISNER, Matthew (2011), *Spinoza on human freedom -reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 243

⁴⁶⁶ KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 133.

À partir de ces deux lois de la raison, Kisner propose de déduire les deux vertus du courage (*fortitudo*) et de la générosité (*generositas*). Par rapport à la philosophie de Kant, la différence consiste en ce que les « dictamens de la raison » chez Spinoza ne sont pas expliqués par une origine purement formelle dans l'entendement du sujet transcendantal, mais plutôt par l'origine empirique dans le désir⁴⁶⁷ d'un sujet humain fait d'une âme et d'un corps.

Le concept du désir à l'origine de la « loi morale » écarte le spinozisme du kantisme dur qui considérerait comme « empirique » ou « psychologisante » une tentative de montrer la genèse de l'impératif catégorique par le désir, au lieu de le faire par les *idées* de la raison ou par les *catégories* de l'entendement. Cela suffit pour conclure que Kisner ne prétendait pas réduire l'éthique de Spinoza à la morale kantienne et que les analyses comparatives sont faites pour l'éclaircissement réciproque.

Selon Kisner, la genèse des *dictamina rationis* s'explique par le désir et non par la *forme vide* du sujet transcendantal. Mais comment Kisner explique-t-il la genèse du désir lui-même ? Il pourrait difficilement le faire sans traiter du rapport entre le mode fini et la puissance du mode infini. Cependant, Kisner ne semble pas se soucier du problème, ce qui laisse son interprétation des *dictamina rationis* sous des bases fragiles, car elle ne montre pas comment comprendre la genèse immanente du fini à partir de l'infini.

Kisner tente-t-il de montrer la compatibilité entre le déterminisme métaphysique et l'éthique de la liberté ? Il ne s'occupe pas de la métaphysique des 1^{ère} et 2^{ème} parties de l'*Éthique* et nous ne savons pas s'il avait eu l'intention de montrer que la « loi morale » est une loi nécessaire

⁴⁶⁷ « Spinoza's treatment of these issues is particularly relevant today because it aims to capture a number of commitments that have become more prominent in the intervening centuries: he was a causal determinist and a thoroughgoing naturalist, holding that practical norms arise from human desires; he rejected the notion of a personal God and teleological explanations of the natural world and he held remarkably progressive views on politics, being one of the first modern figures to defend democracy.» KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 11 et 12.

déduite de la métaphysique, comme l'avait fait Edwin Curley contre Bennett, ou s'il l'interprète comme une sorte de postulat de la raison qui travaillerait ainsi avec une morale provisoire attachée aux généralisations empiriques. Kisner s'esquive de la difficulté en proposant de considérer sa propre théorie délibérative non comme une interprétation de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, mais plutôt comme une reconstruction spéculative.

To understand how reason guides our actions, we first need to understand generally how we choose our actions. While Spinoza does not offer any explicit account of practical deliberation, we ought to be able to derive the outlines of such an account from his psychology, since it aims to provide the resources for explaining the entire range of psychological phenomena, though taking up this task involves a fair bit of speculative reconstruction.⁴⁶⁸

Nous avons déjà vu que cette reconstruction spéculative présuppose une hypothèse interprétative⁴⁶⁹ du concept du modèle de la nature humaine de la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Maintenant, nous voudrions souligner quelques points faibles de la reconstruction néokantienne de Kisner.

La théorie de la délibération proposée par Kisner est spinoziste dans le sens de la formulation du *Court Traité*, car elle présuppose que la rationalité se fait avec des normes abstraites et qu'elle est naturellement faible.⁴⁷⁰ Il s'agit d'un modèle dualiste, tel que celui du *Court Traité* et

⁴⁶⁸ KISNER, Matthew (2011), *Spinoza on human freedom -reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 179 et 180.

⁴⁶⁹ Kisner juge que la 4^{ème} partie ne présenterait pas de propositions sur la nature de la liberté, mais seulement sur la nature de la servitude ou *acrasie*. KISNER, Matthew (2011), *Spinoza on human freedom-reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, p.174. Nous allons voir les interprétations de Curley, Matheron, Tosel et Nadler indiquer, avec précision, quelles sont les propositions de la 4^{ème} partie qui énoncent les propriétés du modèle de l'homme livre.

⁴⁷⁰ « In this respect, inadequate ideas compensate for a natural weakness of human reason. The weakness is not just that human reason cannot understand particular things, but, more specifically, that it cannot understand particular goods. While reason guides us to actions in the sense of indicating that they are good for us, it determines the good from an adequate idea of human nature generally, which represents only traits that are shared by all people. » KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 189.

aussi comme celui de la *Raison pratique*⁴⁷¹ de Kant. Le dualisme de l'interprétation de Kisner se fait entre une délibération qui suit (*follow*) les principes de la raison et une délibération qui suit les principes de l'imagination.

According to this discussion, how one's deliberation unfolds depends a great deal on whether it follows principles of reason or imagination: if our ideas are governed by the former, then our thinking will follow a logical progression, like the steps of a deductive argument; on the other hand, if our ideas are governed by imaginative principles, then our thoughts will proceed according to nonrational associations and empathic responses⁴⁷².

Le modèle de délibération est normatif, car l'acte de délibération rationnelle proprement dit consisterait à appliquer les *dictamina rationis* aux situations particulières de la vie. La raison prédétermine l'action en pensant les normes *in abstracto*. Par la suite, la raison détermine l'action en informant la matière sensible du comportement par la forme de la norme.

La conception abstraite et normative de la raison dans le modèle délibératif proposé par Kisner exige que l'imagination puisse remplir deux fonctions : (a) l'imagination doit fournir les informations afin que le sujet puisse décider comment appliquer les normes de la raison dans des situations particulières⁴⁷³ ; (b) l'imagination doit fournir les informations pour que le sujet puisse évaluer s'il doit suivre les normes de la raison ou non⁴⁷⁴.

Cependant, il convient de se demander comment la raison pourrait choisir de suivre ou non une loi nécessaire de la nature si, selon le chapitre IV du TTP, les lois nécessaires ne sont pas des conventions instituées par les êtres humains. Il nous semble que Kisner pourrait avoir évité cette contradiction s'il avait traité du problème de la genèse des « dictamens de la raison » à partir des

⁴⁷¹ Le dualisme chez Kant n'est pas celui de l'âme et du corps, comme chez Descartes, mais celui de la causalité du « moi suprasensible » sur le « moi empirique » par le moyen de la « loi morale ».

⁴⁷² KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 184

⁴⁷³ KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 190

⁴⁷⁴ « Since reason takes no account of such particular things, it is not always rational to follow reason's guidance. » KISNER, Matthew (2011), *Idem*, p. 190

modes infinis, c'est-à-dire à partir du rapport d'immanence entre fini et infini, au lieu de traiter le problème, à la manière kantienne, comme si les « dictamens de la raison » pouvaient être expliqués en prenant l'individu fini comme un sujet coupé de son rapport d'immanence avec l'intellect infini.

Enfin, la solution de Kisner rappelle beaucoup la solution dualiste de Kant dans la *Critique de la Raison pratique*⁴⁷⁵, à savoir celle qui postule l'action causale du « moi suprasensible » sur le « moi sensible » pour imposer la « loi morale ». Chez Kant, cette moralité normative se justifie par une finalité eudémoniste possible qui est pensable téléologiquement dans les *idées de la raison* comme l'idéal, quoiqu'un tel salut eudémoniste ne soit pas prouvé ni éprouvé empiriquement dans le « moi phénoménal » se déroulant dans le temps.

Ce modèle téléologique kantiste disparaît de l'interprétation de Kisner qui est antifinaliste, mais au prix de la conservation d'une moralité normative. Nous avons vu également que la 4^{ème} partie de l'*Éthique* contient une théorie de la délibération et qu'aussitôt que nous la comprenons, il devient évident qu'une reconstruction spéculative n'est pas nécessaire.

Synthétisons les lignes générales des deux premières formulations du problème de la délibération éthique chez Spinoza. La délibération pratique résout un problème pratique de conflit entre la passion et la raison en faveur de cette dernière. Sans cette action délibérative de la raison, le conflit peut se résoudre en faveur de la passion. La délibération produit un comportement pratique en accord avec les *dictamina rationis*. Le processus délibératif est ainsi un processus d'adéquation du comportement aux lois conçues par la raison. Donc, la raison aurait un « rôle législatif » de conception des *dictamina rationis* et, ensuite, elle aurait le « rôle sélectif » de

⁴⁷⁵Cependant, contrairement au kantisme, l'entendement agissant avec les « lois de la raison » n'a pas un rapport transcendantal avec les idées théologiques, cosmologiques et psychologiques de la *Raison Pure* et ne peut, ainsi, choisir de s'orienter par les idées téléologiques : la lecture que Kisner propose de la morale de Spinoza est antifinaliste.

secondar les passions et les comportements qui sont en accord avec les *dictamina rationis* et d'exclure ceux qui y sont opposés et qui mettent le *conatus* à risque de servitude.

La différence entre les formulations de Miller et de Kisner se trouve lors du questionnement de l'origine des « lois » que la raison prescrit. En effet, comme l'a remarqué Miller, la tradition tient pour acquis que l'éthique de Spinoza se lit par une distinction entre une partie descriptive et une partie prescriptive⁴⁷⁶. Il faut rendre compte de la genèse des *dictamina rationis* et expliquer comment la raison connaît adéquatement les lois de la nature humaine à partir des lois de la nature. Il convient donc d'expliquer comment la raison humaine connaît les lois nécessaires dans les modes infinis, car comme l'ont reconnu les interprètes des traditions finalistes et antifinalistes de Spinoza, la genèse ontologique des lois nécessaires de la nature se trouve dans les modes infinis.

L'interprétation de Kisner élude le problème, car les *dictamina rationis* sont conçus selon le modèle de la « loi morale » de la philosophie pratique de Kant. L'interprétation de Miller, cependant, fournit une solution au problème dans le cadre d'une tradition interprétative de la « causalité verticale » qui a été fondée par Edwin Curley⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ MILLER, Jon (2014), « Spinoza on the Life According to Nature », KISNER, Matthew J. and YOUPA, Andrew (Orgs), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, p. 112. Voir la note 32.

⁴⁷⁷ La solution de Curley est à peu près consensuelle. Comme nous l'avons vu, l'interprétation des modes infinis que Bennett proposait n'était qu'une citation des travaux de Curley.

CHAPITRE VII

HISTOIRE DES COMMENTAIRES : LE FINALISME RELATIF

Nous avons vu que Victor Delbos et Harry Austryn Wolfson, dans la première moitié du XX^{ème} siècle, concevaient un contraste entre, d'une part, le côté négatif de la critique du finalisme dans l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* et, d'autre part, un certain côté positif mis en usage dans la 4^{ème} partie. Cependant, Delbos et Wolfson n'ont pas développé une interprétation systématique de l'usage positif de la téléologie dans l'*Éthique* de Spinoza, raison pour laquelle nous avons caractérisé leur lecture d'*antifinalisme atténué* par opposition à l'*antifinalisme intégral* qui est devenu l'interprétation dominante à partir de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle.

La tradition de ce que nous appelons le *finalisme relatif* se rattache à une interprétation systématique de l'usage positif de la téléologie dans l'éthique de Spinoza. Toutefois, l'ensemble des interprétations mettant en rapport le côté négatif et le côté positif de la critique de la téléologie se décline en deux étapes, que nous analyserons respectivement. La première suppose une reconstitution de l'usage imaginaire de la téléologie : les interprétations d'Edwin Curley et d'Alexandre Matheron relèvent de ce moment dans la chronologie des études spinoziennes. La seconde conçoit un usage pratique de la téléologie tant par la raison que par l'intuition : les travaux de Pierre Macherey et Don Garrett sont exemplaires de cette nouvelle tendance dans la tradition du *finalisme relatif*.

Toutes les interprétations qui reconnaissent l'usage de la téléologie dans la philosophie pratique de Spinoza s'accordent avec la tradition antifinaliste en ce qu'elles supposent le refus de toute conceptualisation téléologique dans la 1^{ère} partie de l'*Éthique*. Cependant, elles s'en écartent

dans leur interprétation globale de la 4^{ème} partie et, plus précisément, par leur interprétation de l'usage de la téléologie en fonction de la réalisation pratique du modèle de l'être humain libre.

7.1) Alexandre Matheron et la téléologie de l'amour aliéné

Une lecture de l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* à la lumière de la 4^{ème} partie nous fait comprendre que la critique de la téléologie n'est pas une simple négation externe, car elle développe un côté positif nécessaire pour comprendre l'aliénation et la servitude. En effet, selon Matheron, l'ontologie du *conatus* de la 3^{ème} partie fournit les fondements pour établir la genèse immanente des finalités à partir de la structure des désirs passifs. La genèse des finalités s'explique par l'aliénation du désir dans les passions de l'amour et de la haine.

En nous expliquant, dans l'appendice du livre I, l'origine de notre croyance aux causes finales, Spinoza ne fait en somme que développer ce qui est impliqué dans la théorie de l'amour (...). Spontanément, en effet, nous nous interrogeons sur les raisons des événements qui se produisent en nous et hors de nous : dès lors que nous possédons les notions communes, nous nous efforçons de les développer, nous désirons de comprendre ; et comprendre, c'est comprendre par les causes (...). Aussi l'exigence de rationalité s'alimente-t-elle là où elle le peut : dans notre expérience pratique qui, précisément, la dévie et la pervertit. Il est une forme de causalité, et une seule, que nous avons l'impression de comprendre immédiatement : celle que nous exerçons sur le monde. C'est donc elle qui va nous servir de fil conducteur. Or, l'amour confère d'emblée une structure finaliste à notre conduite et à nos œuvres⁴⁷⁸.

La concomitance de l'appétit (dans une passion de joie ou de tristesse) avec l'idée d'une cause externe est ce qui structure l'organisation finaliste de la vie humaine. Il faut observer dans cette interprétation que ce n'est ni le *conatus* ni le désir dans toutes ses formes qui expliquent la

⁴⁷⁸ MATHERON, Alexandre (1969). *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, p. 103.

genèse des finalités : ce sont les désirs passifs ayant pris la forme des passions contraires de l'amour et de la haine qui produisent une finalité et une « contradiction interne à la vie passionnelle⁴⁷⁹ ».

Ainsi que Spinoza l'indique dans la préface de la 4^{ème} partie, l'aliénation du désir est la condition *sine qua non* de l'*alterius juris*. Selon Matheron, le désir dans la passion nous conduit à une aliénation qui est simultanément *physique* et *idéologique*⁴⁸⁰. L'aliénation physique suit de l'attachement aux corps extérieurs lorsque l'individu se laisse contrôler par les objets de son appétit. L'aliénation idéologique donne origine à la conscience téléologique illusoire : elle se croit libre en imaginant les objets du désir comme des finalités qu'elle choisit « librement » de poursuivre ou de laisser.

Cette conscience pratique illusoire devient une illusion théorique quand elle projette les finalités dans tous les corps de la nature, mais aussi quand elle dédouble sa fausse liberté dans l'image d'une sorte de « roi de la nature » qui aurait créé « librement » les corps comme *moyens* destinés à satisfaire les appétits humains. Autrement dit, au lieu de reconnaître la genèse des finalités dans les désirs humains, la conscience dite idéologique ignore la genèse de ses propres désirs et imagine qu'un être souverain a produit les fins et les moyens afin de les mettre à la disposition de l'appétit humain.

L'expérience de l'organisation téléologique de l'existence individuelle et sociale – telle que décrite dans l'appendice de la 1^{ère} partie et dans la préface de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* – n'est pas une illusion théorique que nous pouvons effacer avec un discours antifinaliste : il s'agit d'une formulation de l'expérience humaine concrète soumise à l'aliénation des passions.

⁴⁷⁹ « Tout d'abord contradiction interne à la vie passionnelle (...), l'individu humain, pour l'essentiel, est passif. Son asservissement aux choses extérieures d'une part l'aliène et, d'autre part, l'engage avec les autres individus dans une communauté conflictuelle. » MATHERON, Alexandre (1969). *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, p. 81.

⁴⁸⁰ « Le progrès de la conscience, qui nous a conduit du désir à l'amour, nous a donc engagés, du même coup, dans une double aliénation. » MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 112.

En cela, nous comprenons l'inadéquation de toute négation absolue de la téléologie. Matheron montre que selon le philosophe, l'expérience de l'organisation téléologique de l'existence humaine est une expérience nécessaire parce qu'elle tire sa genèse ontologique de la structure des désirs amoureux passifs du *conatus*. Cependant, cette affirmation soulève une question cruciale : la structure téléologique physique et idéologique de l'individu *alienus juris* est-elle conservée d'une certaine manière avec le passage de la servitude à la liberté, ou bien, au contraire, la liberté non aliénée suppose-t-elle le remplacement de l'imaginaire téléologique par une rationalité pratique non téléologique ?

Matheron divise le processus de libération individuelle en trois étapes successives correspondant sommairement aux trois dernières parties de l'*Éthique* : l'*égoïsme biologique*, l'*utilitarisme rationnel* et l'*intellectualisme*⁴⁸¹. Le point de départ de ce processus ontogénétique de libération est l'*égoïsme biologique*, dans la 3^{ème} partie, puis vient la rationalité pratique selon l'*utilitarisme rationnel* de la 4^{ème} partie, et à la fin, dans la 5^{ème} partie, on trouve la conscience de soi éternelle que Matheron désigne comme l'« *intellectualisme* ».

Voyons comment Matheron explique le passage entre l'*égoïsme* et l'*utilitarisme rationnel* par l'usage du modèle de la préface de 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Le désir rationnel, dès lors, prend paradoxalement une étrange allure téléologique. En tant que nous sommes actifs, nous nous efforçons d'accomplir tout ce qui découle de notre concept encore abstrait de la « nature humaine », de faire en sorte que s'y conforme une part toujours plus grande de notre corps et de notre esprit ; mais, aussi longtemps que nous confondons notre moi individuel avec ce que lui vient du dehors, cet effort ne peut nous apparaître que comme aspiration à un « modèle » : la raison, nous semble-t-il, nous prescrit une norme transcendante, un devoir être

⁴⁸¹ Dans son *Methods of Ethics*, Henry Sidgwick distingue trois formes de rationalité pratique ou trois sortes de « méthodes éthiques » que les individus peuvent utiliser pour rationaliser la quête humaine des finalités éthiques, à savoir : l'égoïsme, l'utilitarisme et l'intuitionnisme. La ressemblance avec le schéma élaboré par Matheron dans *Individu et Communauté chez Spinoza* saute aux yeux et il est légitime de se demander si Sidgwick n'a pas d'une certaine façon inspiré la construction de Matheron. En effet, Sidgwick soutient dans les derniers chapitres de *Methods of Ethics* que la meilleure forme de rationalité pratique pour obtenir l'universalisme hédoniste (*hedonistic universalism*) résulterait de la combinaison des méthodes de l'utilitarisme et de l'intuitionnisme, ce qui n'est pas sans rappeler le passage de l'utilitarisme rationnel à l'intellectualisme dans le modèle de Matheron.

s'opposant à l'être, un idéal situé bien au-delà de notre nature empirique et auquel nous devons tendre comme à une fin⁴⁸².

Chaque nouvelle étape de ce processus de développement contient l'étape antérieure dépassé, ce qui signifie que la rationalité pratique de la 4^{ème} partie conserve l'imagination téléologique, tout en la soumettant à un processus mécaniste et non-téléologique. L'imagination et notre « nature empirique » continuent à s'organiser téléologiquement, mais la finalité est maintenant prescrite par la raison sous la forme d'une « norme transcendante ».

Le « modèle » est une abstraction de la raison qui tente de gouverner le *conatus* ; son usage est normatif. Or, la normativité que la raison tente d'imposer aux désirs passionnels égoïstes est celle des *dictamina rationis*, ou des lois de la nature humaine. La pierre de touche de cette rationalité est la loi énoncée par l'axiome de la 4^{ème} partie, celle que Matheron conçoit comme une dérivation de la loi générale des chocs physiques et qu'il appelle « loi générale de la mécanique affective⁴⁸³ » :

Car rien de ce qui se passe en nous n'échappe à la causalité naturelle : tous nos sentiments sans exception, qu'ils soient actifs ou passifs, sont soumis à une mécanique inflexible, à laquelle nul libre-arbitre ne nous arrachera jamais, et qui détermine, en cas de conflit, celui d'entre eux auquel reviendra la victoire. Or, de ce point de vue, la raison est très défavorisée.⁴⁸⁴

Ainsi posé, le processus de libération éthique est conçu comme un engrenage, un développement mécanique. Bien que nécessaire en début de parcours, la conscience téléologique n'est que l'expression imaginative d'un processus purement mécanique issu du *conatus* qui apparaîtra comme non-téléologique à l'étape finale. La raison fixe initialement une finalité pour l'imagination aliénée par les passions, mais alors que l'individu bascule de l'égoïsme biologique à l'utilitarisme rationnel, l'activité même de la raison déleste la conscience de la nécessité de

⁴⁸² MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 225.

⁴⁸³ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 233.

⁴⁸⁴ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 229.

déterminer des fins. Au terme de ce processus, donc, à l'étape intellectualiste, l'image illusoire de la finalité qui était un soutien nécessaire à l'imagination amoureuse disparaît – tout comme s'écraserait un frêle escalier utilisé pour monter un édifice jusqu'aux combles et d'où on ne voudrait plus redescendre.

Par contre, quand la raison nous dirige effectivement, ce sont ces désirs à elle que prédominent ; et elle ne désire que s'actualiser au maximum : comment, en tant que nous avons des idées claires, pourrions-nous vouloir acquérir finalement des idées inadéquates, même si celles-ci sont agréables ? C'est parce que vivre est à soi-même sa propre fin que la connaissance, vie de la Raison, est, chez l'homme raisonnable, fin en soi-même et non plus moyen. L'utilitarisme rationnel, sous peine de n'être qu'illusion précaire, doit devenir intellectualisme⁴⁸⁵.

La rationalité utilitariste est interprétée comme une rationalité capable de réaliser des opérations de calcul et d'organiser l'activité du sujet par l'entremise d'un raisonnement causal de type *antecedens-consequens*, suivant le modèle de rationalité du *Léviathan*⁴⁸⁶ de Hobbes. L'homme rationnel utilitariste de Hobbes fait ses calculs utilitaristes en fonction de la crainte de la mort⁴⁸⁷, l'homme de Spinoza les fait en fonction de l'augmentation de son pouvoir de raisonner, faisant progresser sa raison jusqu'à un intellectualisme. Bien entendu, il importe de se demander si effectivement Spinoza suppose qu'une progression nécessaire puisse être démarrée par des raisonnements utilitaristes. Comme nous le verrons, Matheron lui-même devra avouer que le passage de la raison à l'intuition n'est peut-être pas automatique, mais que, sans que l'on ne sache ni quand, ni comment, il se produira par une sorte d'illumination.

⁴⁸⁵ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 252

⁴⁸⁶ Sur la description des opérations de la raison chez Hobbes, voir le chapitre V du *Léviathan*. La définition de la raison par le calcul (*computatio*) des rapports de conséquence logique entre les propositions se trouvait déjà dans le *De Corpore*.

⁴⁸⁷ « L'homme de Hobbes, par exemple, quelle que puisse être la cohérence de ces calculs, les subordonne toujours, dans le meilleur de cas, à cette passion triste qu'est la crainte de la mort violente ». MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 252.

Le processus de libération éthique de l'individu est mécanique et ses trois étapes déploient ce que Matheron appelle le « déterminisme interne de notre essence⁴⁸⁸ ». Le développement interne du *conatus* est exposé comme s'il était régi par des lois mécaniques marquant un processus dont les étapes sont les mêmes pour tous les individus. Cela dit, il n'est pas difficile de comprendre que la supposition d'une prédétermination des étapes de développement de l'essence du mode fini soit incompatible avec l'idée de la délibération. Car, supposer que les individus délibèrent, c'est admettre qu'ils peuvent maîtriser et modifier leur processus de développement immanent, ce qui signifie, *ipso facto*, nier la présupposition d'un « déterminisme interne » de l'essence et l'existence d'étapes successives préétablies.

Ce modèle déterministe et mécaniste⁴⁸⁹ du développement ontologique de l'essence individuelle s'oppose au modèle naturaliste de la différenciation univoque que Deleuze conçoit dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Par ailleurs, il faut noter que le modèle de Matheron ne laisse lui non plus aucune place à la délibération, car le processus qu'il détaille se déroule automatiquement d'après les étapes prescrites par le « déterminisme interne de notre essence ». Toutefois, l'interprétation mécaniste de Matheron n'explique qu'avec difficulté le passage depuis la rationalité utilitariste mécaniste jusqu'à l'intellectualisme. Elle produit par son manque de clarté

⁴⁸⁸ « À la racine de tout il y a les 'lois de notre nature' : le déterminisme interne de notre essence individuelle qui, tant qu'elle existe en acte, tend en permanence à actualiser ses conséquences ». MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 244.

⁴⁸⁹ Charles Ramond lit l'œuvre de Matheron comme une sorte de mécanisation de l'éthique et de la politique. Le processus éthique de libération de l'individu est pensé selon un modèle mécaniste de développement. Il faut noter que Charles Ramond développe cet éloge du mécanisme de Matheron à côté d'une critique assez partielle de la position de Deleuze. Par exemple, Ramond en arrive même à supposer que le concept de l'intensité de l'essence chez Deleuze est absent de l'*Éthique*. Il loue par ailleurs la « mathématisation des essences » et la mécanisation de Matheron. « *Le Traité Politique*, enfin, achève le travail d'homogénéisation et de mécanisation du champs politique. (...) Les diverses formes de la politique formeront alors, dans l'histoire, les « passions du corps social » (p. 645), et l'analyse de la politique, image agrandie de celle des passions, aura pour fonction de détailler localement les mécanismes d'un développement sans rupture (p. 420-424), qui conduit, selon une grandiose montée en spirale, de l'aliénation totale de l'individualité élémentaire à la liberté absolue du sage dans le 'déploiement de la vie interhumaine' (p. 643-647). Une telle lecture établit, autant qu'il l'est sans doute possible, les transitions implicites ou manquantes entre les divers niveaux de développement de la nature naturée. » RAMOND, Charles (1995), *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, p. 299.

une rupture conceptuelle difficile à surmonter, comme si l'escalier logique de sa réflexion trébuchait sur la marche manquante entre celle de la raison et celle de l'intuition.

De fait, en tentant d'expliquer le passage de la raison à l'intuition dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, Matheron parlera d'une « illumination » et tentera à tout prix d'expliquer comment cette thèse de l'illumination ne procède tout simplement pas d'une transposition de la doctrine de la grâce chrétienne. Nous verrons, ainsi, comment dans l'interprétation de Matheron la négation tant de la téléologie que de la possibilité de la délibération pose certains problèmes identiques à ceux que nous avons constatés chez Deleuze. Au cœur de l'interprétation mécaniste de Matheron se trouve une lecture des modes infinis qui ménage d'un côté le mécanisme cartésien et de l'autre, le « parallélisme » :

De même que dans les modes infinis l'on ne peut déduire directement l'existence actuelle d'aucun mode fini, de même, de la seule notion de contrat social, on ne peut déduire directement l'existence actuelle d'aucune société politique de fait : ici comme là, pour combler le fossé qui sépare l'essence de l'existence, il faut remonter dans le temps la série des causes singulières. De l'attribut Étendue se déduisent, immédiatement, le Mouvement et le Repos et, médiatement, la *Facies Totius Universi* : nous comprenons à partir de là, pourquoi il y a, pourquoi il y a toujours eu et pourquoi il y aura toujours un seul et même univers soumis aux mêmes lois éternelles ; mais, pour en tirer l'état de cet univers à un instant donné, nous avons besoin de connaître aussi son état à l'instant précédent, et ainsi de suite⁴⁹⁰.

Ce passage de Matheron dévoile les prémices d'une matrice mécaniste d'interprétation de la philosophie pratique. Par *mode infini immédiat* de l'attribut Étendue, Matheron entend les lois éternelles du mouvement et du repos. La connaissance de ces lois mécaniques permet de concevoir l'univers en tant que totalité concrète infinie et éternelle produisant des corps finis par ces mêmes lois. Pourtant, cette même connaissance des lois de la structure de l'univers ne permet ni de déduire

⁴⁹⁰ MATHERON, Alexandre (1969). *Individu et Communauté chez Spinoza* ; Paris, Éditions de Minuit, p. 358.

l'existence conjoncturelle de corps particuliers⁴⁹¹, ni de connaître comment la substance de Dieu exprime sa puissance dans la génération de chaque corps.

Selon le principe de la conservation du mouvement et le principe d'inertie de la physique générale du deuxième livre des *Principia* de Descartes, la genèse du mouvement d'un corps fini doit s'expliquer par un autre qui lui est extérieur⁴⁹². De fait, la cosmologie mécaniste des *Principia* de Descartes se fonde sur deux lois. La première, connue sous le nom de « loi de la conservation de mouvement », régit la création du mouvement par la substance *res cogitans* de Dieu qui communique son action volontaire à la totalité de l'Univers. La deuxième, connue sous le nom de « loi de l'inertie », régit la circulation et la communication du mouvement entre les corps qui sont les parties finies.

La cosmologie mécaniste et dualiste de Descartes trouve un second écho dans l'hypothèse du contrôle moteur du corps par l'âme dans les *Passiones Animae*. Dans la cosmologie, la substance infinie de Dieu, qui relève de la *res cogitans*, produit une quantité infinie de mouvement dans l'univers *res extensa*. Dans la psychologie, la substance pensante du moi, *ego cogitans*, produit des quantités finies de mouvement par l'entremise de la glande pinéale, point de contact entre la *res cogitans* et la *res extensa*.

De plus, ce n'est pas sans étonnement qu'un lecteur de Matheron constatera également que le rapprochement qu'il fait entre la pensée de Spinoza et la cosmologie mécaniste de Descartes se double d'une analogie plus subtile avec le dualisme de la psychologie mécaniste. Le

⁴⁹¹ Dans les physiques de Descartes et Newton, l'univers est conçu indépendamment de la présence de Dieu et les concepts de la géométrie analytique sont utiles pour la mesure des corps et non pour l'intuition intellectuelle de l'expression immédiate de Dieu dans chaque mode fini. Dans ce sens, une connaissance scientifique des corps se fait en conciliant les *lois* (formulés en géométrie analytique par les fonctions à variables) et l'*expérience*.

⁴⁹² Matheron affirme que Spinoza accepte les principes mécanistes de la cosmologie de Descartes en les détachant seulement de la mythologie chrétienne de la création du monde pour concevoir un univers infini et éternel dans la « petite physique » du livre II de l'*Éthique*. MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 359.

« parallélisme » écarte Spinoza du dualisme psychologique de Descartes, mais selon l'hypothèse, formulée par Martial Gueroult, du « parallélisme intra-cognitif »⁴⁹³, la raison peut pénétrer la série des idées des affections du corps à partir de la série « parallèle » des idées d'idées.

Dans l'étape finale de l'*intellectualisme*, la raison se fait toujours connaissance des lois de la « mécanique affective » au service d'une sorte d'insertion de l'intellect dans la « mécanique affective » du corps pour gouverner l'enchaînement des affections du corps⁴⁹⁴.

La conscience claire de nos sentiments, déclare-t-il, s'accompagne (proposition 3) d'une transformation de ces sentiments eux-mêmes et cette transformation, à son tour (proposition 10) s'accompagne d'une réorganisation des affections de notre corps. Faute de procéder ainsi, l'on ne comprendra pas comment la connaissance intellectuelle que nous prenons de notre esprit peut s'insérer dans la mécanique affective et en orienter le déroulement⁴⁹⁵.

L'âme ne contrôle pas le corps par le moyen de la glande pinéale, comme l'avait pensé Descartes, mais peut contrôler l'enchaînement des affections du corps par une main-mise sur l'enchaînement des idées qu'elle se fait de ses affections. En effet, Matheron interprète EV-P10 comme s'il s'agissait de la construction abstraite des mécanismes de contrôle de l'automatisme moteur, c'est-à-dire d'une imposition rationnelle de règles morales à la mémoire dans la série des idées des affections du corps. Cette construction se fait selon le modèle d'une rationalité utilitariste procédant par lois mécaniques et organisant le comportement selon le schéma *antecedens-consequens*. Matheron arrive même à donner un exemple de construction d'un mécanisme moteur abstrait avec les syllogismes pratiques⁴⁹⁶ :

Ainsi vont se monter les automatismes qui permettront à nos sentiments rationnels de triompher. (...) Soit, par exemple, l'exigence du groupe B₂ : il faut vaincre la haine par amour. Cette règle universelle, à partir du moment où nous nous interrogeons sérieusement sur la meilleure façon de

⁴⁹³ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 545.

⁴⁹⁴ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 547.

⁴⁹⁵ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 547.

⁴⁹⁶ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 560.

la mettre en œuvre, va nous servir de majeure pour un certain nombre de syllogismes dont les mineures nous seront fournies par les idées de tous les cas particuliers qui nous donnent l'occasion d'en faire l'usage : par les idées, autrement dit, de toutes les formes de conflits interhumains, de toutes les injustices, de toutes les attitudes offensantes que nous avons pu observer autour de nous. Et les conclusions de ces syllogismes seront de règles plus précises qui nous indiqueront par quelles voies, dans chacun des cas, la générosité peut surmonter les dissensions ; la connaissance du second genre ne procède jamais autrement⁴⁹⁷.

La raison utilitariste fait dériver ces règles morales particulières de la loi mécanique universelle qui régit le « déterminisme interne de notre puissance » ; ces règles morales sont ainsi également d'accord avec les lois de la « mécanique affective ». La raison gouverne le comportement par un gouvernement de type constitutionnaliste : elle connaît et respecte les lois de la mécanique affective de la constitution du *conatus* et elle produit ses propres décisions exécutives ponctuelles en accord avec ces lois. L'autodétermination est un gouvernement de soi par la raison. Il est néanmoins curieux que Matheron utilise ici un modèle de syllogisme pratique pour expliquer comment la raison gouverne le comportement, malgré le fait établi que le syllogisme pratique depuis Aristote soit le moyen par lequel la raison éthique produit la délibération capable de changer une disposition sous une habitude en une vertu morale ou une vertu intellectuelle.

Il s'agit d'un paradoxe : Matheron propose une interprétation mécaniste du processus de passage de l'*utilitarisme rationnel* à l'*intellectualisme* – interprétation mécaniste qui exclut le recours à la téléologie et à la délibération car le passage est garanti de façon automatique par le « déterminisme de notre essence ». Cependant, au moment d'expliquer le passage de l'*utilitarisme rationnel* à l'*intellectualisme*, il introduit le syllogisme pratique dans une variante interprétative intellectualiste⁴⁹⁸ très contestable. Rappelons comment Matheron explique le passage de la raison à l'intuition – la *marche manquante* de sa réflexion à laquelle nous avons déjà fait référence :

⁴⁹⁷ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 560.

⁴⁹⁸ L'interprétation intellectualiste du syllogisme pratique considère seulement la formulation de l'*Éthique à Nicomaque* qui fait une analogie explicite avec le syllogisme scientifique. Cette interprétation est hégémonique depuis l'adaptation de l'éthique à la théologie par Saint Thomas. Cependant, les lecteurs contemporains distinguent les autres

Ainsi, plus nos idées adéquates s'intègrent en un système unique, plus nos images corporelles s'enchaînent logiquement les unes aux autres et plus l'Étendue se révèle à nous sous son vrai jour : épistémologiquement, comme le point de départ de toutes les définitions génétiques que nous formons ; ontologiquement, comme la cause immanente de tous les corps que nous connaissons. Vient, enfin, le moment où, par une sorte d'illumination intellectuelle, nous prenons conscience de sa productivité infinie (...) Quand cette illumination intellectuelle se produit elle ? Il est évidemment impossible à préciser. Ce qui est certain, c'est qu'elle n'a rien d'une grâce miraculeuse : elle est l'aboutissement d'un long travail de la Raison⁴⁹⁹.

Cette illumination intellectuelle est une sorte de prise de conscience qui achève la critique de l'illusion finaliste des *rectores naturae*⁵⁰⁰. Cette forme de conscience non-aliénée est le produit d'un travail individuel. Or, l'illumination de la conscience par le développement d'une histoire ontologique de l'essence humaine n'advient pas qu'après la seule désaliénation de la société tout entière, coïncidant avec l'actualisation de ce que Matheron appelle le *general intellect*, soit le développement de la conscience de l'intellect infini par toute une multitude d'êtres humains libres. L'illumination propre à l'étape intellectualiste dans l'histoire du « déterminisme interne de notre essence » peut advenir avant la fin de l'histoire politique des États, sous la forme d'une liberté individuelle ou privée à l'intérieur d'un État libéral⁵⁰¹.

Insistons sur ceci : l'explication du passage de la raison à l'intuition par l'intermédiaire d'une illumination n'est pas claire ; une sorte d'écart persiste entre la raison et l'intuition. La présupposition du « déterminisme de notre essence » ne suffit ni à expliquer la marche manquante dans l'escalier logique ni à garantir que le processus de libération éthique ne débouche à l'intuition.

formulations d'Aristote, dans le *De Anima* et dans le *De Motu Animalium*, qui expliquent le syllogisme pratique comme la conclusion d'un mouvement de l'animal à partir de l'appétit (*orexis*) et de l'affection (*phantasia*). Sur l'analyse des syllogismes pratiques chez Aristote, voir les travaux de Martha Nussbaum et Brad Inwood. NUSSBAUM, Martha (1978). «*Practical syllogism and practical science*», NUSSBAUM, Martha (tr.) Aristotle's *De motu animalium*. Princeton University Press, INWOOD, Brad (1985). *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford University Press.

⁴⁹⁹ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 560.

⁵⁰⁰ MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 566.

⁵⁰¹ « Par contre, dans l'État libéral et dans les sociétés qui tendent à s'en rapprocher... ». MATHERON, Alexandre (1969). *Idem*, p. 567.

Si Matheron nie expressément qu'une telle « illumination » soit un don venu par une « grâce miraculeuse », il n'explique pas s'il est possible que même au terme d'un « long travail de la raison », une telle illumination puisse arriver trop tard dans la vie – voire pas du tout. C'est que la présupposition du « déterminisme de notre essence » fait l'économie du problème de la délibération dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, mais au prix de placer cette théorie contradictoire du passage à l'intuition sous le signe d'une « illumination ». Le problème à notre avis se trouve dans le cadre mécaniste général de l'interprétation et, en particulier, dans la compréhension mécaniste de la raison ou de l'utilitarisme rationnel de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Dans un article écrit presque trente ans après son *Individu et communauté chez Spinoza*, Alexandre Matheron poursuit sa réflexion sur le type de rationalité pratique propre à la 4^{ème} partie de l'*Éthique* et analyse la possibilité de la comprendre comme une rationalité de type prudentiel⁵⁰² dans la lignée des éthiques d'Aristote et de Thomas d'Aquin. La rationalité pratique n'est plus interprétée comme utilitarisme ou comme hédonisme, mais comme éthique des vertus ou eudémonisme. Matheron va même jusqu'à suggérer que la 4^{ème} partie puisse être lue comme une sorte de transposition mécaniste de l'éthique prudentielle thomisme.

On peut donc peut-être dire que nous avons là une transposition, dans une philosophie totalement nécessitarisme et antifinaliste, de la notion traditionnelle de la prudence. Plus précisément, peut-être pourrait-on la comparer à ce que Saint Thomas appelle la *science morale* tant qu'il s'agit des vérités universelles comme celles que Spinoza nous enseigne lui-même dans la partie IV, et à ce qu'il appelle la prudence à partir du moment qu'il s'agit d'appliquer ces vérités universelles à notre cas particulier⁵⁰³.

⁵⁰² MATHERON, Alexandre (1995), « Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? », In : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, pp. 635-650, p. 643 et 644.

⁵⁰³ MATHERON, Alexandre (1995), *Idem*, p. 649.

Il s'agit là d'une hypothèse très intéressante d'analyse historique de l'*Éthique* de Spinoza qui se retrouve sous une forme différente chez Edwin Curley ; nous l'analyserons sous peu. Préalablement, il convient de noter ici ce qui nous semble problématique dans cette hypothèse de Matheron comme une « transposition mécaniste et antifinaliste » de ce que Thomas d'Aquin nomme la *science morale*.

Matheron reproduit une conception intellectualiste et dogmatique de la prudence qui correspond à la conception thomiste traditionnelle. Selon Matheron, la *prudence* procède par conjectures rationnelles sur les images des choses futures selon le *principe de confrontation* qui suit de la loi dynamique de l'axiome de la 4^{ème} partie⁵⁰⁴. Ce type de syllogisme pratique est thomiste, mais non aristotélicien : comme l'a soutenu Brad Inwood, la majeure, chez Aristote, est le désir actif.

The proximate cause of the action, then, is neither the desiderative state nor the information, but the activated desire which results from the combination of these two explanatory factors. The activated desire is what is meant at 701a33-6: animals are impelled to move and act by this desire, which is activated by one of the informational capacities⁵⁰⁵.

Même quand, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote exprime la majeure par un impératif de la raison, l'impératif n'est pas la proposition normative énoncée comme une loi universelle, mais plutôt le désir rationnel (*boulesis*) réveillé par une activité noétique de la raison. Dans l'action humaine, ce désir reçoit une expression linguistique dans le *logos*, mais les « lois générales » ne substituent pas le désir au fondement de la motricité animale.

Les interprétations naturalistes de Don Garrett et de Gilles Deleuze nous conduisent à faire une critique du mécanisme et à concevoir la rationalité pratique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* selon

⁵⁰⁴ MATHERON, Alexandre (1969), *Idem*, p. 523.

⁵⁰⁵ INWOOD, Brad (1985), *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford University Press, p. 10.

le modèle de syllogisme pratique naturaliste conçu par Aristote et mis en évidence par les travaux de Martha Nussbaum et de Brad Inwood. L'appétit le plus fort d'un *conatus* révèle la finalité de la reproduction de ce *conatus* singulier, mais la sélection des affections explique comment cet appétit opère dans l'immanence des affections du corps et de l'âme pour produire les activités pratiques.

Le désir le plus fort constitue la majeure, l'affection ou la *phantasia* constitue la mineure, et la conclusion éthique est la production pratique des actions vertueuses. Le principe de sélection des affections selon la connaissance adéquate du bien et du mauvais nous permet de d'interpréter autrement le syllogisme pratique dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Il nous restera à vérifier si cette interprétation naturaliste résout le problème de l'écart de la rationalité mécaniste et dépasse la contradiction de la grâce et de l'« illumination » laissée telle quelle par Matheron. Nous allons vérifier si elle le dépasse à partir du concept de la « proportionality of freedom » de Don Garrett et si elle permet une lecture ontologique des processus délibératifs dans le « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

7.2) Edwin Curley et le jeu de langage de la téléologie

Edwin Curley a formulé une interprétation téléologique de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* dans l'article mémorable où il critique l'antifinalisme de Jonathan Bennett. Refondant la contextualisation de Spinoza dans l'histoire de la philosophie, Curley s'appuie sur les recherches de Wolfson pour montrer l'anachronisme des modèles de téléologie projetés par Bennett : la téléologie critiquée par Spinoza est celle des théologiens médiévaux tels que Maïmonide⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ CURLEY, Edwin (1990), « On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology », E. Curley et P.-F. Moreau (éds.), *Spinoza: Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leyde, Brill, p. 45.

Du point de vue de l'analyse du texte de Spinoza, Curley observe que les énoncés de Spinoza dans l'appendice de 1^{ère} partie de l'*Éthique* sont affirmatifs par rapport aux individus humains et négatifs seulement par rapport à la projection d'une activité téléologique dans les actions de Dieu⁵⁰⁷. Ainsi, son analyse permet de mettre en évidence le rapport entre les côtés positif et négatif de la critique que fait Spinoza de la téléologie. Du point de vue de l'analyse logique du texte selon les critères analytiques⁵⁰⁸, Curley a recouru à la logique de Wittgenstein.

Pour comprendre les fondements logiques et ontologiques de cette interprétation novatrice, notons que Curley a conçu, à près de vingt ans d'intervalle, deux formulations interprétatives distinctes de l'*Éthique*. Dans la première formulation,⁵⁰⁹ Curley pose les fondements de l'interprétation analytique du système de Spinoza et fait ressortir une philosophie morale toujours non-téléologique⁵¹⁰. La deuxième formulation⁵¹¹ conserve les lignes générales de la première interprétation, mais fait du texte de Spinoza le ressort d'une éthique téléologique⁵¹².

Dans sa première formulation, l'interprétation de Curley construit un modèle logique (*picture*)⁵¹³ pour établir un rapport de traduction entre les règles logiques du texte de Spinoza et les

⁵⁰⁷ CURLEY, Edwin (1990), *Idem*, p. 41

⁵⁰⁸ La critique des lectures antifinalistes de la morale spinoziste se fait selon les règles mêmes du jeu de langage que Jonathan Bennett avait utilisé pour formuler son image mécaniste de l'œuvre, à savoir, selon les règles du positivisme logique fondé au début du XX^{ème} siècle.

⁵⁰⁹ CURLEY, Edwin (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay of interpretation*, Cambridge, Harvard University Press.

⁵¹⁰ CURLEY, Edwin (1973), « Spinoza's moral philosophy », In: GRENE, Marjorie (ed.) *Spinoza. A collection of critical essays*, Modern Studies in Philosophy, New York, Anchor Books.

⁵¹¹ CURLEY, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press.

⁵¹² CURLEY, Edwin (1990), « On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology », E. Curley et P.-F. Moreau (éds.), *Spinoza: Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leyde, Brill.

⁵¹³ «Such is the picture of the world with which our model metaphysic presents us. Whether or not this is a correct "general description of the whole of the Universe," I am not prepared to say. Anyone who is familiar with the sources from which I have drawn in putting together this rather eclectic view, who has read, say, Russell's *Lectures on Logical Atomism*, or Ludwig Wittgenstein's *Tractatus*, or Karl Popper's *Logic of Scientific Discovery*, will recognize immediately that nearly every one of the doctrines I have stated so dogmatically is highly controversial. But that does not matter. For I am not primarily interested in the truth of this view. What I am primarily interested in is the possibility of using it to help us understand Spinoza.» CURLEY, Edwin (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay of interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, p. 55.

règles logiques des textes de Moore et Wittgenstein⁵¹⁴. Curley déclare lui-même que son intention n'est pas dogmatique, mais plutôt heuristique⁵¹⁵ : il s'agit de rendre accessible aux lecteurs de Spinoza la grammaire de la logique contemporaine et aussi d'ouvrir une voie d'accès à l'ontologie de Spinoza à partir de la logique de Wittgenstein.

La conception même du modèle métaphysique en tant qu'image (*picture*) ramène au concept de figuration énoncé dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*⁵¹⁶ de Wittgenstein. Comment les éléments de cette image logique se rapportent-ils les uns aux autres ? L'opérateur logique central de la rationalité est donné par le terme technique (*follow from*) que traduit l'expression latine *sequitur* et signifie la relation d'implication logique et d'appartenance⁵¹⁷. La distinction que Curley établit entre éléments qui se suivent les uns des autres dans la causalité verticale est la suivante : les attributs sont les faits nomologiques élémentaires, les modes infinis sont les faits nomologiques dérivés et les modes finis sont les faits singuliers.

In general, wherever there is a relation of logical dependence among propositions, there is a relation of causal dependence among the corresponding facts. Thus, the world is thoroughly deterministic. Every singular fact depends on other singular facts and on nomological facts. And the derivative nomological facts, like that described by Galileo's law for freely falling bodies, depend on the basic nomological facts. The only facts that are independent of all others are these basic nomological facts⁵¹⁸.

⁵¹⁴ « Just as Joachim saw Spinoza through lenses ground by Hegel and Bradley, so I have seen him through those ground by Russell, Moore, and Wittgenstein. » CURLEY, Edwin (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay of interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, p. 78.

⁵¹⁵ « Finally, for those of us to whom the metaphysical categories of logical atomism are more perspicuous than those of the seventeenth century, this interpretation can have a certain heuristic value. » CURLEY, Edwin (1969), *Idem*, p. 80.

⁵¹⁶ « § 2.15. The fact that the elements of a picture are related to one another in a determinate way represents that things are related to one another in the same way. Let us call this connection of its elements the structure of the picture and let us call the possibility of this structure the pictorial form of the picture. § 2.151. Pictorial form is the possibility that things are related to one another in the same way as the elements of the picture. » WITTGENSTEIN, Ludwig [1921], *Tractatus logico-philosophicus*, Translated by D.F. Pears & B.F. McGuinness, with the introduction by Bertrand Russell, London, Routledge, (fourth impression, 1969), p. 15.

⁵¹⁷ Les propriétés d'une figure géométrique appartiennent à la figure et le fondement de cette appartenance est l'implication logique. Si nous concevons un cercle, par exemple, la propriété de l'équidistance des rayons s'ensuit du concept (*follows from the concept*), car cette propriété appartient au concept, elle est impliquée logiquement dans le concept que nous avons conçu. CURLEY, Edwin (1969), *Idem*, p. 45.

⁵¹⁸ CURLEY, Edwin (1969), *Idem*, p. 54.

Une figuration logique (*picture*) chez Spinoza enchaîne donc à la fois la « causalité verticale » et la « causalité horizontale ». Le raisonnement se fait par une suite de propositions élémentaires dérivées et factuelles qui représentent les faits singuliers dans un réseau causal de faits nomologiques élémentaires et des faits nomologiques dérivés. Il y a « parallélisme » entre la dépendance logique qui relie les propositions et la dépendance causale qui associe les faits.

Dans le cas du parallélisme entre l'âme et le corps humain des deuxième et troisième parties de l'*Éthique*, Curley interprète les affections du corps comme des « faits » et les idées de l'âme comme des « propositions ». Ainsi, le corps est tenu comme un ensemble de faits et l'âme est tenue comme un ensemble de propositions ayant valeur de vérité par rapport à ces faits. De cela découle que la production de l'idée adéquate de chaque affection du corps doit se faire sous la forme d'une proposition logique dans l'âme et que le processus d'augmentation de la puissance de raisonner de l'âme humaine est un processus d'enchaînement de propositions.

Cela signifie aussi que l'âme peut penser l'implication logique entre propositions *avant* le déroulement causal des faits, ce qui donne à l'âme rationnelle le pouvoir d'agir en appliquant une forme logique aux affections de son corps. L'âme capable d'agir avec ses propositions logiques pourrait imprimer sa *forme* dans la matière des affections du corps comme un sceau imprime ses caractères dans la cire molle.

In interpreting Spinoza's doctrine that the mode of extension and its idea are one as equivalent to the claim that facts and true propositions are one, in the sense described, I am saying, in effect, that on this point Wolfson is right. Wolfson recommends that we understand Spinoza's theory of the mind-body relationship as differing only in terminology from the Aristotelian view that the soul is the form of the body (II, 36-64). And I think that this is substantially correct. It is not quite

right, because we have to extend the notion of form and matter in the way done above in order to allow for Spinoza's emphasis on the assertional element in ideas.⁵¹⁹

Par un jeu de langage différent, Curley formule une interprétation de l'activité rationnelle libre en accord avec les formulations du processus de rationalisation par Victor Delbos, Harry Austryn Wolfson, Martial Gueroult et Alexandre Matheron. Le processus ontogénétique d'augmentation de la puissance depuis l'imagination naïve de l'égoïsme biologique jusqu'aux états de béatitude que procurent la science intuitive serait une sorte de conséquence automatique du processus de rationalisation, entendu comme travail théorique sur les propositions.

Le figuration ou image (*picture*) logique du système de Spinoza est mécaniste⁵²⁰, mais elle n'est pas fataliste, car la causalité horizontale n'est pas un ordre cosmique de choses immuables, mais une configuration d'états de matière mutable que nous pouvons connaître à partir des lois qui en ordonnent le mouvement. Nous sommes alors renvoyés à ce qui, du moins à première vue, apparaît comme une aporie : comment la raison peut-elle, tout en connaissant scientifiquement ces lois, devenir une raison pratique agissante en éthique appliquée ?

Depuis son premier article sur la philosophie morale⁵²¹, Curley réaffirme son intention d'établir une sorte de communication entre le système de Spinoza et les analyses contemporaines sur les jugements en éthique⁵²². Selon la première formulation de Curley, l'éthique dans l'œuvre de Spinoza comporte à la fois une *méta-éthique* et une *éthique normative*.

⁵¹⁹ CURLEY, Edwin (1969), *Idem*, p. 126.

⁵²⁰ « Thus, in our complete description of the world, the ideal of a unified science is realized. Every true singular proposition about extended objects has its scientific explanation, and every nomological proposition has its place in a system analogous to Newton's *Principia*. The world, of course mirrors our description of it. As the Philosopher says, the world is everything that is the case, it is the totality of facts, not of things. » CURLEY, Edwin (1969). *Idem*, p. 53.

⁵²¹ CURLEY, Edwin (1973). « Spinoza's moral philosophy », In: GRENE, Marjorie (ed.) *Spinoza. A collection of critical essays*, Modern Studies in Philosophy, New York, Anchor Books.

⁵²² « I think we can make use of what has been said in recent years about the nature of ethical language to get a clearer idea of what Spinoza was about. We are now, it seems to me, in a better position to understand him than Broad was forty years ago. Conversely, I think we can also make use of what Spinoza says to raise important philosophical

Dans la *méta-éthique*, Spinoza établit le principe de la relativité des jugements moraux. Il s'agit de la thèse selon laquelle les jugements moraux sont toujours relatifs vis-à-vis des modèles (*standards*)⁵²³ de ceux qui les prononcent. La simple analyse du principe de la relativité du bien et du mal comme une sorte d'opérateur de l'enchaînement des propositions de la 3^{ème} et 4^{ème} parties de l'*Éthique* montre que Spinoza ne juge pas que le « bon » et le « mauvais » soient des propriétés inhérentes aux choses et aux événements, mais il pense que ce sont des jugements qui se réfèrent à la conscience subjective qui les formule⁵²⁴.

Pour l'*éthique normative*, le problème principal est l'établissement de l'objectivité des jugements éthiques dans la cadre du subjectivisme radical qu'établissent les analyses de la méta-éthique. C'est ce que proposent les 4^{ème} et 5^{ème} parties de l'*Éthique*⁵²⁵.

Le modèle de la nature humaine dans la préface de la 4^{ème} partie est un concept général arbitraire qui fonctionne comme un critère pour la production et l'évaluation des jugements moraux (*standard of judgment*)⁵²⁶. Le modèle fonctionne comme un principe axiologique d'analyse des

problems which are sometimes slighted in contemporary discussions. We may even find that Spinoza's approach to the solution of those problems has something in it worth considering. » CURLEY, Edwin (1973), *Idem*, p. 354 et 355.

⁵²³ CURLEY, Edwin (1973). « Spinoza's moral philosophy », In: GRENE, Marjorie (ed.) *Spinoza. A collection of critical essays*, Modern Studies in Philosophy, New York, Anchor Books, p. 355.

⁵²⁴ « For one thing it enables us to avoid the rather unhelpful classification of Spinoza as an ethical naturalist, classification which Broad makes at the end of his *Five Types of Ethical Theory*. If we understand by an ethical naturalist someone who thinks that there is some property common and peculiar to all good things and who thinks that this common property may be identified with some empirical property which they have, then Spinoza is not in that sense an ethical naturalist. He may be an ethical naturalist in some other equally legitimate sense of that notoriously ambiguous term. I think he is. But he is not a naturalist in the sense defined; and this is a matter which is not merely verbal-for it means that his theory is not open to the telling objections raised against theories which *are* naturalistic in that sense. » CURLEY, Edwin (1973). *Idem*, p. 362.

⁵²⁵ « The greater portion of Spinoza's ethical theory is devoted not to metaethics, but to normative ethics, not to the analysis of ethical judgments, but to the making of ethical judgments. (...) But the implications of his metaethical theory are such that it is very difficult to see how he could possibly have thought that his judgments were objective ones. The implications of his analysis of ethical language seem radically subjectivist. So in the second part of the paper I want to consider how Spinoza or anyone who held similar metaethical views-might try to give his judgments an objective status. » CURLEY, Edwin (1973). *Idem*, p. 355 et p. 356.

⁵²⁶ « Now it seems to me undeniable that when Spinoza talks of setting before us a model of human nature, of conceiving a human nature stronger than his present one, a character which he strives to attain, both for himself and for others, he must be saying that we can form an idea of human nature, which is rightly used as a standard of judgment. Whatever may be the case about other ideas of human nature, there must be something which gives this one a privileged status. » CURLEY, Edwin (1973). *Idem*, p. 364. Selon Curley, la préface de la 4^{ème} partie énonce le modèle qui se

jugements et de l'auto-détermination des actions de l'individu rationnel. Il est arbitraire, car il ne vaut pas pour tous les êtres humains, mais seulement pour ceux qui désirent s'établir dans la raison et dans l'intuition.

Comment se fait le passage de la méta-éthique à l'éthique normative, de la moralité subjective à la moralité objective ? Pour comprendre comment Curley l'explique, il faut observer qu'il interprète le *conatus* comme une puissance régie par la « loi de l'inertie » dont la liberté se définit par l'absence de déterminations externes⁵²⁷. Le passage de l'éthique subjective à l'éthique objective se fait par une « traduction » des lois de la nature en termes de normes ou d'obligations morales. La loi de la conservation du *conatus*, par exemple, entendue comme une « loi de l'inertie », est transcrite sous la forme de jugements normatifs du type : *il est obligatoire que les hommes conservent leur être, il est obligatoire que tu agisses de cette façon-là et non d'une autre si tu veux arriver à la vie rationnelle et persévérer dans la raison, etc.*⁵²⁸.

Quel tableau du processus de libération éthique Curley brosse-t-il dans sa première formulation ? Dans le cadre de l'*éthique normative*, il suppose que la puissance d'agir et de penser augmentent en proportion de la capacité de l'individu à organiser sa vie en fonction des jugements éthiques normatifs qu'il se donne.

développe dans les propositions sur les hommes libres à la fin de la 4^{ème} partie. Dans son article de 1973, Curley n'offre pas encore les propositions exactes du modèle, comme il le fera dans son livre de 1988.

⁵²⁷ CURLEY, Edwin (1973). *Idem*, p. 368.

⁵²⁸ « Then the question becomes: Would Spinoza accept this further premise? Or, what amounts to the same thing: Is it legitimate to interpret his talk about what reason demands in terms of talk about obligation? Now it cannot be denied that Spinoza uses a great deal of language which sounds prescriptive. In the Scholium to E., IV, 18, alone, he speaks of the precepts of reason, of what reason prescribes, of the dictates of reason, of what reason demands and so on. This sort of language is by no means unusual in his writing. » CURLEY, Edwin (1973). *Idem*, p. 370. Curley utilise aussi la *Critique de la Raison Pratique* de Kant pour faire comprendre son interprétation de Spinoza et compare les « commandements de la raison » aux impératifs catégoriques dans les hypothèses de rapport de conséquence. Il est intéressant de noter que, malgré la comparaison avec Kant, Curley ne développe pas le problème de la téléologie dans cet article, bien qu'il le fasse près de vingt ans plus tard dans sa critique de Jonathan Bennett.

Le processus de conversion des propositions théoriques en propositions pratiques est ainsi une dérivation de l'éthique normative tenant compte d'une certaine conception des « lois de la nature ». D'après les termes qu'utilise Curley, l'enjeu est de faire dériver des lois prescriptives de lois descriptives⁵²⁹. Ce passage établit aussi un rapport entre l'individu et le mode infini par la « causalité verticale », car les « lois de la nature » que l'individu traduit pour soi-même sous la forme d'impératifs ou de normes morales sont identiques aux propositions nomologiques dérivées qui se réfèrent aux modes infinis.

Cette première interprétation de Curley présente les lignes générales de la formulation du modèle de délibération proposé par Jon Miller. En effet, les lois prescriptives de la raison pratique ne sont pas connaissables à la façon des « impératifs catégoriques » de Kant, à savoir, en tant que codes inscrits dans un sujet fini. Elles sont connues scientifiquement par leur inscription dans la « causalité verticale », c'est-à-dire qu'elles sont connues comme codes inscrits dans la nature infinie des faits nomologiques. L'interprétation de Curley pose les fondements de la question de la délibération pratique que Miller formule avec l'expression « *laws + state of affairs* », mais sans en concevoir la théorie délibérative.

Placé sur un système de coordonnées que trace l'existence simultanée d'une « causalité verticale » et d'une « causalité horizontale », l'individu qui raisonne est déterminé par les lois nécessaires du mode infini dans la « causalité verticale », mais il n'est soumis à aucun fatalisme dans la « causalité horizontale ». Nous avons déjà vu comment Curley utilise le concept de « fait » du *Tractatus* de Wittgenstein pour penser les modes finis comme faits singuliers. Les

⁵²⁹ Cette distinction avait été faite dans le cadre d'une interprétation générale sur la nécessité des propositions nomologiques comme modes infinis de Dieu et, plus particulièrement, de la distinction entre loi de la nature et loi humaine du chapitre IV du *Traité Théologico-Politique*. « Here we find Spinoza making quite clearly the now familiar distinction between descriptive and prescriptive laws. » CURLEY, Edwin (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay of interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, p.99.

configurations de modes finis dans ce que Spinoza appelle la *facies totius universi* ne sont pas immuables : tout au contraire, ils sont en mutation permanente. De fait, c'est précisément ce changement perpétuel des *states of affairs* qui permet de penser comment l'individu rationnel, quoique déterminé par les lois de la « causalité verticale », peut jouir d'une liberté d'action.

It makes perfectly good sense to issue a general prescription to people to avoid acts of a certain kind, even if you know that some of them, in some circumstances, will be unable to comply. It is sufficient to give the prescription point if there are some circumstances in which some will be able to comply. A command which prescribed conduct that is absolutely impossible would be pointless. But a command which prescribes conduct that will only be impossible under certain conditions may be a perfectly sensible command⁵³⁰.

Cette *éthique normative* est cohérente avec l'image (*picture*) logique du mécanisme métaphysique. Le cadre logique du *Tractatus* la fait cependant échapper au risque de devenir un fatalisme, sans pour autant qu'elle n'ait rien de téléologique. Ce fut approximativement vingt ans après cette première construction que Curley a entraîné un tournant téléologique dans les lectures mécanistes, un tournage qui se concrétise dans son œuvre tardive⁵³¹ et dans l'article que nous avons déjà mentionné portant sur la critique de l'antifinalisme de Bennett⁵³².

Notons que l'introduction tardive de la téléologie dans l'interprétation du *conatus* et de la philosophie pratique de Spinoza ne modifie en rien les lignes générales du système métaphysique de la première formulation. En effet, le même modèle est présent dans la déduction de la « causalité verticale⁵³³ » dans *Behind the Geometrical Method*. Le modèle continue aussi à expliquer le

⁵³⁰ CURLEY, Edwin (1973), *Idem*, p.372.

⁵³¹ CURLEY, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press.

⁵³² CURLEY, Edwin (1990), « On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology », In: Curley and Moreau eds., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden: E.J. Brill.

⁵³³ « The finite modes follow from, are deductible from, a finite series of infinite causes, the laws of nature, taken in conjunction with an infinite series of finite causes, the other, prior finite modes. » CURLEY, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press, p. 48.

fonctionnement du parallélisme lorsque nous comprenons l'insertion de notre âme et de notre corps humain dans la « causalité verticale⁵³⁴ ». L'âme raisonne par l'entremise de propositions nomologiques et en déduit des propositions factuelles sur les affects. Cela dit, de façon « parallèle », l'affect a lieu en tant qu'événement inéluctable dans le corps humain et, par « parallélisme », celui-ci s'ensuit de l'attribut dans une relation de « causalité verticale ».

La principale différence entre les interprétations de Curley est donc qu'il introduit tardivement une dimension téléologique au *conatus*⁵³⁵. Cela transforme largement l'interprétation de l'éthique et de la philosophie pratique de Spinoza, mais laisse intacte l'interprétation de sa métaphysique. La seconde conception du *conatus* hérite néanmoins de la première conception, car le *conatus* est encore interprété selon le principe d'inertie. En effet, Curley présente le concept de *conatus* par analyses comparatives avec les conceptions inertielles de Descartes et de Hobbes⁵³⁶. En outre, la lecture critique de la position de Jonathan Bennett a permis à Curley de comprendre que l'attribution généralisée de la « loi de l'inertie » à tous les corps était une tentative de lecture mécaniste contradictoire.

For very simple things, like a stone lying at rest on the ground, the thing's self-maintaining activity may consist in nothing more than the fact that its parts maintain that constant proportion of motion and rest which gives them their cohesion. For more complex things, things physically complex enough to have minds capable of self-consciousness, and of a conception of the future, the thing will be aware of its activity and of the result it is attaining by that activity⁵³⁷.

⁵³⁴ « But suppose my brain being in a certain sense ...» CURLEY, Edwin (1990), *Idem*, p. 47.

⁵³⁵ « I am, then, interpreting EIII-P6 as a teleological doctrine, in the sense in which Bennett explains the concept of teleology in §57.4, i.e. as a doctrine which has, roughly, the form "If I would help him, he will do it". » CURLEY, Edwin (1988), *Idem*, p. 164.

⁵³⁶ CURLEY, Edwin (1988), *Idem*, p.107.

⁵³⁷ CURLEY, Edwin (1988). *Idem*, p. 108.

Spinoza distingue le corps humain des autres corps animaux et minéraux par sa complexité dans la 2^{ème} partie et il ne conçoit expressément le *conatus* de l'être humain qu'à partir de la 3^{ème} partie de l'*Éthique*. Ainsi, l'analyse empirique du *conatus* humain dans ses diverses configurations ou états est une condition *sine qua non* pour penser la dérivation des « lois de la nature humaine » et l'insertion de l'être humain dans la « causalité verticale ». C'est en connaissant les lois fondamentales nécessaires à l'expérience même de la vie humaine que notre raison peut parvenir à la connaissance des « lois de la nature humaine » qui permettent alors de fonder ce que Spinoza appelle la vertu dans 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Le sujet humain qui raisonne avec les propositions nomologiques sur les conséquences possibles de ces actions n'est pas un « sujet épistémique » qui s'imagine sans corps et sans désirs, tel que le *cogito* de Descartes ou le « sujet transcendantal » de Kant, mais un *conatus* complexe qui s'exprime par le moyen de désirs dans l'âme et dans le corps. Le raisonnement, ainsi, se fait dans l'immanence de l'imagination et des affects d'un *conatus* humain qui se comprend dans le cadre d'un certain état du monde (*state of affairs*).

Spinoza has a way of making talk of final causes acceptable, but it is precisely the way Bennett says he would reject: when it appears that something is being explained by a subsequent result, what is really happening, if the explanation is legitimate at all, is that we are explaining a human action by appealing to the person's anticipation of the consequences to be expected from that action, his desire for those consequences, and his result desire to perform the action⁵³⁸.

À la différence des autres choses, le *conatus* humain est supposé conscient de sa propre activité dans le monde. Cette conscience se fait par le biais d'une perception temporelle de sa propre existence, peu importe si cette perception est adéquate ou non. Chaque *conatus* humain a une

⁵³⁸ CURLEY, Edwin (1990). « On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology », In: Curley and Moreau eds., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden: E.J. Brill, p. 48.

mémoire des affections qui se sont enchaînées dans le corps et dans l'âme, une perception des affections présentes et une prospection des affections futures. Si ces affections successives représentent davantage l'état interne du corps imaginant que les états d'affaires dans la configuration de l'environnement, l'enchaînement est une réalité ontologique à l'intérieur de l'organisation complexe de chaque *conatus* humain, peu importe s'il est une cause adéquate ou non.

Comment Curley explique-t-il la « thoughtful teleology » qui permet le passage d'une *passion* à une *action* ? Dans ses analyses de la maturité, le passage n'est plus celui d'une méta-éthique à une éthique normative, mais à une éthique téléologique. De plus, l'idée du modèle change aussi. Dans sa première interprétation, le modèle était un « *standard of judgment* », un modèle subjectif propre à chaque personne. Désormais, il y a un modèle unique, qui est décrit par les propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

Though there is no explicit talk of models, the whole of part IV of *Ethics* is the construction of the idea of a model human being. (...) The feelings and behavior the *Ethics* recommends as good are necessary means to a necessary end⁵³⁹.

L'*éthique objective* n'est plus une simple éthique normative purement mécanique, mais une éthique normative téléologique préoccupée par la connaissance rationnelle des rapports entre moyens et fins nécessaires. Le système de la raison pratique analyse les rapports logiques de type *antecedens-consequens* du point de vue de l'adéquation entre moyens nécessaires (*necessary means*) et fins nécessaires (*necessary ends*).

⁵³⁹ CURLEY, Edwin (1988). *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press, p. 123 et p. 124.

Pour montrer comment l'action rationnelle libre s'accomplit dans l'*Éthique*, il faut montrer comment l'activité rationnelle de l'âme déclenche de façon directe ou indirecte une organisation des affections du corps et du comportement qui soit compatible avec la persévérance présente et future du *conatus*. Nous avons vu que depuis la première formulation, Curley fonde son explication sur l'hypothèse du « parallélisme » entre les propositions et les faits.

Dans l'action rationnelle téléologiquement motivée, l'individu produit une réflexion rationnelle sur ses propres actions, mais une réflexion à l'intérieur de l'imagination qui, elle, projette les images des événements futurs possibles. Cette réflexion est une sorte de prospection ou d'anticipation des événements et des conséquences possibles de l'action. Après cette réflexion faite à l'intérieur de l'imagination, la raison peut pousser le corps à faire l'action (*performing the action*) la plus adéquate pour arriver à la conséquence que le désir avait d'abord indiquée comme étant la finalité de l'action.

L'âme raisonne en propositions nomologiques et parvient à la connaissance des lois nécessaires par l'activité descriptive de la raison. En augmentant la puissance de son raisonnement, l'âme devient capable d'analyses systématiques plus complexes de ce qui suit (*follows from*) ces lois pour chaque configuration causale. Le rôle normatif de la raison dans le processus complète le rôle téléologique de l'imagination : l'individu imagine les conséquences possibles de chacune des formes d'organisation de son comportement. Ainsi, il discerne lesquelles sont plus conformes aux « lois de la nature humaine » et lesquelles s'en détournent.

De cette manière, l'accomplissement d'actes de vertu conçus comme conséquences des « lois de la nature humaine » (d'après la définition de la vertu dans EIV-Def.8) découle d'une sorte de raisonnement pratique qui s'explique par une action conjointe de l'imagination et de la raison se projetant dans les différentes conséquences possibles de l'action de l'individu.

Le *conatus* humain se développe selon un principe immanent qui est capable non seulement de s'adapter par *réactions* aux modifications des circonstances externes de la « causalité horizontale », mais aussi d'agir librement par *actions* conçues par la raison dans une perspective de développement futur. Ce principe est immanent au *conatus* : les conséquences éthiques des actions d'un individu ne peuvent être évaluées par normes extrinsèques. Elles ne peuvent qu'être évaluées par les conséquences immanentes de l'action par rapport à la finalité posée par le *conatus*. Dans ce sens, l'interprétation de Curley reste cohérente avec la critique des prétentions scientifiques en éthique du *Tractatus*⁵⁴⁰.

Le processus de libération éthique individuelle n'est plus représenté comme une activité d'autodétermination par laquelle l'individu prescrit les normes de comportement qu'il doit lui-même obéir. Il devient plutôt une activité d'autodétermination par laquelle l'individu évalue ses désirs et pose les finalités qui doivent mener son existence. L'interprétation téléologique du *conatus* et la formulation « conséquentialiste » de l'éthique *objective* sont ainsi compatibles avec la métaphysique non-téléologique de Spinoza, mais le problème de la délibération éthique n'est pas expressément formulé par Curley.

Lorsque Viljanen critique les formulations « conséquentialistes »⁵⁴¹ de l'éthique *objective* au nom d'un mécanisme plus dur que celui de Bennett, il nous semble qu'il propose un pas en arrière. Pour faire la critique du « conséquentialisme » dans les interprétations de l'éthique de

⁵⁴⁰ « 6.421. There must be some sort of ethical reward and ethical punishment, but this must lie in the action itself. (...) 6.43. If good or bad exercise of the will does not alter the world, it can alter only the limits of the world, no the facts – not what can be expressed by means of language. In short, the effect must be that it becomes an altogether different world. It must, so to speak, wax and wane as a whole. The world of happy man is a different one from that of the unhappy man. » WITTGENSTEIN, Ludwig [1921], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F. Pears & B.F. McGuinness, with the introduction by Bertrand Russell, London, Routledge, (fourth impression, 1969), p. 147. Il faut se rappeler que, dans les *Principia Ethica*, Moore avait déjà critiqué les tentatives de fonder l'éthique sur des jugements analytiques dérivés des tautologies logiques, mais qu'il laissait ouverte l'investigation sur les possibles façons d'organiser rationnellement l'existence éthique en raisonnant avec les jugements synthétiques.

⁵⁴¹ Viljanen critique ce qu'il entend être le « consequentialism » des lectures de Curley et Garrett. VILJANEN, Valteri (2014). *Spinoza's geometry of power*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 124.

Spinoza, il vaut mieux de suivre Elisabeth Anscombe : critiquer le modèle normatif en éthique moderne et critiquer toutes ses présuppositions mécanistes pour concevoir une refonte moderne du modèle eudémoniste de l'éthique des vertus d'Aristote fondée dans la critique du langage par Wittgenstein⁵⁴².

Notons également que l'interprétation de Curley ouvre une question sans pourtant la résoudre. En effet, Curley observe que Hobbes a nié l'existence du bien suprême (*summum bonum*) dans le chapitre XI du *Léviathan*⁵⁴³, mais que l'éthique de Spinoza s'organise autour d'une autre définition du bien suprême (*summum bonum*). Cette nouvelle éthique des vertus par Spinoza serait-elle une transposition de l'idéal théorique des éthiques d'Aristote et de Saint Thomas ? Si oui, l'*Éthique* de Spinoza serait déjà réfutée, avant la lettre, par la critique mécaniste de Hobbes. Si non, il faut montrer comment elle dépasse la critique de Hobbes et fonde une nouvelle éthique des vertus et de la délibération prudentielle de la béatitude. Edwin Curley n'a pas traité de ces questions, mais il les a posées par l'intégration de la téléologie dans l'analyse de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

7.3) Don Garrett : téléologie, sélection et proportionnalité de liberté

L'interprétation de Don Garrett s'inscrit dans la tradition naturaliste opposée aux reconstructions mécanistes du système de Spinoza, tradition qui était déjà présente dans les travaux de Wolfson aux États-Unis et qui a été revitalisée au courant du XX^{ème} siècle par les travaux de Deleuze, mais aussi par les travaux de scientifiques dialoguant avec la tradition philosophique⁵⁴⁴.

⁵⁴² ANSCOMBE, G. E. M (1958). «Modern Moral Philosophy», In: *Philosophy*. Cambridge University Press, 33 (124): 1–19.

⁵⁴³ CURLEY, Edwin (1988). *Idem*, p. 125.

⁵⁴⁴ Le neuroscientifique Antonio Damasio donne un exemple de cette revitalisation avec sa lecture biologique du *conatus* et, réciproquement, par une réflexion spinoziste sur les phénomènes biologiques. « The *conatus* subsumes both the impetus for self-preservation in the face of danger and opportunities and the myriad actions of self-

It is worth noting, however, that the recognition of biological evolution as a teleological selection process has produced a contemporary philosophical consensus concerning the answers to each of the four questions about teleology that we have considered. That consensus strongly suggests that it is Aristotle and Spinoza, rather than Descartes and Leibniz, who emerge – on these four questions, at least – as the more “modern” philosophers of teleology⁵⁴⁵.

À la lumière de l’histoire de la philosophie et des sciences biologiques, le naturalisme de Spinoza est une formulation philosophique moderne originale qui rejette le mécanisme cartésien et lance les fondements de ce qui deviendra la biologie évolutive⁵⁴⁶. Nous allons voir que Don Garrett trouve aussi dans sa lecture de l’*Éthique* un principe que Ferdinand Alquié et Gilles Deleuze avaient déjà soulevé : le « rôle sélecteur » de la rationalité pratique agissant avec les notions communes. Cependant chez Garrett, le « rôle sélecteur » n’est pas déterminé par le « rôle législatif », mais plutôt par un principe téléologique.

Garrett interprète l’éthique de Spinoza dans le contexte du célèbre débat anglo-saxon sur la compatibilité entre finalisme et déterminisme. Contre les lectures mécanistes, et plus spécialement

preservation that hold the parts of a body together. In spite of the transformations the body must undergo as it develops, renews its constituent parts, and ages, the *conatus* continues to form the *same* individual and respect the *same* structural design. What is Spinoza’s *conatus* in current biological terms? It is the aggregate of dispositions laid down in brain circuitry that, once engaged by internal or environmental conditions, seeks both survival and well-being. » DAMASIO, Antonio (2003). *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. London, Houghton Mifflin Harcourt, p. 36.

⁵⁴⁵ GARRETT, Don (1999). GARRETT, Don (1999), « Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy », In: GENNARO AND HUENEMANN eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Clarendon Press, p. 333.

⁵⁴⁶ Deleuze a conçu l’*ordre des rapports* entre les corps comme une sorte d’anticipation spinozienne du principe de composition de la biologie de Saint-Hilaire. « Les notions communes chez Spinoza sont biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques. (...) Les indications de Spinoza suffisent toutefois à faire de lui un précurseur de Geoffroy de Saint-Hilaire, sur la voie du grand principe d’unité de composition. » DELEUZE, Gilles (1969). *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Éditions de Minuit, p. 257. Dans une formulation plus récente du naturalisme, Jean-Pierre Changeux considère Spinoza comme précurseur de l’*épigenèse* qui explique la théorie de l’évolution par la complexification du code génétique des corps animaux composant les différentes espèces. Changeux place Spinoza entre Lucrèce et Diderot dans ce qu’il nomme la préhistoire de la théorie de l’*épigenèse*, laquelle est la synthèse entre la génomique contemporaine et la théorie de l’évolution du XIX^{ème} siècle. CHANGEUX, Jean-Pierre (2010). *Du vrai, du bien et du beau. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob. « Mon dernier cours s’est achevé sous la forme d’un état des lieux et d’une esquisse d’un programme à venir, l’abandon de toute référence à une ‘harmonie préétablie’ imaginaire et l’incitation à un ascétisme salutaire de la réflexion donnent accès à une nouvelle conception de l’homme, de ses origines et de son avenir, sur la base d’une intégration transdisciplinaire qui réunit la biologie, la neuroscience, les sciences de l’homme, des sociétés et l’histoire des civilisations humaines. » CHANGEUX, Jean-Pierre (2008), *Du vrai, du bien et du beau : une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob, p. 513.

celles du camp de Bennett, Garrett prouve que le naturalisme de Spinoza et sa conception de la nécessité des lois de la nature sont compatibles avec la liberté éthique de l'individu humain, entendue comme une « liberté asymétrique ».

The two main parties in the so-called free-will debate are the compatibilists and the incompatibilists. The former hold that determinism is compatible with freedom and hence with moral responsibility for good and evil actions. The latter hold that determinism is incompatible with freedom, and hence also incompatible with moral responsibility for good and evil actions. These two parties thus share a common assumption that Spinoza denies: namely, that freedom to perform (and hence moral responsibility for) good actions and evil actions must go together. That is, the two parties agree that freedom and moral responsibility either apply to both good and evil actions, or they apply to neither. Spinoza denies this because he has a conception of "asymmetrical freedom". By this I mean that he holds that we sometimes freely do good, but can never freely do evil. Evil is always the result of passion or lack of power, and hence not the result of one's own adequate causality – that is, not the result of freedom. Because freedom is asymmetrical in this way, so too are rational assignments of moral responsibility. Reason counsels (i.e., moves us to) love and favor for those who freely do good, without hate or indignation for those who do evil⁵⁴⁷.

La formulation de la « liberté asymétrique » est en rapport avec le concept de l'individu libre de la partie de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Les activités du *conatus* en liberté le déterminent à chercher le bien directement et comme ces activités sont les moments d'un processus d'augmentation de la puissance d'agir et connaître du *conatus*, toutes les fois qu'un individu fait une action jugée mauvaise, il perd par cela même quelque peu de sa propre liberté et risque de se retrouver dans un état de servitude. L'individu ne peut pas accomplir de mauvaises actions par liberté, mais seulement par contrainte et perte de cette liberté.

La direction de la liberté s'ensuit comme finalité de la nature même du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate. La conception du processus de libération comme augmentation de la puissance est partagée par toutes les interprétations que nous avons vues jusqu'ici, mais la thèse de Garrett selon laquelle ce processus immanent au *conatus* est régi par une finalité dirigeante est une formulation

⁵⁴⁷ GARRETT, Don (1996). « Spinoza's ethics », In: *Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, Cambridge University Press, p. 301 et 302.

originale. Nous ne trouvons aucune formulation semblable, sauf la thèse de la « téléologie latente », timidement énoncée par Victor Delbos sans en expliciter les présupposés.

Le noyau de la lecture de Garrett est le concept de *conatus* qu'il oppose aux figurations mécanistes inspirées de Bennett à partir des acquis de Curley. Le concept du *conatus* n'y est pas une dérivation de la loi de l'inertie et de la physique mécaniste de Descartes⁵⁴⁸, mais plutôt une reformulation ontologique de la téléologie qui expliquait le mouvement qualitatif des corps physiques, biologiques et humains dans les philosophies de la tradition aristotélicienne.

La critique du finalisme dans la 1^{ère} partie est valide seulement pour la substance et les modes infinis, mais non pour les modes finis qui, eux, auraient tous un *conatus* de nature téléologique⁵⁴⁹. La critiques de Garrett ont-ils raison de dire qu'en tentant de prouver l'orientation téléologique du *conatus*, il serait arrivé à la position extrême d'annuler même le côté négatif de la critique de la téléologie de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* ?

La cause finale de chaque *conatus* ne peut pas être une propriété commune et, donc, elle ne peut pas être pensée par une notion commune de la raison. En effet, une propriété commune appartient à la fois aux parties et au tout, à savoir, aux modes finis et au mode infini médiat. Or, si on suppose, comme le fait Garrett, que le *conatus* de chaque mode fini s'oriente par un principe téléologique, l'on doit aussi supposer que le mode infini médiat s'organise lui-même en fonction d'une finalité, ce qui contredit l'ontologie de la 1^{ère} partie de l'*Éthique*.

L'hypothèse de Garrett est toutefois conçue de telle sorte qu'elle permette d'échapper à cette critique : elle ne postule pas que la finalité soit une propriété commune et exclut expressément

⁵⁴⁸ Selon la formulation de Garrett, le compromis du concept de *conatus* avec le mécanisme est seulement apparent. GARRETT, Don (1999), « Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy », In: GENNARO AND HUENEMANN eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Clarendon Press, p. 321.

⁵⁴⁹ GARRETT, Don (1999). *Idem*, p. 313.

la finalité de la *natura naturans*⁵⁵⁰. Comme le *conatus* est l'essence singulière de l'individu, on connaît la finalité d'un *conatus* par la science intuitive. Le modèle téléologique permet de connaître par intuition la genèse de l'appétit le plus fort régissant la vie du *conatus* d'un être humain singulier quelconque. Cependant, ce modèle téléologique est en rapport avec un modèle mécaniste permettant de connaître par la raison les lois nécessaires et les propriétés communes régissant le corps de ce même *conatus*.

Mechanistic explanation of an effect can produce knowledge of the second kind. This occurs when, by knowing common properties of bodies pertaining to motion and rest, we can infer the production of the effect in the given circumstances. Such common properties play a central role in the epistemology Spinoza presents throughout *Ethics*, part 2. However, teleological explanation of an effect can also produce knowledge of the second kind. This occurs when, by knowing common properties of bodies or minds pertaining to their endeavor to persevere in being, we can infer the production of the effect in given circumstances. Such common properties play a central role in the psychology of emotions that Spinoza presents throughout *Ethics*, part 3⁵⁵¹.

Le concept de *conatus* dans la 3^{ème} partie n'est plus à comprendre sur un mode mécaniste comme dans la « petite physique » à la suite de EII-P13⁵⁵², où ce mécanisme s'appliquait effectivement au corps : sinon, par le principe du « parallélisme » de EII-P7, l'enchaînement des idées dans l'âme obéirait aux mêmes lois mécaniques que celles régissant l'enchaînement des affections du corps, ce qui empêcherait l'âme de fonctionner de manière téléologique. Or, selon Garrett, le compromis avec le mécanisme est seulement apparent.⁵⁵³

⁵⁵⁰ GARRETT, Don (1999). *Idem*, p. 131 et 132.

⁵⁵¹ GARRETT, Don (1999). *Idem*, p. 324.

⁵⁵² Le lemme 2 énonce que toutes les corps conviennent (*conveniunt*) en ce qu'ils peuvent se mouvoir ou être en repos, mais aussi et plus fondamentalement, en ce qu'ils enveloppent (*involvunt*) le concept d'un seul et même attribut, à savoir, par EII-Def.1, le concept de l'attribut de l'étendue. Ainsi, le compromis avec le mécanisme est apparent parce que Spinoza ne recommande pas une déduction ayant comme point de départ les « lois » de la cinématique ou de la dynamique : le point de départ est le concept de l'attribut de l'Étendue et le concept du corps en est déduit comme un effet immanent de la *natura naturans* ce qui permet, ensuite, de penser les rapports de corps avec les autres dans la *natura naturata*.

⁵⁵³ « In light of this apparent commitment to mechanism for extended things and his clear doctrine of the causal parallelism of the attributes of extension and thought, we may still wonder whether there is any positive basis in his metaphysics and epistemology for teleological explanations. » GARRETT, Don (1999), *Idem*, p. 323.

Mais comment dépasser ce mécanisme d'apparence et comment concevoir les essences des modes finis dans au sein de la vie organique et matérielle ? La solution de ce problème réside dans la façon d'interpréter la théorie des genres de connaissance du scolie de EII-P40⁵⁵⁴. Selon Garrett, la connaissance rationnelle par l'entremise des notions communes est une connaissance mécaniste des conséquences qui découlent de (*follow from*)⁵⁵⁵ la nature d'une chose. La connaissance intuitive de la même chose, en revanche, passe par la conscience téléologique de sa puissance singulière. Elle s'organise par un principe immanent capable de sélectionner (*select*) les propriétés à suivre.

For Spinoza, understanding individual things and their behavior through their own essences is thus partly a teleological enterprise, but a teleological enterprise perfectly compatible with the mechanistic nature of extension. In fact, given the doctrine of the causal parallelism of the attributes, something analogous and parallel to mechanism must also be true in the attribute of thought⁵⁵⁶.

Mais il nous semble que sur ce point la solution de Garrett est assez problématique, car elle a recours à une combinaison de mécanisme et de téléologie propre au « parallélisme » de Leibniz. Sur ce point, notre interprétation de la téléologie est différente de celle de Garrett. Pour dégager une certaine clarté de l'ensemble, il nous faut montrer les racines du problème et en faire la critique.

⁵⁵⁴ GARRETT, Don (1999). *Idem*, p. 324.

⁵⁵⁵ GARRETT, Don (1999). *Idem*, p. 324. Cette expression anglaise de la traduction de Edwin Curley traduit l'expression latine *sequitur* qui est un terme technique de l'*Éthique* de Spinoza. Pour éviter les équivoques entre les langues, nous exprimerons le terme technique dans la formulation latine originale de Spinoza entre crochets. Nous mettrons aussi entre crochets les traductions anglaises de ces termes techniques pour indiquer que l'écrivain la formulation anglaise parle du même mot technique que nous traduisons autrement dans le français. Ce que j'ai fait, par exemple, dans l'expression (*follow from*) utilisé par Don Garrett, pour indiquer qu'il s'agit de notre français « suit » qui traduit le latin (*sequitur*).

⁵⁵⁶ GARRETT, Don (1999). *Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy*. In: GENNARO AND HUENEMANN eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Clarendon Press, p. 325.

Défendre que la conception de téléologie de la 4^{ème} partie soit compatible avec la critique de l'ontologie de l'*Éthique* en interprétant le « parallélisme » des lois dans la « causalité verticale » comme un « parallélisme » entre les lois mécaniques du corps et les lois téléologiques de l'âme, comme semble le faire Garrett, peut aboutir à une identification avec le système de Leibniz. Il faut distinguer la téléologie de Spinoza de la téléologie de Leibniz à partir de la question du « parallélisme ».

Comme nous l'a montré Chantal Jaquet⁵⁵⁷, les chercheurs tendent encore à reproduire l'interpolation du concept de « parallélisme » de Leibniz pour expliquer la façon dont s'exprime la substance chez Spinoza. Il faut connaître clairement les deux systèmes pour les distinguer.

Prenons la formulation du « parallélisme » entre les séries du corps et de l'âme qui se trouve dans les paragraphes §78 et §79 de la *Monadologie* :

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes ; et ils se rencontrent en vertu de l'*harmonie préétablie* entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même Univers (Préf., §6 ; Théod. 340, 352, 353, 358).

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ Chantal Jaquet a analysé comment Gueroult et Deleuze avaient chacun à leur façon confondu le parallélisme de Leibniz avec le concept de l'égalité des attributs chez Spinoza. La critique du « parallélisme intra-cogitatif » de Gueroult nous permet aussi de critiquer le compromis que fait Matheron avec le mécanisme. En se référant expressément à Deleuze, par exemple, Jaquet écrit : « Ce mot, toutefois, finit par faire écran, car il a éclipsé celui d'*égalité* auquel Spinoza se réfère expressément pour devenir parfois l'asile de l'ignorance. Il serait donc plus judicieux de bannir désormais le terme *parallélisme* et de le remplacer par celui d'*égalité*. En toute justice et en toute justesse, rendons à Leibniz ce qui est à Leibniz ... et à Spinoza ce qui est à Spinoza. » JAQUET, Chantal (2004), *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, Collection Quadrige, p. 16.

⁵⁵⁸ LEIBNIZ, G.W (1714), *Discours de Métaphysique, Monadologie et autres textes*, Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, [2004]. LEIBNIZ, *Monadologie*, §78 et §79, p. 240 et 241.

Comme l'a exposé François Duchesneau⁵⁵⁹, cette conception implique que chaque série soit régie par ses lois propres et que le concept d'*harmonie préétablie* soit une sorte de présupposé métaphysique garantissant la correspondance biunivoque entre les deux séries⁵⁶⁰. Ainsi, si nous transposons ce modèle de « parallélisme » au système de Spinoza, les corps s'enchaîneraient selon les « lois mécaniques » dans la série de l'Étendue et les « âmes » s'enchaîneraient selon les « lois des causes finales par appétitions, fins et moyens » dans la série de la Pensée.

Le développement des phénomènes physiques dans la *série de la nature* et le développement parallèle des phénomènes psychiques dans la *série de la grâce* se ferait par correspondance biunivoque entre modèles mécaniques expliquant les corps et modèles téléologiques expliquant l'âme. Cette correspondance biunivoque serait régie par une sorte d'harmonie préétablie, à savoir, une harmonie établie conceptuellement⁵⁶¹ dans l'entendement d'un créateur avant la création du monde.

⁵⁵⁹ « La solution leibnizienne au problème de la correspondance des séries causales respecte le principe d'intelligibilité des phénomènes physiques ; celui-ci implique que tous les changements survenant dans les mouvements des corps ne peuvent venir que de l'action causale des corps les uns sur les autres et des lois régissant cette action. De même en est-il, dans leur ordre, pour les perceptions et les appétitions des monades qui découlent, comme par une suite nécessaire, de leurs dispositions internes. Leibniz se contente de rapporter à la préformation divine l'origine première des séries et la configuration des lois qu'elles déploient. ». DUCHESNEAU, François (2018), *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, J. Vrin, p. 58.

⁵⁶⁰ Chez Leibniz, pourtant, le « parallélisme » est compatible avec la théologie créationniste : les deux séries parallèles ont des limites temporelles qui coïncident avec ce qu'est représenté dans la Bible par la création du monde et par l'apocalypse. La série de la grâce, régie par les causes finales, contient des lois du développement spirituel. Le *situs* de chaque monade humaine dans l'histoire de la grâce se trouve par son degré de liberté, mais aussi par son rapport avec la fin de l'histoire dans le Jugement Dernier. Comme l'avait remarqué Michel Serres, la première formulation de ce modèle se trouve dans l'opuscule *Quid sit idea*. « Mais ici : (a) chacune des distinctions est un point de vue sur la liberté. Nous cherchons la loi de distribution de ces points de vue; (b) chaque distinction amène un exemple concret d'homme libre; de toutes manières, chaque point de vue est un type de liberté. (...) Nous chercherons la loi de distribution de ces paradigmes particuliers. (...) Nous montrerons que ces lois sont celles du *Quid sit idea* ». SERRES, Michel (2007), *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, p. 563 Comme l'avait remarqué Gilles Deleuze, l'opuscule *Quid sit idea* est celui dans lequel Leibniz trouve une formulation de parallélisme capable de réfuter le système de « l'expression » de Spinoza. DELEUZE, Gilles (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, p. 305.

⁵⁶¹ Dans la formalisation mathématique, la correspondance biunivoque entre les éléments des deux séries se fait par le concept de fonction linéaire. Or, comme l'a montré Louis Couturat, Leibniz a été l'inventeur des fonctions linéaires.

Comment donc distinguer les systèmes expressifs de Spinoza et de Leibniz ? Comme déjà dit, cette question est importante parce que les critiques antifinalistes pourraient prétendre que l'interprétation téléologique « leibnizianise » Spinoza.

Dans le cas de Spinoza, l'identité des deux séries causales n'est pas issue d'une fonction mathématique ou d'une loi analytique comme chez Leibniz, mais d'une puissance exprimant de façon immédiate la substance dans les parties éternelles du mode fini. La partie éternelle du mode fini, en tant qu'affection de la substance, s'exprime également dans deux attributs : de cette égalité expressive, la 5^{ème} partie de l'*Éthique* déduit les puissances éternelles du corps et de l'âme. Il ne s'agit pas d'un « parallélisme » de lois, mais d'une *égalité expressive* des puissances. Il n'est donc pas question de « leibnizianiser » Spinoza lorsqu'on met à jour la téléologie dans son système ; il développe sa propre conception de la téléologie.

Pour le moment, nous nous contentons de critiquer le « parallélisme » en évoquant le travail de Chantal Jaquet afin d'indiquer comment le discours philosophique de Spinoza exprime le principe de l'égalité des puissances. Le jeu de langage du discours de Spinoza n'est ni mécaniste et ni spiritualiste. Il n'est ni le jeu d'une philosophie matérialiste qui se réfère aux corps, ni le jeu d'une philosophie idéaliste qui se réfère aux âmes. Par le jeu d'un « discours-mixte⁵⁶² », les propositions et les démonstrations de l'*Éthique* se réfèrent aux affections infinies et finies de la substance qui s'expriment dans les deux attributs selon les mêmes lois causales qui sont les lois de la constitution de la substance.

Le processus que Deleuze a expliqué selon la différenciation immanente univoque de l'essence finie se réalise dans la substance et s'exprime par des intensités affectives variables dans

⁵⁶² « Ainsi, c'est en analysant les diverses figures de ce discours qu'il deviendra possible de cerner plus précisément la nature de l'égalité entre la puissance du corps et celle de l'esprit et de jeter un nouvel éclairage sur la théorie de l'expression. » JAQUET, Chantal (2004), *Idem*, p. 22.

le corps et dans l'âme. Nous devons concevoir la réalité ontologique de la délibération à ce niveau de l'autoconstitution des affections de la substance, au-delà des oppositions entre mécanisme et spiritualisme, matérialisme et idéalisme. Gardons pour le moment ceci à l'esprit : la conceptualisation par Chantal Jaquet de l'égalité expressive nous permet de rejeter le « parallélisme », tout en conservant les acquis principaux des lectures de Deleuze et de Garrett.

À Garrett revient le mérite de la découverte du principe téléologique de sélection dans le *conatus*. Nous avons vu que Ferdinand Alquie et Gilles Deleuze aussi avaient conçu un principe de sélection des affections dans le *conatus* chez Spinoza, mais dans le cadre d'une *interprétation antifinaliste*. Garrett mobilise la téléologie et le concept de la proportionnalité de liberté afin de penser les lois qui régissent la variation de la puissance du *conatus* en liberté, mais il fait encore économie du problème de la délibération. Or, il nous semble que le concept de délibération dans l'*Éthique* donne la clé nécessaire pour penser le processus de production immanente par lequel l'être humain, qui est cause adéquate, peut augmenter exponentiellement l'intensité des affects actifs et, par le fait même, sa liberté. Nous avons déjà exposé notre interprétation ; pour l'instant nous exposerons quelques aspects supplémentaires importants de l'interprétation de Garrett.

La connaissance de la finalité de l'existence d'un *conatus* humain α ou β est la connaissance de sa finalité singulière et non la connaissance d'une finalité générale et abstraite valable pour tout le genre humain. Comme l'a judicieusement remarqué Garrett, il n'y a pas une finalité totale de la nature⁵⁶³. Il incombe donc à quiconque aspire à la justesse dans son jugement d'analyser la constitution de l'essence singulière de chaque individu tout comme la constitution de son *conatus* unique afin de déterminer comment l'individu en question conçoit la finalité de sa propre

⁵⁶³ GARRETT, Don (1999). *Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy*. In: GENNARO AND HUENEMANN eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Clarendon Press. p. 313.

existence⁵⁶⁴. Or, la finalité, quoique singulière, prend toujours la forme d'un appétit ; ainsi, la genèse de cet appétit est ce que l'on vise en cherchant à définir la finalité des actions d'un être humain. Dans cet ordre d'idées, Garrett soutient que la conception téléologique du *conatus* permet d'expliquer l'autodétermination humaine par un processus de sélection.

Teleology requires that the etiology of a fact be correctly explainable by its likely or presumptive consequences. If consequences cannot directly produce their own antecedents, then it seems that teleology requires what may be called a teleological selection process – that is, a process capable of selecting and producing states of affairs on the basis of their typical or presumptive consequences. We may say that an example of teleology is thoughtful if the selection process through which the consequences of a state of affairs explain the existence of that state of affairs is or essentially involves thought. We may call an example of teleology unthoughtful, if the selection process neither is or nor essentially involves thought⁵⁶⁵.

L'action humaine n'est qu'une partie du changement perpétuel des configurations ou « *states of affairs* » des rapports entre les modes finis dans le mode infini qui constitue la *facies totius universi*. Lorsqu'il est une cause adéquate ou inadéquate, le *conatus* humain participe à ce changement. Quelle est donc la différence entre les opérations passionnelles et rationnelles du *conatus* humain ?

L'action humaine orientée vers une finalité par la passion (*unthoughtful teleology*) s'explique par l'appétit le plus fort qui détermine l'individu à sélectionner certaines affections et rapports sociaux en fonction de cet appétit, sans aucune connaissance adéquate des processus de transformation des configuration internes dans les modes infinis. A contrario, l'action humaine

⁵⁶⁴ À la différence de la tradition aristotélicienne, il n'y a pas, comme nous l'avons dit, une « cause finale » du genre ou de l'espèce qu'on pourrait déduire comme valable pour tous les individus. La téléologie de Spinoza, telle qu'elle ressort de la lecture de Garrett, est une téléologie non créationniste et non théologique, puisqu'elle ne présuppose pas que la finalité soit prédéterminée à l'individu. Elle pose même le contraire : chaque *conatus* individuel détermine ses propres finalités. D'ailleurs, Garrett note à plusieurs reprises que la façon spinozienne de fonder le concept de finalité sur le *conatus* individuel est compatible avec plusieurs modèles scientifiques issus de théories évolutionnistes.

⁵⁶⁵ GARRETT, Don (1999). *Idem*, p. 325 et 326.

téléologiquement orientée par la raison (*thoughtful teleology*) découle de la connaissance intuitive de la finalité du *conatus* et de la connaissance rationnelle des rapports causaux d'*antécédent-conséquent* entre nos actions éthiques dans le monde et leurs conséquences.

La connaissance à la fois rationnelle et intuitive permet de concevoir une multiplicité de configurations dans la « causalité horizontale » à partir de leurs croisements avec la « causalité verticale ». Ce faisant, l'être humain est capable de diriger le processus de sélection des affections et des rapports qui le détermine à agir selon un critère éthique immanent. De quel critère s'agit-il ? Il est question de la liberté d'organiser rationnellement son comportement selon l'autodétermination ou l'auto-développement immanent à sa propre essence. Or, selon le principe de la « liberté asymétrique », le *conatus* doit conserver et augmenter sa propre liberté. Le *conatus* est une puissance qui peut augmenter ou diminuer sa liberté selon l'impact des choses extérieures qui l'affectent : mais la détermination interne qui le pousse à conserver directement sa liberté immanente peut être comprise comme une finalité qu'il pose de façon consciente pour soi.

Lorsque l'individu conçoit rationnellement à partir du *state of affairs* présent (SA_p) certains déroulements futurs possibles ($SA_{f,1}$; $SA_{f,2}$; $SA_{f,3}$; etc...), il le fait avec des propriétés communes, tout en concevant l'entrecroisement de la « causalité verticale » et de la « causalité horizontale ». La raison permet de prendre la mesure des conséquences présomptives (*presumptive consequences*) et de distinguer le cas capable de déclencher le plus de notions communes tout en augmentant la puissance rationnelle du sujet. Bien que le principe de « la liberté asymétrique » pousse le *conatus* à produire l'état le plus en accord avec la conservation et l'augmentation de la liberté du sujet, Garrett ne considère pas cela comme de la délibération.

L'hypothèse serait plus difficile à concevoir s'il s'agissait déjà d'une application du modèle téléologique de l'action rationnelle (*thoughtful teleology*) à la philosophie de la science ou à la

philosophique politique, car cela supposerait l'analyse de comment les êtres humains modifient leur environnements naturels ou sociaux. Dans l'*Éthique*, cependant, le modèle s'applique à la philosophie éthique proprement dite. Quels sont les états que l'humain modifie par son action éthique ? D'abord, l'état des affections de son propre corps et de sa propre âme. Le déploiement des états ($SA_{f,1}$; $SA_{f,2}$; $SA_{f,3}$; etc...) d'après une finalité déterminée doit être pensé comme une réorganisation continue de l'enchaînement des affections du corps pour les faire progressivement exprimer, selon EV-P10, l'ordre nécessaire de la « causalité verticale » de l'intellect. Le « principe de sélection » est déterminé par un principe téléologique immanent posé par l'essence du mode fini : dans l'action éthique rationnelle, il sous-tend la conservation et l'augmentation de la liberté.

Comment l'individu met-il en pratique cette sélection ? Selon Garrett, il procède à un certain usage pratique du « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* ⁵⁶⁶. Le « modèle⁵⁶⁷ » de perfection n'est pas une norme générale imposée aux individus en fonction d'un effacement de leurs particularités débouchant sur leur éventuelle homogénéisation. Bien que le langage des propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* n'est pas impératif⁵⁶⁸, il enseigne une technique de production intellectuelle des maximes d'action éthique qui devront à terme modifier l'enchaînement des affections de l'imagination en fonction d'une finalité qui n'est rien sinon la liberté⁵⁶⁹. Le « modèle » est un outil technique dont l'individu peut se servir : les différences entre

⁵⁶⁶ « The literal truth expressed in the idealizing portrait of free man is that certain skins of behavior become *more prevalent* as one becomes *more free* – that is, they vary *proportionately* with freedom. » GARRETT, Don (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 480.

⁵⁶⁷ « The specific character of the model is spelled out in Spinoza's subsequent definitions of "virtue" (defined at 4d8) of the "guidance of reason" (introduced at 4p18s), and, specially, of the "free man" (introduced at 4p66s); these more specific notions supplant the place holder concept of "perfection." » GARRETT, Don (2018). *Idem*, p. 478.

⁵⁶⁸ GARRETT, Don (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 486.

⁵⁶⁹ « This way of concluding part 4 anticipates the fifth of the five "means" leading to freedom that he summarizes at 5p20-that is, the technique of using one's understanding to produce ethical maxims, which one can then associate in imagination with the circumstances in which they are needed. His discussion of "free man" is concerned chiefly with maxims of action, and his expression of these maxims in terms of the actions of the "free man" is evidently calculated

les individus s'expriment alors en fonction de la proportionnalité de la liberté (*proportionality of freedom*) que chacun a su produire pour soi-même en faisant un usage rationnel de l'outil éthique à leur disposition.

7.4) Pierre Macherey : raison, téléologie et tendance

Comme Garrett et Curley, Pierre Macherey n'arrive lui aussi que dans son œuvre tardive – et après une première formulation qui était strictement antifinaliste – à une conception de la téléologie spinozienne. Sa première présentation de la philosophie de Spinoza la plaçait en opposition à la philosophie de Hegel. La question de la téléologie est un des enjeux majeurs de cette opposition obligeant à choisir entre les deux systèmes⁵⁷⁰ : le refus de tout compromis avec la téléologie distingue Spinoza de Hegel. En analysant les commentaires critiques de Hegel à Spinoza dans la *Science de la Logique* et dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Macherey les tourne contre le propre système de Hegel en montrant que la philosophie de Spinoza contenait avant la lettre l'appareil conceptuel nécessaire afin de se dégager de la gangue métaphysique et téléologique de la dialectique de Hegel. En rejetant la téléologie évolutionniste des *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Macherey se positionne sans équivoque : « ... Spinoza, lui aussi, réfute Hegel : objectivement⁵⁷¹. »

L'histoire de la philosophie n'est pas régie par une téléologie occulte et le système de Spinoza n'est pas une étape antérieure archaïque qui a été *dépassée* par le système de Hegel de

to appeal or, to exploit, the imagination (...). » GARRETT, Don (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 480.

⁵⁷⁰ MACHEREY, Pierre (1979), *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte [1990].

⁵⁷¹ MACHEREY, Pierre (1979), *Hegel ou Spinoza*, Paris, Éditions la Découverte [1990], p. 13.

manière dialectique. C'est l'antifinalisme de l'action *causa sui* de la substance qui nous permet de réfuter toute interprétation téléologique de l'infini.

L'identité à soi de la substance réfute donc toute interprétation téléologique l'acte par lequel elle s'exprime en se déterminant. Une telle interprétation relève de l'illusion subjective qui envisage la réalité idéalement, du point de vue de sa création : c'est ce qui démontre suffisamment l'appendice au livre I de l'*Éthique*. Du point de vue de l'éternité, il n'y plus de place pour la considération des fins, ni non plus pour l'intervention d'un « sujet » qui imposerait son ordre par-dessous celui des choses : en cela consiste essentiellement l'opposition de Spinoza à Descartes. (...) Or, comme nous l'avons vu, en appliquant la notion de *conatus* aux essences singulières, Spinoza élimine la notion d'un sujet intentionnel, qui n'est adéquate ni pour représenter l'infinité absolue de la substance ni pour comprendre comme celle-ci s'exprime dans ses déterminations finies⁵⁷².

Macherey oppose l'ontologie non-téléologique de Spinoza à l'ontologie téléologique de Hegel et, plus précisément, à la thèse d'une finalité métaphysique installée par l'esprit absolu dans l'histoire des êtres finis. Cette opposition se fonde sur l'appendice de 1^{ère} partie de l'*Éthique* qui réfute expressément l'assignation de finalités à l'action causale de la substance, de ses attributs et de ses modes infinis. Cependant, dans cette première formulation, la critique de la téléologie va bien au-delà des modes infinis et en arrive à la notion du *conatus* : les modes finis n'organisent pas eux non plus leur action selon une logique téléologique.

À peu près dix années après, l'*antifinalisme absolu* de cette première lecture est abandonné lors de son monumental travail de commentaire de l'*Éthique*⁵⁷³. Macherey analyse dans le détail les propositions de la 4^{ème} et de la 5^{ème} parties de l'*Éthique* et s'aperçoit désormais que la philosophie pratique de Spinoza met en usage des concepts téléologiques qui ne contredisent pas

⁵⁷² MACHEREY, Pierre (1979), *Hegel ou Spinoza*, Paris, Éditions la Découverte [1990], p. 257.

⁵⁷³ MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF.

la négation métaphysique de l'appendice de la 1^{ère} partie. Cette revitalisation de la téléologie dans la philosophie pratique marque un tournant décisif dans l'histoire de la tradition du *finalisme relatif*.

Voyons comment Pierre Macherey fonde l'interprétation tendancielle de la téléologie et synthétise de façon unique les acquis de la tradition du finalisme relatif. Commençons par son commentaire de l'appendice de la 1^{ère} partie :

Il faut donc bien comprendre que, dans ce passage qui concentre un certain nombre d'enjeux cruciaux pour sa démarche philosophique, Spinoza va bien au-delà d'une critique négative du finalisme, qui ôterait à ce type de représentation sa consistance propre et ainsi ne lui reconnaîtrait aucune sorte de réalité, ni *a fortiori* de validité. Il sait bien que le fait de tout rapporter à des fins est indissociable des conditions naturelles de l'existence humaine ; et dans la quatrième partie de l'*Éthique*, dès la préface de celle-ci, il expliquera que son propre projet éthique de libération ne peut se détacher complètement de ces conditions, car, s'il le faisait, il revêtirait le caractère d'une utopie abstraite et réactive : en effet ce projet, dans sa formulation même, doit lui aussi s'appuyer sur la considération des fins, incarnées dans la représentation d'un modèle de vie humaine parfaite, et ce sans que sa rationalité en soit fatalement affecté, pourvu que l'usage de cette référence pratique à des fins, au lieu de s'effectuer d'une manière sauvage, soit soumis à des strictes règles définies par la raison⁵⁷⁴.

Ce passage est aussi une matrice argumentative pour montrer l'incohérence de la tradition qui a construit l'image de la philosophie de Spinoza comme un antifinalisme intégral ou absolu. En effet, comme Spinoza le remarque dans la préface du *TTP* et dans l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique*, nous pouvons observer par l'expérience que les êtres humains organisent leur existence en fonction d'une recherche d'objets perçus comme des finalités. Une interprétation théorique de Spinoza qui nierait cette expérience plutôt que de la comprendre errerait magistralement. Les interprétations mécanistes de l'œuvre de Spinoza cèdent facilement à la critique – tout comme les représentations spontanéistes ou romantiques, comme celles inspirées de Nietzsche. Cependant, une théorie éthique qui tient compte de l'immanence de cette expérience

⁵⁷⁴ MACHEREY, Pierre (1998), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la nature des choses*, Paris, PUF, p. 206.

peut être adéquate en explicitant les causes génétiques des désirs et en concevant les finalités à la lumière de la raison. C'est en ce sens que Macherey interprète le processus individuel du passage de la servitude à la liberté, c'est-à-dire la genèse de la rationalité pratique, des vertus et de l'affectivité active dans la 4^{ème} partie.

La dynamique tendancielle du *conatus* qui s'affranchit de la servitude explique l'organisation des propositions de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* que Macherey divise en trois développements fondamentaux⁵⁷⁵ :

- (1) EIV-P1 à EIV-P37 : en quoi la force des affects empêchent les hommes, pris individuellement et socialement, d'être vertueux et libres ;
- (2) EIV-P38 à EIV-P66 : comment intervenir dans les mécanismes de l'affectivité pour orienter la vie à la liberté ;
- (3) EIV-P66 à EIV-P73 : la fixation du but du projet, à savoir, en quoi consisterait « potentiellement » la vie de l'homme libre.

La finalité de la rationalité pratique n'apparaîtra ainsi que dans les propositions finales de la 4^{ème} partie, et ce sous la forme de l'idéal de la raison. Selon Macherey, la détermination des moyens pratiques permettant d'atteindre cet idéal n'est possible que dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*. Nous verrons comment cette interprétation de la structure logique du « modèle » dans la 4^{ème} partie et du rapport finalité-moyens ne peut résister à une analyse comparative à d'autres interprétations.

⁵⁷⁵ MACHEREY, Pierre (2005), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, p. 26.

Cela ne remettra cependant pas en question le cadre général d'interprétation de la téléologie comme logique des processus tendanciels.

La question du « modèle » dans la préface de la 4^{ème} partie doit être comprise comme une reformulation de la poïétique issue de la tradition aristotélicienne⁵⁷⁶. Cette reformulation implique une conception des arts productifs harmonisée avec la nouvelle ontologie de l'*Éthique*⁵⁷⁷ : il s'agit de penser l'unicité substantielle sans les oppositions abstraites entre esprit et matière, théorie et pratique. Ensuite, il faut redéfinir les concepts de perfection et d'imperfection, de bon et de mauvais, d'utile et de nocif, puis de finalité. Le « modèle » émane d'un appétit humain et lui donne sa forme idéale par le même mouvement⁵⁷⁸.

La raison pratique est une activité téléologique dans la mesure où elle s'organise en fonction de l'affect de l'amour dont la définition enveloppe l'idée d'une cause externe. Lorsque la raison pratique pose le bien suprême comme *finalité* et arrive à la recherche des *moyens* dans la 5^{ème} partie, elle découvre un amour qui n'est plus une passion, mais une action : comme le remarque Macherey, il s'agit de l'amour envers Dieu (*amor erga Deum*).

D'abord il faut essayer de mieux comprendre la nature de l'objet sur lequel se fixe, en tant qu'affect secondaire, l'amour envers Dieu. Cet objet est Dieu en tant qu'il est l'être qui se tient au-dessus et à part de tous les autres, puisque toutes les images de choses peuvent lui être

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁷⁷ André Tosel aussi conçoit le « modèle » à partir de la tradition aristotélicienne, en jugeant que Spinoza aurait reformulé les concepts des arts théoriques, praxiques et poïétiques en fonction de la productivité substantielle par son unicité expressive dans les deux attributs. « L'usage de ce modèle est réglé, contrôlé ; il s'inscrit dans une perspective d'autorectification permanente fondée sur la connaissance de ce qui menace de donner aux notions de bon et de mauvais pour l'homme un contenu illusoire et confus. Ces notions sont relationnelles, et en un certain sens relatives. Elles connotent des opérations de comparaison pour stabiliser les transitions affectuelles positives dans notre capacité d'affecter et d'être affecté, de développer notre puissance d'agir et de penser en produisant des affects joyeux. Il devient alors urgent de former les linéaments du projet de libération à partir de ses conditions données, en nous prémunissant par avance de toute absolutisation ou fétichisation du modèle. » TOSEL, André (2008), « *Poïétique et modèle de l'accomplissement humain* », In : *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, p. 222.

⁵⁷⁸ « Le rôle ici joué par le désir ('nous désirons former une certaine idée de l'homme', écrit Spinoza) est capital : cela correspond au fait que le jugement de valeur indiqué à travers la référence à un modèle de cette sorte n'a pas, au départ au moins, le statut d'une connaissance objective, mais se situe dans le prolongement d'un appétit humain, dont il est l'émanation. » MACHEREY, Pierre (2005), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la quatrième partie : la condition humaine* Paris, PUF, p. 22.

rattachées et trouver en lui une sorte de point de référence absolu vers lequel elles paraissent converger. Qu'est-ce qui distingue cet être de tous les autres ? C'est le fait, explique la proposition 17, qu'il est « dépourvu de passions » (*expers passionum*), et ne peut éprouver de joie ou de tristesse, ce qui a pour conséquence qu'il échappe à la logique tendancielle de l'affectivité qui déploie celle-ci entre un seuil minimal et un seuil maximal d'activité⁵⁷⁹.

Mais cette idée de Dieu étant l'objet *et* la finalité de la raison ressemble à l'idée de la raison pratique chez Kant : elle est seulement pensable en tant que système de notions, elle ne peut pas elle-même être l'objet d'une intuition. Même dans le contexte logique de EV-P20, la finalité du désir rationnel est encore un « objet transcendant » auquel l'appétit tend progressivement, mais n'apparaissant que négativement à l'esprit rationnel, comme une sorte de « *Deus absconditus* », selon la formulation de Macherey⁵⁸⁰.

Qu'est-ce qui arrive lorsque l'âme actualise le bien suprême par l'entremise de l'intuition ? Comme la béatitude, la connaissance intuitive est une connaissance immédiate de Dieu. Macherey écrit que le moment final du processus téléologique inclut une certitude sur la destination véritable inscrite dans la nature du *conatus*.

La connaissance du troisième genre, qui conduit l'âme humaine vers une complète intelligence de la nature des choses, ce qui constitue pour elle le bien suprême et la suprême vertu, s'accompagne de cette indestructible certitude, dans tous les cas inaccessible au doute, à travers laquelle l'âme accède au *summum* de sa puissance et de l'exercice de celle-ci, en toute quiétude, donc apaisée et sereine. (...) Du fait de cette certitude, elle est sûre de soi, convaincue d'être dans la bonne voie, d'accomplir la destination véritable inscrite dès le départ dans la nature de son *conatus*, ce qui la remplit d'une joie parfaite et sans mélange⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 93.

⁵⁸⁰ « C'est donc une sorte de *Deus absconditus*, radicalement transcendant, qui donne son objet à l'affect majeur que constitue l'amour envers Dieu, par lequel l'âme tend de toutes les forces de son désir vers un but qui, précisément parce qu'il se présente à elle comme un but, ne se laisse saisir par elle que relativement, d'une manière qui ne peut être que partiellement rationnelle et laisse subsister un résidu d'inintelligibilité impossible à résorber dans un tel contexte. » MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 95.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 141 et 142.

Néanmoins, on arrive ici à une conclusion contradictoire qui met en question la nature tendancielle du processus d'autoconstitution immanente du *conatus*. En supposant que le bien suprême était « la destination véritable » d'un individu « inscrite dès de départ dans la nature de son *conatus* », on évite de poser le problème de la délibération comme travail singulier que chaque mode fini doit faire de façon permanente sur ses propres affects pour arriver et se conserver dans la finalité éthique, mais en échange on pose l'image d'un *deus absconditus* et on présuppose, à la façon de Matheron, un certain « déterminisme » dans l'histoire immanente de chaque mode fini, comme si les étapes du chemin étaient déjà prédéterminées.

Si, partant cette fois des réalités singulières, nous entreprenons de comprendre ce qui constitue leur réalité, nous sommes amenés à parcourir en sens inverse les étapes du même processus, qui ramène toutes ces réalités « en Dieu » (in Deo) selon la leçon de la proposition 15 du *De Deo* : ce raisonnement prend alors la forme d'une régression à l'infini, faisant rentrer chacune des choses finies considérées dans leur genre d'être à l'intérieur du mode infini, immédiat et médiat, qui représente lui-même en réalité ce qui est produit par l'attribut de la substance dont elles dépendent. C'est ainsi que toutes les idées, et aussi toutes les âmes singulières, qui sont des idées, sont des « parties » de l'intellect éternel et infini de Dieu, à l'intérieur duquel elles s'enchaînent nécessairement de manière à composer par leur enchaînement sa nature totale⁵⁸².

Lorsqu'on arrive à l'étape de l'intuition, on juge rétrospectivement que la finalité était prédéterminée depuis le début du processus. Ensuite, on juge que la position de la finalité marque la fin du processus d'autodétermination, comme s'il s'agissait d'une « fin de l'histoire », une fin non de l'histoire universelle comme dans la *Philosophie du Droit* de Hegel, mais une fin de l'histoire ontologique et éthique de l'essence de l'individu. Toute se passe comme si dans une analyse rétrospective à partir de l'intuition, l'essence de chaque mode fini fut connue dans l'intellect infini comme une « partie totale⁵⁸³ », une sorte de notion complète dont tous les prédicats

⁵⁸² MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 191.

⁵⁸³ « Peut-être serait-il possible de dire 'partie totale' (*par totalis*), car ce point est l'une de ceux par lequel Spinoza semble se rapprocher le plus de la pensée de Leibniz » MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 191.

étaient déjà prédéterminés dans l'entendement créateur. Est-ce que cela contredit la négation métaphysique de la téléologie ? Si les étapes du développement ontologique d'une essence de mode fini sont déjà prédéterminées en fonction d'une finalité, comment soutenir qu'il s'agit d'une finalité tendancielle produite par l'action humaine ?

Cela n'empêche-t-il pas de penser chaque mode fini comme l'artisan de sa propre histoire ontologique ? Cette histoire se fait dans les rapports nécessaires avec les autres modes finis, car l'essence du mode fini est transindividuelle dans les modes infinis. Cependant, s'il y a une partie éternelle du mode fini que nous connaissons à l'étape de la science intuitive de la 5^{ème} partie, alors cette partie éternelle est elle aussi un processus éternel de production d'affections immanentes et chaque mode fini en liberté jouit des fruits de son travail. Les échanges avec les autres modes finis n'annulent pas la productivité immanente de chaque essence singulière de mode fini, mais présupposent que les infinis modes finis dans le *facies totius universi* soient des puissances finies dont quelque chose s'ensuit (*sequitur*).

Le processus de libération individuelle du *conatus* dans la 4^{ème} partie est pensé dans les conditions concrètes de l'existence et cela signifie que l'individu est conçu comme toujours traversé par passions dans ses rapports sociaux. L'établissement d'une rationalité pratique immanente à l'imaginaire téléologique ne peut se faire que par un processus tendanciel fait d'avancements et de reculs en proportion de l'augmentation de la puissance du *conatus*.

N'oublions pas que la doctrine spinoziste de la libération est entièrement raisonnée en termes de puissance, ce qui suggère immédiatement la représentation d'une puissance qui se libère progressivement, et comme par degrés : nous retrouverons à des endroits stratégiques du texte cette idée d'une dynamique tendancielle, qui pourrait aussi permettre de rendre compte de l'organisation du raisonnement suivi par Spinoza⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, p. 43.

Cette dynamique tendancielle de la rationalité qui se fait dans l'immanence de l'imagination téléologique est un processus immanent au *conatus* qui doit toujours être placé sous le double aspect de l'éternité et de la temporalité⁵⁸⁵.

La critique négative de la téléologie dans l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* rend impossible toute confusion avec le concept de l'esprit absolu de Hegel. En effet, la thèse de la *Philosophie de l'Histoire* selon laquelle il y a une téléologie régissant une « histoire universelle » de tous les êtres finis devrait devenir, une fois transposée chez Spinoza, une hypothèse sur une finalité du mode infini comme un tout s'imposant à chacune de ses parties. C'est en prenant le *conatus* comme fondement ontologique de toute organisation téléologique de l'existence humaine que Macherey interprète la téléologie comme une logique des processus tendanciel.

Les processus produits par la puissance du *conatus* sont tendanciel parce que chaque *conatus*, en tant que mode fini ou affection finie de la substance, possède l'autonomie relative de s'auto-diriger sans être contraint de suivre une finalité métaphysique prédéterminée et imposée par un mode infini à la totalité des modes finis. Cela signifie que les tendances du *conatus* changent en fonction de ses rapports avec les autres modes finis, mais aussi en fonction de ses rapports avec la substance.

L'autonomie relative du mode fini et des processus tendanciel libère le mode fini du déterminisme téléologique, mais ouvre une nouvelle difficulté, car elle implique la possibilité d'une inversion des tendances du *conatus*. Cela signifie que l'établissement du *conatus* dans la béatitude et dans une tendance à augmenter continuellement son amour intellectuel de Dieu, par exemple,

⁵⁸⁵ « Encore une fois, c'est le caractère tendanciel du processus libérateur, toujours ici soumis à la règle du temps, qui est ici souligné. » *Ibid.*, p. 83.

n'implique pas une garantie automatique pour l'éternité, mais exige un travail continu et permanent de préservation de cette même tendance.

Cependant, Macherey ne pose pas le problème de la délibération pour expliquer comment les modes finis dirigent activement ou passivement les tendances des appétits. Il présuppose que le processus de libération du *conatus* est en quelque façon automatique lorsqu'on arrive à poser la finalité de la raison. À la fin de son ouvrage, Macherey formule la thèse selon laquelle l'amour intellectuel est une finalité inscrite « depuis le début » dans l'essence du mode fini. Il nous semble que cette thèse contredit la négation métaphysique de la téléologie. Il serait bien facile d'éviter une telle contradiction pour conserver l'interprétation tendancielle de la téléologie chez Spinoza, mais cela impliquerait concevoir chaque mode fini comme l'artisan de l'histoire de ses affections immanentes.

Il faut donc poser la question du rôle de la délibération dans la 4^{ème} et dans la 5^{ème} parties et vérifier si une conception délibérative du travail éthique du mode fini *sub specie aeternitatis* nous permet de dépasser la contradiction mise en évidence par Macherey avec l'hypothèse interprétative du finalisme tendanciel dans la philosophie pratique de Spinoza.

CONCLUSION

Les différentes interprétations peuvent certes débattre pour savoir si le vocabulaire de Spinoza sur la téléologie et la délibération éthique pour parvenir au *summum bonum* est seulement métaphorique, ou s'il indique bel et bien, comme nous l'avons soutenu ici, que l'organisation pratique de l'existence éthique de chaque être humain se fait par une stratégie téléologique qui oriente la prise de décisions au quotidien, mais personne ne peut nier que ce vocabulaire soit présent dans l'histoire de l'œuvre et, en particulier, dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*.

L'analyse philologique du vocabulaire montre aussi que l'histoire de l'œuvre de Spinoza est constituée par une réflexion assidue sur la délibération éthique. Nous ne voulons pas suggérer que la délibération est le seul, ni même le principal problème philosophique de l'œuvre. Nous avons seulement voulu prouver qu'il s'agit d'un problème constitutif de l'œuvre et que l'investigation de ce problème peut jeter un nouvel éclairage sur l'éthique et sur la philosophie pratique de Spinoza.

Nous avons formulé la question de la délibération éthique à partir du concept de « modèle » de la perfection de l'être humain dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Le processus de perfectionnement ou d'augmentation de la puissance d'un être humain qui est cause adéquate inclut le fait de délibérer. Les propositions sises entre EIV-P59 et EIV-P66 dans la partie où est exposé le « modèle » fournissent les outils logiques pour mettre sur pied une activité rationnelle permettant de résoudre les conflits affectifs par le biais de la délibération éthique. La rationalité, qui utilise les notions communes, se développe dans l'immanence des conflits affectifs et les résout au profit d'une augmentation de la puissance de l'appétit rationnel et d'une jouissance de plus en plus intense du bien suprême (*summum bonum*), lequel représente la finalité éthique à long terme du processus délibératif.

Le « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* fournit une image logique qui correspond à l'organisation téléologique du *conatus* lorsqu'il est cause adéquate. Il y a ainsi isonomie entre la raison théorique qui analyse les propositions de l'*Éthique* et la raison pratique de l'individu qui s'efforce de les appliquer dans l'organisation pratique de sa vie quotidienne. Cette isonomie est réalisée par la logique géométrique du développement ou enveloppement des propriétés immanentes d'une essence. La théorie de la délibération qui ressort de notre hypothèse respecte cette isonomie et conçoit la délibération comme un processus d'autodétermination selon les lois nécessaires de la nature humaine.

L'*Éthique* de Spinoza n'est pas une éthique normative qui donnerait les « lois » selon lesquels les comportements devraient s'adapter, mais une éthique eudémoniste de l'autorégulation par la vertu : l'individu actif qui jouit du bien suprême (*summum bonum*) est capable de réguler par lui-même l'intensité de ses affections et d'augmenter ou de diminuer leur intensité relative en fonction de la direction à long terme du processus d'augmentation progressive de la joie du bien suprême (*summum bonum*). Cette autorégulation est un processus délibératif, car l'individu sélectionne les affections et rapports en fonction de l'enveloppement ou du développement de sa puissance d'agir et de concevoir, sous l'aspect de l'éternité, la réalisation progressive de la béatitude ou de la finalité éthique.

Selon la logique du « modèle » dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, la connaissance rationnelle nécessaire à toute action délibérative éthique particulière inclut la connaissance adéquate des éléments suivants :

- (a) *De la finalité* : la connaissance adéquate de la *cause* génétique de l'appétit rationnel qui devient l'affect le plus fort et la finalité de l'existence, c'est-à-dire, du rapport

d'immanence causale entre la puissance de l'appétit rationnel et la puissance de la substance de Dieu, par le moyen de la connaissance des modes infinis.

- (b) *Des moyens* : la connaissance adéquate des propriétés communes d'une multiplicité d'appétits et d'affects contraires qui sont classifiés axiologiquement selon le *bien* et le *mauvais* (s'ils sont compatibles ou incompatibles avec les propriétés de l'appétit rationnel qu'on veut augmenter) et selon le *plus* ou le *moins* (si l'intensité de la tristesse ou de la joie est plus ou moins grande dans son rapport avec l'intensité des affects actifs immanents à l'appétit rationnel).

La structure du « modèle » est *téléologique*, car les propositions de la 4^{ème} partie s'organisent pour offrir la connaissance adéquate de la finalité éthique et de ses moyens. Cette structure du « modèle » se dédouble dans la 5^{ème} partie et il y a ainsi une symétrie logique entre ces deux parties, comme nous l'avons remarqué à partir des hypothèses interprétatives de Don Garrett et Pierre Macherey.

Dans l'*Éthique*, le processus délibératif selon la logique géométrique de l'expression vise une finalité proprement éthique, à savoir, la réalisation du bien suprême dans la vie quotidienne de chaque être humain individuel, par le biais du développement expressif de la connaissance intuitive de la substance dans le *mode infini immédiat*.

La structure logique du « modèle » est faite pour favoriser le développement graduel des notions communes et des désirs rationnels dans l'immanence même de l'imagination téléologique. En effet, selon les acquis de la tradition du finalisme relatif, l'organisation téléologique du comportement humain est une nécessité ontologique qui découle du désir passif et de la passion d'amour. Comme l'a remarqué Macherey, pour ne pas tomber dans les utopies moralisantes

réactionnaires ou dans la satire, il faut développer l'activité rationnelle et les notions communes dans l'immanence même des affections de l'imaginaire téléologique. Un avare, un ambitieux ou un ivrogne ne peuvent pas vaincre la force de l'appétit adventice par une rationalité mécanique et des calculs relevant de lois abstraites. Comme l'a remarqué Don Garrett, la valeur éthique d'une connaissance se trouve dans sa force affective (*strength as an affect*) et c'est seulement par cette force qu'une connaissance rationnelle peut, selon la loi dynamique énoncée dans l'axiome de la 4^{ème} partie, détruire les affects passifs.⁵⁸⁶

Dans la 4^{ème} partie, le « modèle » est conçu pour la délibération éthique d'un individu vivant en société dans un État, comme l'indiquent les propositions EIV-P69 à EIV-P73, mais la puissance de la société et les rapports entre les modes finis sont conçus par le système des propriétés communes dont la genèse ontologique se trouve dans le *mode infini médiat*, comme l'indique EIV-P37 avec ses deux scolies. Par l'entremise du « modèle », l'individu apprend à délibérer sur sa propre existence dans la vie sociale, en tant que citoyen d'un État.

Dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, le « modèle » se dédouble sous la forme de la délibération éthique de l'individu qui, vivant en société dans un État, résout ses conflits affectifs par la puissance de la raison et devient, selon EV-P10, capable de déchaîner la puissance de son intellect fini et d'enchaîner ses affections selon l'ordre de l'intellect infini, c'est-à-dire, selon le *mode infini immédiat* qui exprime immédiatement la constitution interne de l'essence de la substance ou l'ordre et la connexion de production immanente des modes finis dans la « causalité verticale ». Par l'entremise du « modèle », l'individu apprend à délibérer sur sa propre existence éternelle à l'intérieur de la constitution de l'essence de Dieu, en tant qu'il est une éternelle affection finie de

⁵⁸⁶ « However, the motivational force of an affect is not directly a function of its truth or falsity as an idea, but rather of its strength as an affect. The constraint or removal of affects – including harmful ones – therefore depends on the occurrence of opposite and stronger affects. » GARRETT, Don (2018), «Spinoza's ethical theory», *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press, p. 468

la substance, dans ce que le *Traité Théologico-Politique* désignait comme la « vraie vie » vécue avec sagesse et prudence, à la façon de Salomon.

La liberté est une libre-nécessité et l'action humaine individuelle se fait selon des lois nécessaires. L'être humain n'est pas un *imperium in imperio*, il ne jouit pas d'un droit d'exception aux lois nécessaires régissant tous les modes finis. Et, cependant, il peut suivre les lois nécessaires dans la servitude ou dans la liberté. Lorsqu'il délibère sur l'organisation de sa propre existence quotidienne, l'être humain peut le faire sous l'empire de la fortune, dans le cycle de l'éternel retour de la crainte et de l'espoir, tel que le superstitieux dans la préface du TTP ou la conscience tragique dans l'ouverture de la 4^{ème} partie de l'*Éthique*. Mais il peut aussi le faire par une liberté rationnelle, et dans ce cas il suit la même loi du choix que celle énoncée en EIV-P65 et EIV-P66, avec en plus un désir rationnel qui le détermine à sélectionner les affections conduisant à ce que EIV-P36 appelle le « bien suprême de ceux qui suivent la vertu. »

La critique de la téléologie dans l'appendice de la 1^{ère} partie de l'*Éthique* détruit l'illusion d'un dieu-père qui prédétermine, par une grâce arbitraire, les uns à la misère et les autres à la gloire. Cela signifie que la liberté ou la servitude de chacun est son œuvre propre, que personne n'est condamné à la servitude et que personne n'est mis en liberté par corruption ou par caprice des autres. Chacun vit en servitude ou liberté selon ce qu'il délibère de faire avec ses désirs et affects.

De même, tous les individus suivent les lois nécessaires du *conatus* en sélectionnant les affections ou les rapports qu'ils entretiennent en fonction de l'appétit le plus fort qui détermine leur façon de vivre la vie, comme l'ont remarqué Gilles Deleuze et Don Garrett, et, cependant, cette opération de sélection nécessaire des affections peut se faire selon les lois de la raison et du désir rationnel ou selon les lois de la passion et de l'appétit passif.

Les individus qui sont des causes inadéquates sont déterminés par l'appétit adventice, c'est-à-dire relié à ses objets externes, qui les pousse à sélectionner le bien et le mauvais selon les affections de joie et tristesse qui sont immanentes au processus de développement oscillatoire de cet appétit. Comme le dit Spinoza dans le scolie de EIII-P39⁵⁸⁷, l'avare jugera bonnes ou mauvaises les affections de joie ou tristesse immanentes à son appétit de richesses, tandis qu'un ambitieux jugera bonnes ou mauvaises les affections de joie ou tristesse qui sont intrinsèques à son ambition.

Lorsqu'elle se fait selon les lois de la raison et de l'intuition, ajoutons-nous, cette activité de sélection des affections devient un processus permanent de *délibération éthique* qui permet à l'individu de résoudre continuellement ses conflits passionnels (*affectibus quibus conflitamur*)⁵⁸⁸, toujours renouvelés à son insu dans la vie en société. De la sorte, l'être humain libre parvient à se libérer de temps en temps (*quandium*), selon ce qu'il est possible d'obtenir comme temps libre dans une société marquée par l'aliénation et la servitude, pour exprimer de la manière la plus intense possible ce qui est substantiel dans la pensée, à savoir, ce que la substance exprime immédiatement dans l'intellect infini et que nous, à notre tour, exprimons en expérimentant l'amour intellectuel de Dieu qui est le *summum bonum* ou la finalité éthique de l'existence de chaque être humain qui décide de vivre selon le désir rationnel.

Comme l'a remarqué Stuart Hampshire⁵⁸⁹, la négation d'un fondement métaphysique à la téléologie orientant les décisions vitales de chaque individu, c'est-à-dire la négation d'une finalité

⁵⁸⁷ « Ainsi un avare juge que l'abondance d'argent est le plus grand bien, et sa disette le plus grand mal. Mais un ambitieux ne désire rien tant que la gloire, et inversement il ne redoute rien tant que la honte. Pour un envieux, rien de plus agréable que le malheur d'autrui, rien de plus pénible que le bonheur des autres ; et ainsi chacun juge d'après son affect que telle chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile », SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIII-P39, S, p. 291.

⁵⁸⁸ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EV, P10, 464.

⁵⁸⁹ «The idea of commitment with a way of life, and of the moment of choice between ways of life that are incompatible under present conditions, is reasonable taken as evidence against Aristotle's claim that there's a single, identifiable good for man, deductible from the nature of species. » HAMPSHIRE, Stuart (1977), *Two theories of morality*, Oxford University Press, p. 39.

qui serait celle de l'« espèce humaine », distingue l'eudémoniste moderne de l'eudémonisme ancien. Les modes infinis ne prédéterminent pas la finalité et chaque mode fini participe selon sa propre puissance à la liberté substantielle en faisant sa propre existence. Donc, le processus de passage de la servitude à la liberté dans les 4^{ème} et 5^{ème} parties de l'*Éthique* ne peut pas être pensé comme un processus téléologique prédéterminé par les *modes infinis*, car chaque mode fini a un droit naturel singulier de s'autodéterminer. Il n'y a pas une finalité métaphysique qui prédétermine ce que les modes finis font de leur existence, il n'y a pas une « finalité de l'espèce », mais chaque mode fini, en tant qu'affection de la substance, exprime l'action de la *causa sui* d'une façon finie et relative.

Dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, Spinoza déduit la nécessité des passions et des conflits à partir de la condition ontologique de l'essence singulière de chaque mode fini humain. La condition de chaque *conatus* ou individu humain n'est pas conçue seulement du point de vue de sa position dans une structure sociale, mais surtout de sa position ontologique dans le *mode infini médiat*. Pour expliquer la *servitude* et la *liberté* dans l'*Éthique*, il faut penser la nécessité des affects contraires et des conflits à l'intérieur de la constitution individuelle de chaque *conatus* humain. Cette approche qui reconnaît les conflits pour y trouver une solution est la même que celle que Spinoza utilise pour penser la résolution des conflits sociaux et politiques dans le *Traité Politique*⁵⁹⁰ : les conflits entre les affects contraires sont nécessaires et ils sont connus à partir des propriétés communes⁵⁹¹.

Dans l'*Éthique*, la différence entre la *servitude* et la *liberté* ne s'explique pas selon la présence ou l'absence des conflits dans la constitution interne du *conatus*, mais selon la proportion

⁵⁹⁰ SPINOZA, Baruch, (2005) *Traité Politique*, Traduit du latin par Charles Ramond, Texte latin établi par Omero Proietti, Paris, PUF, TP, I, §1, p. 88.

⁵⁹¹ SPINOZA, Baruch, (2005), *TP*, I, §4, p. 90.

de la puissance relative de chacun des désirs constituant l'individu. Dans la liberté, le *conatus* s'autodétermine de façon à mettre plus sa propre puissance ontologique⁵⁹² dans les désirs rationnels que dans les désirs passifs des biens de la fortune : le *conatus*, ainsi, est cause adéquate d'une organisation interne de ses propres désirs qui pose le désir rationnel comme finalité et s'établit dans une *tendance* à l'augmenter progressivement. Dans la servitude, le *conatus* s'autodétermine de façon passive de façon à investir plus de sa propre puissance ontologique dans les désirs passifs que dans les désirs actifs de la raison : le *conatus*, ainsi, est cause inadéquate d'une organisation interne qui pose l'appétit d'un bien de la fortune comme la finalité de l'existence, et il s'établit dans une *tendance* à augmenter l'intensité de cet appétit et à diminuer progressivement l'intensité de l'appétit rationnel qui lui est soumis.

L'essence humaine, cependant est la seule et même dans la *servitude* et dans la *liberté*. Ce qui change est la façon selon laquelle le *conatus* distribue sa puissance entre les différents appétits qui sont dans sa constitution. La constitution du *conatus* dans la servitude s'explique par les conflits nécessaires entre les passions contraires d'amour et haine sous un désir passif, par les conflits entre les différents désirs passifs, et, plus fondamentalement, par un conflit entre les désirs passifs et le désir actif de connaissance adéquate qui se produit par la connaissance vraie du bien et du mal de chaque affection. Nous voyons ainsi comment Spinoza explique l'inefficacité de la délibération dans la servitude : dans la servitude, le *conatus* ne peut avoir aucune certitude sur le bien et le mal, car il ne développe pas de connaissance adéquate des propriétés communes de ses affects et ne peut pas, ainsi, connaître avec certitude ce que chaque affect contient de bon ou mauvais par rapport à l'intensité de l'appétit de la raison ou désir de connaissance adéquate. Dans la servitude, le *conatus*

⁵⁹² L'origine ontologique de la puissance du *conatus* est démontrée par la référence à EIV-P34 dans les propositions EIII-P6 et EIII-P7. Le *conatus* est un mode fini, à savoir, une affection immanente de la puissance de la substance.

n'agit pas dans l'immanence des notions communes et ne connaît pas les affects avec certitude par sa genèse dans les modes infinis, mais il opère dans l'imagination et ne connaît que les images relatives du bien et du mauvais : les opérations délibératives sont nécessairement sans effectivité, car elles sont enfermées dans l'oscillation entre passions contraires, ces cycles de l'éternel retour des passions contraires dans l'imagination.

Les interprétations mécanistes de l'*Éthique* ont eu le mérite de montrer la nécessité des conflits affectifs dans l'*Éthique* de Spinoza. Les rapports d'opposition entre les affects dans la constitution d'un individu et les rapports d'opposition entre les individus dans la 4^{ème} partie de l'*Éthique* sont pensables par certaines lois nécessaires, de façon analogue à l'équilibre interne des systèmes physiques des corps dans la physique de Newton. Dans l'astronomie, par exemple, le système solaire est pensé, selon la « loi d'action et réaction », par les rapports d'action et réaction entre le soleil et chacune des planètes. Le tort des interprétations mécanistes, à notre avis, ne se trouve pas dans l'explication de la nécessité des conflits par les « lois nécessaires », mais plutôt dans l'explication de l'origine de ces lois qui sont connues par la raison.

En effet, les interprétations mécanistes se contredisent au moment de démontrer la genèse de l'appétit rationnel dont la puissance peut seule détruire les passions contraires et faire que la résolution des conflits psychologiques devienne le ressort d'une progression éthique vers la jouissance du bien suprême (*summum bonum*). En effet, elles supposent que par l'expression « modes infinis », Spinoza voulait signifier un ensemble de « lois nécessaires ». Mais comment un mode infini, entendu comme un « ensemble de lois », pourrait-il transmettre une puissance affective active à l'appétit rationnel de l'être humain, lui qui ne peut détruire une passion quelconque sinon par une force affective plus intense et contraire⁵⁹³ ? Comment un « ensemble de

⁵⁹³ SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P7, p. 354.

lois » pourrait-il être une source infinie de puissance cognitive et affective qui se distribue à l'intérieur des intellects finis qui sont les causes adéquates de leurs actions ?

En tant que raison pratique, l'activité rationnelle de l'âme humaine⁵⁹⁴ est une activité de résolution des conflits entre les désirs et passions contraires qui menacent l'auto-préservation du *conatus*. Les activités de la raison sont exprimées par la puissance du *conatus*, elles suivent l'auto-préservation du *conatus* et l'âme humaine raisonne avec cette rationalité pour conserver ou augmenter sa puissance d'exister. Ainsi, toutes les vertus qui sont produites par l'activité de la raison, *a fortiori*, suivent la même loi⁵⁹⁵ du *conatus*. Cela implique que les finalités des actions humaines vertueuses ne se trouvent jamais à l'extérieur de l'activité de la raison, mais y sont immanentes. Les causes finales des actions vertueuses ne sont pas des choses extérieures dont nous serions privés et que nous obtiendrions à partir d'une activité rationnelle vertueuse, mais bien plutôt les désirs *immanents* aux notions communes, qui constituent alors les moteurs de notre activité rationnelle.

La certitude que Spinoza conçoit concernant les concepts de bien et mal découle de cette définition pratique de la raison, car ce que par l'activité rationnelle nous pouvons connaître avec certitude (*certe*) comme étant un bien (*bonum*) est ce qui conserve ou augmente la puissance même de l'activité rationnelle, tandis que ce que nous pouvons connaître comme un mal (*malum*) est ce qui contraint ou empêche l'expansion de l'action rationnelle⁵⁹⁶.

Le concept de la délibération dans le « modèle » de la 4^{ème} partie de l'*Éthique* est fondé sur un processus de sélection des affections qui est ontologique et nécessaire même lorsque le *conatus*

⁵⁹⁴ « At rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra quatenus clare et distincte intelligit. » SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV-P26, p. 374.

⁵⁹⁵ SPINOZA, Baruch (2002), *Éthique*, EIV-P22, p. 370.

⁵⁹⁶ « Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quominus intelligamus ». SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, EIV- P27, p. 374.

est cause inadéquate. Les décisions prises par le *conatus* humain lorsqu'il est cause inadéquate et qu'il oscille entre espoir et crainte sont aussi réelles que ces passions contraires, car entre les passions contraires il y en a toujours une qui devient plus forte, mais cette sélection est passive et c'est précisément en raison de cette passivité que l'individu peut être contraint à choisir le pire pour soi, quoiqu'il perçoive le meilleur.

La sélection des affections se fait de manière nécessaire tant lorsque le *conatus* est cause adéquate que lorsqu'il est cause inadéquate. Ce qui change, c'est le constituant du *conatus* qui commande la sélection. Lorsque le *conatus* est cause inadéquate, un appétit adventice est plus fort et commande le processus de conservation de l'existence du *conatus* : l'avarice, l'ambition ou la lubricité sont ainsi les finalités de l'existence ou les appétits les plus forts qui déterminent la sélection des affections selon leur propre conservation. Lorsque le *conatus* est cause adéquate, en revanche, ce sont les désirs innés qui commandent le processus de sélection des affections en fonction de la conservation et augmentation des désirs rationnels.

Cette compréhension des « lois nécessaires » comme étant les lois de la causalité efficiente immanente nous permet de rejoindre et d'élargir la thèse du principe de sélection que nous avons reconnue dans les interprétations de Gilles Deleuze et Don Garrett : la logique de la rationalité pratique chez Spinoza est une logique de *production* d'affections immanentes et de *distribution* de notre puissance selon des intensités variables entre ces affections qui sont les produits immanents de notre activité.

Selon le chemin qui se dessine dans le « modèle » de la perfection humaine dans la 4^{ème} partie, le processus délibératif prend son origine dans le courage intellectuel (*fortitudo*) et inclut les activités particulières de « sélection » des affections et des rapports, selon les vertus de la fermeté (*animositas*) et de la générosité (*generositas*) :

(a) parce que nous sélectionnons l'intensité de la puissance que nous investissons dans chacune de nos affections et chacun de nos désirs, en mettant plus de nous-mêmes dans les désirs actifs qui nous conduisent à l'intellection, puis dans les désirs passifs qui sont joyeux et compatibles et, finalement, moins dans ceux qui sont incompatibles avec la raison et recèlent des tristesses ;

(b) parce que nous sélectionnons aussi l'intensité de la puissance que nous investissons dans les rapports sociaux avec nos concitoyens, en mettant plus de nous-mêmes dans les rapports avec ceux dont le désir le plus fort est de penser et d'agir adéquatement, un peu moins dans les rapports avec ceux qui sont capables de partager des passions joyeuses, même s'ils n'ont pas encore le désir de penser comme le plus fort et, finalement, en nous investissant beaucoup moins dans le rapport avec ceux dont l'appétit le plus fort est l'ambition ou l'avarice, car nous savons que l'intensité de ces désirs passifs pousse l'homme passif à imposer son *ingenium* aux autres et à les manipuler.

Lorsque le « modèle » se dédouble dans la 5^{ème} partie de l'*Éthique*, Spinoza montre comment développer la science intuitive des affections du corps et de l'âme dans le *mode infini immédiat*. Le processus délibératif continue à se faire selon les mêmes lois de l'enveloppement et du développement de la puissance à partir de l'axiologie médiante de la raison, mais désormais en incluant le développement graduel de l'*amor erga Deum* dans chacune des idées d'affection du corps. Le processus délibératif réalise la finalité du bien suprême (*summum bonum*) dans l'*amor erga Deum* qui est un développement immanent du contentement (*aquiescentia*), mais cette réalisation ne s'arrête pas à la première intuition, elle progresse et inclut les nouvelles intuitions dans une multiplicité toujours croissante d'affections : l'intensité de l'*amor erga Deum* augmente progressivement de la même façon que l'intensité de la joie active du contentement.

Cette hypothèse interprétative permet également de comprendre comment ces concepts sont apparus progressivement dans l'œuvre de Spinoza. L'insertion du « modèle » dans la 4^{ème} partie

répond au problème de jeunesse de la délibération éthique que Spinoza avait conçu dans le TIE et qu'il avait reformulé dans les termes de la « causalité verticale » dans le *Court Traité*, mais sans avoir connaissance du *mode infini médiat* qui implique la nécessité des rapports entre les modes finis et des propriétés communes.

Dans le prologue du TIE, la tentative de délibérer sérieusement (*serio deliberare*) échoue et cette opération apparaît comme impossible tant que l'individu oppose la recherche du bien suprême à la recherche des biens de la fortune. Mais la délibération devient ensuite possible à partir d'un renversement stratégique entre moyens et fins selon un « modèle » de l'être humain (*natura humana multo firmiorem*). Cette possibilité n'est pas expressément investiguée dans la suite du TIE, et comme il reste inachevé nous ne pouvons savoir ce que Spinoza aurait dit après sur la délibération, ni même ce qu'aurait été la suite du TIE. De toute façon, le « modèle » est un outil méthodique d'organisation téléologique de recherche du bien suprême. Le processus de recherche est un processus de délibération dans lequel l'amour du bien suprême est la *finalité*, et les amours des choses de la fortune les *moyens*. Le « modèle » permet de concevoir le bien suprême comme une finalité et ensuite d'entamer la recherche des moyens (*ad media quarendum*) qui peuvent conduire à une telle perfection, en classifiant les moyens comme bons ou mauvais. Après l'assimilation du « modèle », l'individu devient capable de délibérer, c'est-à-dire, de sélectionner tout moyen ou vrai bien (*verum bonum*) qui peut l'aider dans sa progression continue vers la finalité éthique.

Dans le *Court Traité*, Spinoza conçoit aussi un outil téléologique qui est un « modèle » d'un être humain parfait capable d'acquérir le bien suprême par l'activité de la raison et de l'intuition. Le « modèle » est un outil qui sert à diriger un processus de progression vers la finalité éthique et, à ce titre, il sert à distinguer entre les bons moyens qui peuvent aider l'individu à progresser et les

mauvais moyens qui peuvent empêcher sa progression vers la finalité⁵⁹⁷. Cependant, toute référence à un processus de délibération éthique disparaît et le « modèle » n'est plus conçu comme un outil pour passer d'une étape pré-délibérative à l'étape délibérative.

Dans l'*Éthique*, le « modèle » réapparaît dans la 4^{ème} partie et permet de distinguer la finalité, les moyens et les procédures délibératives d'une action éthique ou d'un processus de production de vertu selon les lois nécessaires de la nature humaine.

Que s'est-il passé entre la rédaction du *Court Traité* et de l'*Éthique* pour que Spinoza ait repris le concept de la délibération éthique ? La rédaction du *Traité Théologico-Politique*, et donc la réflexion sur l'effectivité de toute production sociale qui ressortit d'une délibération politique prise collectivement par un corps de citoyens exerçant le pouvoir souverain dans un État. Cette réflexion s'opère selon la théorie du droit naturel, qui est défini dans le chapitre XVI du TTP. Quoiqu'il déduise ses concepts de théorie politique des « lois nécessaires » de la nature humaine qui sont connues comme étant des propriétés communes et, ainsi, comme des propriétés qui se trouvent dans chaque être humain, Spinoza vise à déduire les effets immanents d'une puissance sociale. Il ne s'occupe pas de déduire les effets immanents des actions éthiques des individus et il renvoie les lecteurs expressément à l'*Éthique*.

Dans la formulation finale de l'*Éthique*, Spinoza a reformulé la méthode téléologique d'usage du « modèle » à partir de la « causalité verticale », car il a découvert des médiations qu'il ne connaissait pas encore dans le *Court Traité*. Il a pu ainsi développer la connaissance adéquate de la genèse de la raison humaine dans le *mode infini médiat* et de celle de l'intuition dans le *mode infini immédiat*. Le concept ontologique du *conatus* comme affection de la substance dont la constitution interne inclut une partie éternelle et une partie mortelle conduit Spinoza à concevoir

⁵⁹⁷ SPINOZA, Baruch, (2009), *KV*, II, 4, §5, p. 281.

un processus de délibération éthique capable de maîtriser la dynamique des affects contraires dans les appétits adventices constituant la partie mortelle du *conatus*.

Ces découvertes changent aussi sa façon de concevoir l'éternité. Dans les œuvres de jeunesse, l'éternité de l'âme est interprétée comme une activité théorétique qui se fait sans le corps, selon le cadre dualiste de la philosophie de Descartes. Dans l'*Éthique*, il s'agit de l'éternité des constituants du *conatus* qui s'expriment également dans le corps et dans l'âme et d'une éternité qui n'est jamais repos, mais devenir.

Dans le TIE, Spinoza conçoit la félicité éthique résultant de l'obtention du bien suprême comme une jouissance continue et suprême de la joie qui traverse le temps et se fait selon l'éternité (*in aeternum fruerer laetitia*)⁵⁹⁸, mais il formule cette possibilité d'une façon précise : cette activité joyeuse découlant de la « réforme de l'entendement » devrait devenir la seule à affecter l'*animus* et, ainsi, elle devrait permettre à l'âme d'exclure toutes les autres affections (*rejectis caeteris omnibus*).

Dans le *Court Traité*, la partie éternité de l'âme ne pourrait plus subir aucun changement produit par ses rapports avec les choses extérieures qui affectent le corps et produisent les passions⁵⁹⁹.

Dans l'*Éthique*, il ne s'agit plus seulement d'une éternité de l'âme, mais d'une éternité de certains constituants du *conatus* qui s'expriment dans l'âme ainsi que dans le corps. La reformulation du « modèle » dans l'*Éthique* implique la formulation ontologique du concept du *conatus* dont la constitution interne implique la distinction entre certains appétits adventices – mortels – et certains appétits innés – éternels. Si les appétits adventices persévèrent sous la forme

⁵⁹⁸ SPINOZA, Baruch (2009), *TIE*, §1, p. 65.

⁵⁹⁹ SPINOZA, Baruch (2009), *KV*, II, 26, §8, p. 403.

de cycles d'oscillation entre affects contraires, les appétits innés, eux, persévèrent sous la forme d'une joie progressive.

Du coup, Spinoza résout aussi le problème téléologique de la connaissance de la cause efficiente de cet appétit rationnel qui définit la finalité éthique ou le *summum bonum* de l'existence humaine. Comme l'indique le côté positif de la critique de la téléologie dans l'*Éthique*, pour connaître adéquatement la finalité d'une action humaine il faut développer la connaissance adéquate de la cause de l'appétit humain qui pose cette finalité. Or, cette cause se trouve dans les constituants de la partie éternelle du *conatus* qui sont connus par sa genèse ontologique dans l'essence de Dieu.

Dans le *Traité Politique*, le concept de finalité est introduit dans un passage très important du chapitre V⁶⁰⁰ qui distingue la politique de la liberté de la politique de la servitude. Voilà que c'est par le rapport stratégique moyens-fins qu'il faut distinguer entre un État produit par une société libre et un État conquis par la guerre : dans un cas, la *finalité* de l'État est la préservation de la liberté de la société civile par certains *moyens* délibérés de cette société elle-même ; dans l'autre, la *finalité* de l'État est la préservation de la servitude de ses individus, et les *moyens* de cette conservation sont choisis par la délibération du conquérant, de sorte que la délibération politique est conçue comme un fondement *sine qua non* de la liberté politique dans un État.

Car si « tandis que les Romains délibèrent Sagonte périt », c'est la liberté en revanche qui périt avec le bien commun, lorsqu'un petit nombre d'individus décident de toutes choses suivant leurs seuls affects. Les hommes en effet sont de complexion trop épaisse pour pouvoir tout saisir d'un coup ; mais ils s'affinent en délibérant, en écoutant et en discutant⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ SPINOZA, Baruch (2005), *TP*, V, §6, p. 136.

⁶⁰¹ SPINOZA, Baruch (2005), *TP*, IX, §14, p. 253.

De même, selon la 4^{ème} partie de l'*Éthique*, sans la délibération éthique, *libertas perit* : la liberté humaine peut ne pas être capable de résoudre ses *conflits éthiques* ; elle peut devenir insensiblement inconsciente, et céder la place aux passions tragiques, comme l'indiquent les vers d'Ovide dans les *Métamorphoses*.

Les interprètes qui dénie l'existence des processus de délibération éthique dans l'essence de l'être humain doivent expliquer pour quelle raison Spinoza a démontré, dans les propositions EIV-P65 et EIV-P66, que la rationalité se déroule entre passions contraires selon la même « loi du choix » que celle que Spinoza avait, dans le chapitre XVI du TTP, déduit de la « nature humaine » pour expliquer le fondement de la délibération collective dans un État démocratique.

Dans la 4^{ème} partie, les délibérations éthiques individuelles sont conçues comme dirigeant de manière active la vie privée en société (ou ce que la préface du TTP appelait le gouvernement de ses propres affaires). Cela se renforce à l'appendice de la 4^{ème} partie qui traite de l'organisation des multiples soucis de la vie quotidienne, tels que le travail et la gestion économique de l'argent, le mariage et l'éducation des enfants, la jouissance frugale et sage des plaisirs de la vie, ou encore la résolution des conflits interindividuels dans le sens de la justice et de la concorde qui favorise une intersubjectivité rationnelle.

Ira-t-on prétendre, à la façon du programme réductionniste, que le vocabulaire de la délibération dans l'œuvre de Spinoza n'est rien d'autre qu'un langage allégorique ? Souvent, les interprétations allégoriques ne peuvent pas résoudre les problèmes, elles les éludent, elles cachent les vrais problèmes sous la multiplication des faux-problèmes. En effet, comment expliquer la possibilité ontologique des délibérations collectives produites par la puissance du droit naturel d'une société civile dans un État démocratique, sans expliquer aussi comment un être humain peut, par son droit naturel, délibérer sur ses affaires et organiser sa propre existence avec liberté ?

L'alternative de la préface du TTP est assez claire : si nous ne voulons pas tomber dans la superstition et être dupes de la Fortune, il ne nous reste plus qu'à nous efforcer de diriger notre propre existence individuelle selon un processus délibératif puissant et constant (*certo consilio*). La délibération joue donc un rôle essentiel dans l'accomplissement éthique chez Spinoza.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Bibliographie primaire

SPINOZA, Baruch (2020), *Éthique*, Traduction par Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkens, Paris, PUF, Éditions Épiméthée, [1677].

SPINOZA, Baruch (1988), *Éthique*, Texte original et traduction par Bernard Pautrat, Paris, Éditions du Seuil [1677]

SPINOZA, Baruch (1999), *Tractatus Theologico-Politicus*, Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF [1670].

SPINOZA, Baruch (2009), *Ouvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF [1677].

SPINOZA, Baruch (2005), *Traité Politique*, Traduit du latin par Charles Ramond. Texte latin établi par Omero Proietti, Paris, PUF [1677].

SPINOZA, *Opere* (1677), A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini, Traduzioni e note di Filippo Mignini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (2007).

SPINOZA, B., (1925), *Opera I-IV*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, [1677].

AQUINATIS, Sancti Thomae (1888-1906), *Summa theologiae*, Apud: *Opera Omnia*, Jussu impensaue Leonis XIII edita, Romae, Ex Typographia Poliglotta, Tomus IV-XII.

ARISTOTELIS, [1548], *Aristotelis Stagiritae, Philosophorum omnium facile principis, opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, Basileae.

HOBBS, Thomas (1999), *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*, With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press [1651], Vol. III.

HOBBS, Thomas (1994), *Leviathan*, Edited by Edwin Curley, With selected variants from the Latin edition of 1668, Hackett Publishing [1651].

HOBBS, Thomas (1999), *De corpore*, In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G. A. J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press [1655]

LEBINIZ, G.W (2004), *Discours de Métaphysique, Monadologie et autres textes*, Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, Collection Folio Essais [1714].

Bibliographie secondaire

AKKERMAN, Fokke (1985), *Le caractère rhétorique du TTP*, Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, n° 36 à 38, mars 1985, p. 381-390.

ALQUIÉ, Ferdinand (1965), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Gallimard, Nouvelle édition (2017).

ALQUIÉ, Ferdinand (1981), *Nature et vérité chez Spinoza*, In : *Leçons sur Spinoza*, Paris, PUF, deuxième tirage (2005).

ANSCOMBE, G. E. M (1958), «Modern Moral Philosophy», In: *Philosophy*. Cambridge University Press, 33 (124): 1–19.

AUBENQUE, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France.

- BALIBAR, Etienne (1996), « Individualité et transindividualité chez Spinoza », In: *Architectures de la raison, Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996, p. 35-46.
- BALIBAR, Étienne (1985), *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 3^{ème} édition (2005), p. 86.
- BALIBAR, Étienne (1985), « *Jus, Pactum, Lex*: sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique* ». In: *Studia Spinozana* 1, p. 105-142.
- BENNETT, Jonathan (1984), *A study of Spinoza's Ethics*, Indiana, Hackett Publishing Companies.
- BENNETT, Jonathan (2001), *Learning from six philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
- BEYSSADE, Jean-Marie (1994), « Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée : du problème (lettre 64) à une solution (« Ethique » V, 36) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 184 (1), p. 23-26.
- BOVE, Laurent (1996), *La stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin,
- BOVE, Laurent (2006), « *Éthique III* », *Lectures de Spinoza*, sous la direction de Pierre François-Moreau et de Charles Ramond, Paris, Editions Ellipses, p. 109-133.
- CARRIERO, John. (2011). « *Conatus and Perfection in Spinoza* ». *Midwest Studies in Philosophy*, 35(1), p. 89.
- CHANGEUX, Jean-Pierre (2010), *Du vrai, du bien et du beau. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob.
- CHOULET, Philippe (2008), « Le Spinoza de Nietzsche : les attendus d'une amitié d'étoiles ». In TOSEL, André ; MOREAU, Pierre-François et SALEM, Jean (orgs). *Spinoza au XIX^e siècle : Actes des journées d'étude organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2008, p. 193-205.
- CRISTOFOLINI, Paolo (1996), *Spinoza : chemins dans l'Éthique*, Paris, PUF.
- CURLEY, Edwin (1969), *Spinoza's metaphysics: an essay of interpretation*, Cambridge, Harvard University Press.
- CURLEY, Edwin (1973), « Spinoza's moral philosophy », In: GRENE, Marjorie (ed.). *Spinoza. A collection of critical essays*, Modern Studies in Philosophy, New York, Anchor Books.
- CURLEY, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New York, Princeton University Press.
- CURLEY, Edwin (1990), « On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology », In: Curley and Moreau eds., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden: E. J. Brill, p. 45.
- DAMASIO, Antonio (2003). *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. London, Houghton Mifflin Harcourt.
- DELBOS, Victor (1893), *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan.
- DELBOS, Victor (1916), *Le spinozisme : cours professé à la Sorbonne entre 1912-1913*, Paris, J. Vrin, 4^e édition (1964).
- DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Felix (1972), *Capitalisme et Schizophrénie, l'Anti-Œdipe*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1981), *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit (rééd. 2003).

DUCHESNEAU, François (2018), *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, J. Vrin.

GARRETT, Don (1996), « Spinoza's ethics », In: *Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, Cambridge University Press.

GARRETT, Don (1999). GARRETT, Don (1999), « Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy », In: GENNARO AND HUENEMANN eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford: Clarendon Press.

GARRETT, Don (2003), « Spinoza's Ethics: the metaphysics of blessedness », repr. in GARRETT, Don. *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press [2018].

GARRETT, Don (2009), « Spinoza's theory of Scientia intuitiva », repr. in GARRETT, Don. *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press (2018).

GARRETT, Don (2018), *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, New York, Oxford University Press.

GILSON, Etienne (1952), *Jean Duns Scot : introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.

GLEIZER, Marcos (2017), *Vérité et certitude chez Spinoza*, Paris, Les Classiques Garnier.

GLEIZER, Marcos André (2006), « Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica das ações humanas em Espinosa », In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan-jun.

GOLDSCHMIDT, VICTOR (1970), « Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques », In : *Questions Platoniciennes*, Paris : Vrin, 13-21.

GRETTIS, Edward Andrew (2010), « Spinoza's rejection of teleology », In: *Revista Conatus*, Filosofia de Spinoza, Brésil, Editora da Universidade Estadual do Ceará, volume 4, número 8, dezembro de 2010.

GUEROULT, Martial (1968), *Spinoza*. Tomes I et II. Paris : Aubier-Montaigne.

INWOOD, BRAD (1985), *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford University Press.

IOAN, Razvan (2019), *The body in Spinoza and Nietzsche*, Leiden, Palgrave MacMillan.

ISRAEL, Jonathan. (2009), *A revolution of the mind: Radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton University Press.

JAQUET, Chantal (2004), *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, Collection Quadrige.

JAQUET, Chantal (2005), *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne.

JARRETT, Charles (2007), *Spinoza: a guide for the perplexed*. London, Bloomsbury Publishing.

KISNER, Matthew & YOUPA, Andrew (2014), *Essays on Spinoza's ethical theory*, Oxford, Oxford University Press.

KISNER, Matthew (2011), *Spinoza on human freedom - reason, autonomy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAGRÉE, Jacqueline (2004), *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

LEBUFFE, Michael (2010). *From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*. Oxford University Press, USA.

LIN, Martin (2006), *Teleology and human action in Spinoza*, In: *Philosophical Review*, July 2006, Vol. 115 Issue 3, p. 317-354.

MACHEREY, Pierre (1979), *Hegel ou Spinoza*, Paris, Éditions la Découverte (1990).

MACHEREY, Pierre (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF.

MACHEREY, Pierre (1998), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la nature des choses*, Paris, PUF, p. 206.

MACHEREY, Pierre (2005), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la quatrième partie : la condition humaine* Paris, PUF, p. 26.

MACHEREY, Pierre (2011), « Spinoza 1968 : Gueroult et/ou Deleuze », In : MANIGLIER, Patrice (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF.

MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004), *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag.

MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2017), « Individualidad en la teoría spinoziana de la eternidad de la Mente », In: *Revista Hermeneutic* (Argentine) n° 16 (Bento), 2017, p. 85-100

MANZINI, Frederic (2001), *Spinoza lecteur d'Aristote*, In : « Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXIII. Revue critique des études spinozistes pour l'année 2000 », *Archives de Philosophie* 2001/4 (Tome 64), p. 1-37.

MARION, Jean-Luc (2014), *Cours sur la volonté*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

MARSHALL, Eugene (2014). *The spiritual automaton: Spinoza's science of the mind*. Oxford University Press, Oxford.

MATHERON, Alexandre (1969), *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de Minuit.

MATHERON, Alexandre (1994), « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n° 1 sur le thème : « Spinoza : la cinquième partie de l'Éthique », janvier-mars 1994, p. 27-40.

MATHERON, Alexandre (1995), « Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence ? », reproduit dans : MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions, p. 635-650.

MATHERON, Alexandre (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon, ENS Éditions.

MIGNINI, Filippo (1994), « Sub specie aeternitatis : notes sur *Éthique* V, Propositions 22-23, 29, 31 », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n° 1 sur le thème : « Spinoza : la cinquième partie de l'Éthique », janvier-mars 1994, p. 41-54.

MIGNINI, Filippo (1995), *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma, Carocci Editore, 6^a ristampa [2015].

MIGNINI, Filippo (2009), « Introduction au *Court Traité* », In : SPINOZA, *Oeuvres, Tome I, Premiers Écrits*. Paris, PUF.

MILLER, Jon & INWOOD, Brad (2003), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

MILLER, Jon (2003), *Stoics, Grotius and Spinoza on moral deliberation*, In: MILLER, Jon & INWOOD, Brad, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

MILLER, Jon (2005), « Spinoza's axiology », In: Garber, D., & Rutherford, D. (Eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume II. OUP Oxford, pp. 149-172.

MILLER, Jon (2012), *The Reception of Aristotle's Ethics*, ed. Jon Miller, Cambridge University Press.

MILLER, Jon (2014), « Spinoza on the Life According to Nature », In: KISNER, Matthew J. and YOUPA, Andrew (Orgs), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press.

MOREAU, Pierre-François (1990), *Fortune et théorie de l'histoire*. In: Curley and Moreau eds., *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden: E.J. Brill.

MOREAU, Pierre-François (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, Collection Epiméthée.

MOREAU, Pierre-François (1994), « Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le 'tournant' du livre V », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 184, n^o 1 sur le thème : « Spinoza : la cinquième partie de l'Éthique », janvier-mars 1994, p. 55-64.

MOREAU, Pierre-François (2003), « La place de la politique dans l'Éthique », In : *Fortitude et servitude : lectures de l'Éthique EIV de Spinoza*, Sous la direction de Chantal Jaquet, pascal Sévérac et Ariel Suhamy, Paris, Éditions Kimé,

NADLER, Steven (2006), *Spinoza's Ethics: an introduction*. New York, Cambridge University Press, third edition (2009).

NADLER, Steven. (2015), « On Spinoza's 'free man' », *Journal of the American Philosophical Association*, 1(1), p. 103-120.

NEWLANDS, Samuel (2018), *Reconceiving Spinoza*, Oxford University Press.

NUSSBAUM, Martha (1978), « *Practical syllogism and practical science* », NUSSBAUM, Martha (Trad.) *Aristotle's De motu animalium*. Princeton University Press.

OSBORNE JR, Thomas M (2004), *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William of Ockham*, The Catholic University of America Press.

PINHEIRO, Ulysses (2015), « Looking for Spinoza's Missing Mediate Infinite Mode of Thought », *The Philosophical Forum*. Vol. 46, No. 4.

RAMOND, Charles (1995), *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF.

ROUSSET, Bernard (1968), *La perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme – l'autonomie comme salut*. Paris : Vrin.

ROUSSET, Bernard (2000), « Eléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de l'Éthique IV », In : *L'immanence et le salut : regards spinozistes*, Paris, Éditions Kimé.

RUMBOLD, Benedict (2017) « Spinoza's genealogical critique of his contemporaries' axiology », In: *Intellectual History Review*, 27:4, 543-560

RUTHERFORD, Donald (2012), *The end of ends? Aristotelian themes in early modern ethics*, In: *The Reception of Aristotle's Ethics*, ed. Jon Miller, Cambridge University Press, 2012, pp. 194-221.

SANGIACOMO, Andrea (2015), « Teleology and agreement in nature », In: André Santos Campos (Ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Exeter: Imprint Academic, p. 59-70.

SCHMALTZ, Tad M. (1997), « Spinoza's mediate infinite mode », *Journal of the History of Philosophy*, 35(2), p. 199-235.

SCRIBANO, Emanuela (2014) « La connaissance du bien et du mal : du *Court Traité* à l'Éthique », In : *Spinoza transalpin : Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Les éditions de la Sorbonne.

SERRES, Michel (2007), *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF.

SHARP, Hasana (2011), *Spinoza and the politics of renaturalization*, University of Chicago Press.

SKINNER, Quentin (2008), *Hobbes and republican liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.

SOMMER, Andreas Urs (2012). «Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer». *Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania, Penn State University Press, 43(2), p. 156-184.

TOSEL, André (2008), *Spinoza ou l'autre (in) finitude*. Paris, L'Harmattan.

TOTARO, Pina (2008), « Qualle meccanicismo per Spinoza? », In : CARVAJAL, Julián & CAMARA, Maria Luisa, *Spinoza : de la física à la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, Colección Estudios, n^o 117, p. 169-187.

VILJANEN, Valtteri (2014), *Spinoza's geometry of power*. Cambridge, Cambridge University Press.

VINCIGUERRA, Lorenzo (2005), *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin.

YOUPA, Andrew (2010), «Spinoza's theory of value» In: *British Journal for the History of Philosophy*, April 2010, Vol. 18 Issue 2, pp. 209-229.

ZUOLO, Federico (2016), « Nature and morals : solving the riddle of Spinoza's metaethics ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 141(1), pp.23-40.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1961), *Notebooks 1914-1916*, Edited by G.H. von WRIGHT and G.E.M Anscombe, with an English translation by G.E.M Anscombe, New York, Harper Torchbooks, 2^e edition.

WITTGENSTEIN, Ludwig [1921], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F. Pears & B.F. McGuinness, with the introduction by Bertrand Russell, London, Routledge (fourth impression, 1969).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1986), *Philosophical Investigations*, Translated by G.E.M Anscombe, Second edition (1953), Massachusetts, Blackwell Publishers, §109, p. 47.

WOLFSON, Harry Austryn (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (2 Vol.), Harvard University Press.