

Petit parcours initiatique dans l'*Éthique*, qui commence un peu avant.

Gérard Bras

Un petit exercice de méditation spinoziste en ces temps où nous sommes incités à la réflexion peut, sans doute, aider à augmenter notre puissance de penser si ce n'est notre puissance d'agir.

Suivant la suggestion de P. Cristofolini, je vous propose, après que nous ayons vu comment Spinoza pose le problème des affects, un cheminement à travers l'*Ethique*. Cheminement n'est pas résumé : comme promenade, il erre sans doute un peu, pas vraiment au hasard; il a donc un but : faire apparaître des passages permettant de franchir l'obstacle qui est le nôtre, comprendre rationnellement les affects et les moyens de s'en libérer. Mais il est passablement subjectif, expression de la fréquentation de ce "canton" de la pensée qu'est ce livre singulier. D'autres sont possibles : à vous de les découvrir. Ce parcours commence en fait un peu avant l'*Ethique* : par le prologue du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, qui se présente lui-même comme parcours ou expérience, moment d'une vie possible réfléchissant ses heurs et malheurs à la recherche de ce qui est vraiment bien, du *bien suprême*, et entreprenant de se *réformer* afin de l'atteindre. Commençons donc par le lire :

Après que l'expérience m'eut appris que toutes les choses qui arrivent fréquemment dans la vie commune sont vaines et futiles, comme je voyais que toutes celles qui me faisaient craindre et que je craignais n'avaient en elles rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où mon cœur en était remué, j'ai décidé enfin de chercher s'il n'y avait quelque chose qui fut un bien vrai et pouvant se communiquer, et qui serait seul à affecter l'esprit, toutes les autres choses ayant été rejetées ; bien plus, s'il y avait quelque chose grâce à la découverte et l'acquisition duquel je jouirais d'une joie continue et suprême pour l'éternité. Je dis que *j'ai décidé enfin* : en effet, à première vue, il semblait inconsidéré de vouloir perdre une chose certaine pour une chose alors incertaine ; je voyais assurément les avantages qui sont acquis par l'honneur et les richesses, et que j'étais forcé de m'abstenir de les chercher, si je voulais œuvrer sérieusement à une autre chose nouvelle ; et si, par hasard, la félicité suprême était fixée en celles-là, je percevais que je devais en être privé, mais que, si elle n'était pas située en elles et si j'œuvrais à elles seules, je serais alors privé de la félicité suprême. Je retournais dans mon cœur la question de savoir s'il était possible par hasard de parvenir à cet état nouveau, ou au moins à une certitude à son sujet, sans que soient changés l'ordre et l'état commun de ma vie ; ce que j'ai souvent tenté en vain. Car les choses qui arrivent la plupart du temps dans la vie, et qui, chez les hommes, comme il est possible de l'inférer de leurs œuvres, sont estimées comme le bien suprême, se ramènent à ces trois-ci, à : les richesses, l'honneur et la sensualité (*libido*). L'esprit est à ce point diverti (*distrahitur*) par ces trois choses qu'il peut le moins penser à quelque autre bien. Car, en ce qui concerne la sensualité, l'esprit y est à ce point suspendu qu'il s'y repose comme si c'était un bien ; par là, il est le plus empêché de penser à un autre bien ; mais, après sa jouissance, suit la suprême tristesse, qui, si elle ne suspend

pas l'esprit, le trouble cependant et l'émousse. En poursuivant les honneurs et les richesses, l'esprit n'est pas non plus peu diverti, surtout quand celles-ci ne sont cherchées que pour elles-mêmes, parce qu'elles sont supposées être le bien suprême ; mais l'esprit est encore beaucoup plus diverti par l'honneur : il est, en effet, supposé être toujours un bien par lui-même et comme l'ultime fin vers laquelle toutes les choses sont dirigées. Ensuite, il n'y a pas en eux, comme dans la sensualité, de repentir ; mais, plus est possédé de chacune de ces deux choses, plus s'accroît la joie et, par conséquent, nous sommes de plus en plus incités à accroître chacune des deux : mais si, en quelque accident, nous sommes frustrés dans notre espoir, alors naît la suprême tristesse. Et enfin, l'honneur est un grand empêchement en ce que, pour y accéder, il faut nécessairement que la vie soit dirigée selon ce qui séduit les hommes, à savoir en fuyant ce que les hommes fuient communément, et en cherchant ce qu'ils cherchent communément.

Comme je voyais donc que toutes ces choses faisaient à ce point obstacle à ce que j'œuvre à quelque état nouveau, bien plus, qu'elles y étaient à ce point opposées qu'il était nécessaire de m'abstenir de l'un ou de l'autre, je m'efforçais de rechercher ce qui était pour moi le plus utile ; comme j'ai dit ; ne me semblais-je pas vouloir perdre un bien certain pour un incertain ? Mais, après m'être tant soit peu penché sur cette affaire, j'ai d'abord découvert que, si, toutes ces choses perdues, je m'attachais à un état nouveau, je perdrais un bien incertain par sa nature, comme nous pouvons clairement l'inférer de ce qui a été dit, pour un bien incertain, non certes par sa nature, (je cherchais en effet un bien fixe), mais seulement quant à la réussite de sa poursuite : mais, par cette méditation prolongée, je parvins à voir que, pourvu que je pusse réfléchir à fond, alors je perdrais des maux certains pour un bien certain. Je me voyais, en effet, me retourner dans un péril suprême et être obligé de chercher de mes suprêmes forces un remède, fût-il incertain ; comme un malade, souffrant d'une maladie mortelle, qui, lorsqu'il prévoit une mort certaine si ne lui est appliqué un remède, est forcé de chercher de ses suprêmes forces celui-là même, quoique incertain : tout son espoir n'est-il pas situé en lui ? Or, toutes ces choses que poursuit le commun, non seulement n'apportent aucun remède pour la conservation de notre être, mais encore l'empêchent, et sont fréquemment la cause de la perte de ceux qui sont possédés par elles. Très nombreux surgissent les exemples de ceux qui ont souffert la persécution jusqu'à la mort pour leurs propres richesses, et même de ceux qui, pour acquérir des moyens, se sont exposés à tant de périls qu'à la fin ils payèrent de leur vie leur sottise. Et pas moins nombreux sont les exemples de ceux qui ont souffert très misérablement pour accéder à l'honneur ou le défendre. Innombrables, enfin, se révèlent les exemples de ceux qui, pour une sensualité excessive, ont accéléré leur mort. En outre, tous ces maux semblaient être né de ce que toute la félicité ou toute l'infélicité est située en cela seul : dans la qualité, semble-t-il de l'objet auquel nous adhérons par l'amour. Car, pour ce qui n'est pas aimé, jamais ne naîtront des querelles, il n'y aura aucune tristesse s'il périt, aucune jalousie s'il est possédé par un autre, aucune crainte, aucune haine, et, pour le dire en un mot, aucune des émotions de l'esprit (*commotiones animi*) qui arrivent assurément dans l'amour des choses qui peuvent périr, comme toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour pour une chose éternelle, et infinie, nourrit le cœur de la joie seules, la joie même, exempte de toute tristesse, ce qu'il faut désirer et chercher de toutes ses forces. Mais ce n'est pas sans raison que j'ai usé de ces mots : *pourvu que je pusse délibérer sérieusement*. Car, bien que je perçusse toutes ces choses par mon esprit si clairement, je ne pouvais cependant pas, pour autant, abandonner toute avidité, toute sensualité et toute gloire.

Je voyais cela seul, que, tant que mon esprit se retournait dans ces pensées, il se détournait de ces choses, et pensait sérieusement au nouvel état, ce qui me fut un grand soulagement. Car je voyais que ces maux ne sont pas d'une telle condition, qu'ils ne veuillent céder aux remèdes. Et, bien qu'au commencement, ces intervalles fussent rares et durassent un espace de temps très exigu, après cependant que le vrai bien se fut fait connaître à moi de plus en plus, ces intervalles furent plus fréquents et plus longs, surtout après vu que l'acquisition de monnaies, ou la sensualité, et la gloire ne nuisent que tant qu'elles sont cherchées pour elles-mêmes et non comme moyen pour d'autres choses, mais que, si elles sont cherchées comme moyens, elles auront alors de la mesure et nuiront le moins, mais contribueront beaucoup à la fin pour laquelle elles sont cherchées, comme nous le montrerons en son lieu.

Traduction B. Rousset Vrin, Paris 1992

1) De l'expérience à la réflexion.

L'originalité de ce texte tient d'abord à son énonciation à la première personne : comme s'il s'agissait d'un récit autobiographique, dont le ton n'est pas dénué de certains accents tragiques : le narrateur est par moment à la limite du désespoir, au bord de l'échec dans l'entreprise décrite, en même temps que l'urgence ne cesse de se faire sentir, tel *un malade souffrant d'une maladie mortelle*, prêt à mettre ses espoirs dans un remède, fût-il *incertain*. Mais sérénité aussi : récit fait au passé et qui n'est pas celui d'une victoire, mais quand même d'un *grand soulagement*. Puisque nous cherchons le départ d'un parcours, il nous faut remarquer que Spinoza en propose, dans ce prologue, un, à sa manière. Parcours, c'est-à-dire quête : celle d'un *bien vrai*, dont l'acquisition procure *une joie continue*.

Quel est le statut de ce récit ? De quoi est-il le récit ? Qui en est le narrateur ? Nous ne prétendons pas démêler ici toutes ces questions. Comme l'a montré P.F. Moreau, le *je* du texte est celui d'un lecteur possible, sujet indéterminé, homme du commun en tant que tous nous avons été confrontés à cette expérience de la quête d'un bonheur continu, et à celle de l'insatisfaction dans la possession de ce en quoi, couramment nous avons cru pouvoir le trouver : *les richesses, l'honneur et la sensualité*. Tout ce qui est dit là est à la fois suffisamment précis pour définir une expérience consistante, et suffisamment épuré pour interdire l'anecdote de l'autobiographie. Non pas une *expérience vague*, mais expérience réfléchie, après coup : celle-là, coïncidant avec ce que le sujet éprouve, ne ferait que dire les troubles et les hésitations, les joies et les tristesses, c'est-à-dire le *flottement (fluctuatio)* en quoi consiste sa vie affective ; celle-ci pose la question implicite à toute existence de *rechercher ce qui était pour moi plus utile (quid mihi esset utilius)*. Expérience raisonnée qui réfléchit les causes de l'insatisfaction ou de la tristesse éprouvée et qui s'achève sur l'acquisition d'une *certitude*, celle des conditions du *vrai bien*, mais non pas encore celle de sa connaissance effective. Expérience qui passe donc d'un doute quant au choix de ce qui est vraiment bon, doute qui exprime l'ambivalence de la vie affective, à la certitude quant au vrai bien, par-delà tout choix. Expérience qui assure quant à l'existence de ce vrai bien; expérience de joie, au bout du compte, qui procure non pas seulement des raisons, mais un mobile, un désir de mener plus avant l'investigation. On comprend alors que ce texte est moins philosophique, qu'il n'introduit à la philosophie, et donc compréhensible par le non philosophe. On comprend aussi que l'expérience, pour autant qu'il ne s'agit pas du simple "vécu", de *l'expérience vague*, est constitutive de la réflexion vraie, en tant qu'elle est le lieu où se pose un problème réel. On comprend donc que pour Spinoza la vérité ne se laisse pas

déduire tout entière du concept, de la raison, mais est sous condition au moins d'une provocation, expérience, c'est-à-dire manière avec laquelle un individu singulier rencontre un problème, une difficulté et parvient à le réfléchir au-delà de sa particularité. Touche de réel sans laquelle le concept resterait une abstraction inconsistante et impuissante. On peut donc dire que l'on a à faire ici au schème de l'ancrage pathique de toute vérité : nul ne chercherait une vérité s'il n'en éprouvait le désir, et si ce désir n'était plus fort que les autres qui peuvent entrer en conflit avec lui (cf. E. IV, 14-17). C'est-à-dire au bout du compte, nul ne chercherait une vérité s'il n'en possédait déjà une ou, plutôt, nul ne chercherait une vérité s'il n'avait éprouvé la joie qu'il y a à en découvrir une. Ce n'est pas la vérité comme telle que nous cherchons, dont nous éprouverions le manque, mais la joie que nous avons expérimentée à son occasion.

On peut résumer les principales étapes de notre texte :

a) Le premier paragraphe situe le cadre de la réflexion, le moment de la rupture : *après que l'expérience m'eut appris..., j'ai décidé enfin de chercher...* Trois temps s'y distinguent : celui de l'expérience, celui de la décision et celui du récit. Le moment de la décision est lui-même caractérisé par le doute ou le conflit psychique qui la rend à la fois indispensable et précaire, en raison de ce que l'expérience a appris : que les choses ne sont pas bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais en raison de la manière avec laquelle on les éprouve. L'expérience que chacun peut faire enseigne donc cette relativité qui assigne au sujet et non aux choses leur valeur. Expérience réfléchie, puisque, spontanément, nous croyons que le bien ou le mal se trouve dans la chose même, que nous qualifions telle. Mais enseignement *que nul n'ignore*, même si chacun le méconnaît. C'est donc l'instabilité des mouvements du cœur qui engage à poursuivre un but : chercher un *bien vrai*, dont le caractère principal devra être pour moi, de procurer une *joie continue et suprême pour l'éternité*. L'expérience m'enseigne donc la qualité de ce que je cherche, de la fin que je vise, ce que j'imagine nécessaire à mon bonheur, en m'éclairant sur les causes de mon malheur : le caractère vain et futile de certains objets de désir, la crainte qui s'ensuit, et le remuement du cœur que cela provoque.

b) Le deuxième moment du texte expose les termes du choix que le narrateur imagine être le sien : rechercher un vrai bien ne revient-il pas à renoncer à un bien réel, lâcher la proie pour l'ombre, céder aux tentations de l'utopie, comme on dirait aujourd'hui, en abandonnant la réalité. Les biens présents s'éprouvent dans l'attrait de la réalité. D'où une tentative qui se donne pour suprêmement réaliste, et qui exprime le refus de sacrifier et, en filigrane, l'échec des morales de la contrition (cf. E. IV, 54) : tenir les deux, le bien vrai et les biens "réels", ou supposés tels, c'est-à-dire ne rien changer à *l'ordre et l'état commun de ma vie*. Effort désespéré, dont on peut comprendre l'échec nécessaire en comprenant d'abord en quoi et pourquoi les biens communément recherchés ne sont pas de vrais biens. Remarquons au passage que, contrairement à une tradition bien établie et qui trouve son origine au moins chez les Stoïciens, Spinoza ne parle ici jamais de faux biens. Ces trois biens qui *divertissent, distraient* c'est-à-dire *tirent en divers sens (distrayere)*, sont, suivant une liste traditionnelle : la sensualité (*libido*) ou les choses sensuelles (*libidines*), les richesses et l'honneur, c'est-à-dire aussi bien le pouvoir. La sensualité qui s'impose dans l'instant de la jouissance comme un bien, au point d'occulter toute autre perspective et d'accaparer l'esprit, se révèle aussi, dans l'expérience même que chacun peut en faire, même s'il l'oublie bien vite, une tristesse dans la langueur qui la suit. Modération spontanée qu'ignore les deux autres. Ils nous déterminent, quand nous les poursuivons pour eux-mêmes, c'est-à-dire quand nous les considérons non comme des moyens, mais comme la fin de la vie heureuse, à une quête indéfinie. Deux formes de l'aliénation : soumis à la chose qu'est la richesse, nous sommes en danger d'une

suprême tristesse, si la ruine nous atteint; soumis au jugement des autres dans la quête de l'honneur, nous devenons leur jouet. Trois "biens" qui s'imposent par leur présence, qui captent l'esprit. Ce qui peut rendre compte du fait que, alors même que chacun sait d'expérience leur ambivalence, beaucoup continuent de les poursuivre de leur effort quand ils se présentent. En conséquence toute solution de compromis est par là écartée, puisqu'ils prétendent eux-mêmes à l'exclusivité.

c) Troisième moment, qui est celui de l'enquête sur *ce qui était pour moi plus utile*. Terme important parce qu'il engage une réflexion sur ce qu'il faut entendre par "bien", réflexion implicite, mais qui fera l'objet de la quatrième partie de l'Éthique. Chercher l'utile, c'est comprendre de fait, que le bien n'est pas objet transcendant, comme le croit l'imagination qui l'impute aux choses.

Cette réflexion produit une première modification des termes du choix : on croyait jusque là qu'il s'agissait de choisir entre des biens réels et un bien hypothétique ; on comprend que c'est entre *un bien incertain par nature* et un bien incertain quant à son appropriation ; mieux, la *méditation prolongée* me fait comprendre que je perds *des maux certains*, pour gagner un *bien certain*. Deux termes apparemment distincts, mais dont on va voir qu'ils ne sont que deux aspects de la même chose.

Conduite du point de l'utile, de ce qui m'est vraiment utile, de ce qui apporte *remède à la conservation de notre être*, termes sous lesquels se devine ce qui deviendra le *conatus*, ce qui apparaissait comme bien, se révèle plutôt être un mal, cause de souffrance voire de mort. Mais sont-ce les choses désirées qui causent souffrance et mort ? Le croire relèverait de la même imagination que celle qui tout à l'heure leur imputait la joie qu'elle en escomptait. Ce ne sont pas les choses mêmes, sensualité, richesses ou honneurs, mais l'amour que je leur accorde qui est cause de mon insatisfaction. Le malheur ne vient pas d'elles mais de moi qui succombe à leur charme. Et ce charme ne vient pas d'elles mais de mon imagination qui les croit indispensables à mon bonheur. Il me suffirait donc, pour être heureux, au lieu de désirer des choses qui m'aliènent, au lieu de m'aliéner dans des choses extérieures dont la possession engendre conflit, de transférer mon amour vers *une chose éternelle et infinie*. En effet, celle-ci n'est pas affectée de l'instabilité des choses qui sont dans la durée, et peut être partagée sans dommage : aucune des tristesses dont les autres biens sont capables d'affecter l'esprit ne peut venir de celui-ci. La solution n'est donc pas dans la suppression/répression de l'affect, de l'amour, mais dans un transfert qui passe d'un objet susceptible d'engendrer des conflits, à cet autre qui seul procure une joie sans partage. La question qui reste en suspens, et que ne peut résoudre une réflexion fondée sur l'expérience, est de savoir si ce nouvel amour est de même nature que le précédent.

C'est donc par un raisonnement qu'un tel bien s'impose à mon esprit comme fin méritant d'être poursuivie en vérité. Ce n'est donc que sous condition que je raisonne que je puis effectivement le chercher. Reste que le raisonnement ne me donne pas les moyens, la force de sacrifier les objets communs du désir, *d'abandonner toute avidité, toute sensualité et toute gloire*.

d) D'où le quatrième moment de ce parcours où je fais l'expérience de ce qu'est ce vrai bien. Le fait même de raisonner, de penser *sérieusement au nouvel état*, détourne des objets vains et futiles et procure *un grand soulagement*. Expérience de la pensée qui éprouve sa propre puissance, et la joie qui lui est conjointe : pendant que je pense je ne suis pas tiré en tous sens par les choses extérieures; expérience de la stabilité, mais surtout de l'autonomie, de ne pas dépendre d'un autre, mais de déployer une puissance qui est celle de ma propre nature.

Par là se découvre que le vrai bien n'est pas à venir, mais qu'il est déjà là. Non pas objet d'espoir, mais réel en tant qu'étant là, en moi. En raisonnant, non seulement je comprends ce que doit être le vrai bien, mais je l'éprouve actuellement dans sa réalité effective : il n'est plus un but hors de moi, mais il est là, en moi, moi-même en tant que je raisonne. Le vrai bien, c'est la puissance actuelle de penser, la pensée déployant en moi le maximum de ses effets. Je n'ai donc pas à l'espérer dans un futur plus ou moins lointain puisque je l'éprouve affectivement dans ces moments, parenthèses de sérénité dans une vie affective par nature troublée. Nous sommes alors par-delà le choix : le choix est déjà fait puisque nous sommes en possession du bien dont nous ne pouvons que désirer la continuation. Mais ce en quoi consiste cette activité de penser et les conditions de son exercice effectif ne peuvent pas se déduire de l'expérience qui pourtant nous a enseigné sa réalité.

Et de ce fait même les autres biens ne sont pas sacrifiés. Contrairement à ce que j'imaginai tout à l'heure, je n'ai pas à renoncer à des biens réels pour un bien hypothétique, ni à sacrifier de faux biens pour un bien réel. Mortification inutile, ou plutôt désastreuse : elle ne change rien à la structure aliénante sous laquelle j'étais. Le vrai bien n'est pas une chose dont je manque, mais la puissance que je suis. Par là je comprends en quoi les autres "biens" ne sont pas vrais, ne sont pas des biens en vérité. Non pas parce qu'ils sont des maux. Et c'est bien pour cela que Spinoza ne les qualifie jamais de "faux biens". S'ils procurent tristesse cela ne tient pas à eux, mais à l'amour que je leur accorde en en faisant la fin de l'existence. Ces choses ne nuisent *que tant qu'elles sont cherchées pour elles-mêmes et non comme moyens pour d'autres choses. Ainsi rien n'interdit d'user comme moyen de ces choses qui, par elles mêmes, ne sont pas capables de procurer une joie sans partage.* (cf. E. IV, 45, sc.)

Parcours exemplaire qui nous conduit au seuil de la réflexion proprement philosophique, c'est-à-dire de la détermination rationnelle, *more geometrico*, de ce qu'est la béatitude. Parcours aussi qui montre ce qu'il en est de cette *éthique*, qui se fonde sur une ontologie pour penser les conditions de la maximisation de la puissance des individus humains. Parcours que nous nous proposons de suivre maintenant à travers l'*Éthique*.

Bibliographie sur ce passage :

Spinoza *Traité de la réforme de l'entendement* ; traduction et commentaire de B. Rousset p. 147-162 (Vrin)

P.F. Moreau *Spinoza, l'expérience et l'éternité* (p. 11-192) (P.U.F.)

Ch. Jaquet *Spinoza ou la prudence* (p. 19-27) (éditions du Retour). Petit livre magnifique.

2) De Dieu : de la cause de soi à la compréhension de la nécessité.

(Je rappelle qu'il ne s'agit pas pour moi, ici, de donner un résumé de l'*Éthique*, mais de proposer un parcours rapide qui en trace ce que les peintres nomment une vue cavalière.)

L'expérience nous a montré à la fois son intérêt et ses limites : prise dans un dialogue avec la réflexion rationnelle, elle nous a engagés dans une quête de vérité, dans le moment même où nous en éprouvons la puissance uniment théorique et pratique. S'il est possible de dégager la voie vers cette *joie continue et suprême pour l'éternité* évoquée au début du T.R.E., il est maintenant clair que cela passe par la possession d'une vérité qui ne soit pas soumise au hasard des conjonctures de mon existence, à ses parenthèses où la passion se fait

moins sentir, mais puisse être systématiquement entretenue. Ce qui se comprend alors c'est que *les perceptions claires et distinctes que nous formons dépendent de notre seule nature et de ses lois fermes et invariables, c'est-à-dire de notre propre puissance, non du tout du hasard* (lettre 37). Il est donc clair que le commencement véritable de la philosophie ne saurait être dans la considération, fût-elle étonnée, des choses sensibles, lesquelles nous sont données suivant *l'ordre commun de la nature*, c'est-à-dire au hasard de nos rencontres.

Par quoi commencer alors ? Non par une évidence, qui risque d'être telle pour l'imagination seulement, mais par un concept qui puisse se comprendre par les seules ressources de l'entendement, c'est-à-dire par une *idée vraie donnée*. Telle est la première définition qui ouvre l'*Ethique* : *par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante*. Définition essentielle car elle conduira à ce qui est sans doute le véritable commencement, la proposition 11, portant sur l'existence nécessaire de la substance, c'est-à-dire de Dieu, c'est-à-dire de la Nature. Mais aussi parce que, reprenant un mot de la théologie et de la scolastique, Spinoza le vide de toute sa charge de mystère, d'incompréhensible : la *causa sui* n'est pas cette propriété d'un étant suprême, échappant à l'entendement humain, qui fait peser sur l'Être une part d'obscurité irréductible. *Causa sui* devient ici le nom même de la clarté : elle nomme la nécessité, *ce dont l'essence enveloppe l'existence*, c'est-à-dire ce qui ne peut pas être conçu sans être, ce dont l'existence est nécessairement et s'impose nécessairement à l'entendement, et qui donc est de toute éternité, ce qui est son autre nom (def. 8).

Ce qui pourrait s'énoncer aussi bien : il y a ce qu'il y a , et il n'y a que ce qu'il y a : il n'y a donc rien en dehors de ce qu'il y a qui soit capable d'expliquer ce qu'il y a. Principe ontologique essentiel qui, partant de cet autre selon lequel *de rien rien ne procède*, en tire la conséquence radicale selon laquelle il n'y a pas deux modes d'être, celui des choses vouées à être causées, et celui d'une cause dite première qui serait cause d'elle-même, ou cause non causée et qui soutiendrait dans l'être la série indéfinie des choses existantes. Ce qu'il y a ne peut être pensé que comme la nécessité même, sans quoi il n'y aurait rien. Et qu'il n'y ait rien est proprement impensable, puisque c'est se situer d'un point où celui qui tenterait de penser le rien s'excepterait de l'Être pour en postuler (imaginativement) le néant. S'étonner ou pire, s'émerveiller, de ce qu'il y ait quelque chose et non pas rien, est une impasse. Et ce qu'il y a n'est pas d'abord ce *je* qui pense qu'il y a nécessairement quelque chose, puisqu'il ne saurait se concevoir comme existant nécessairement, puisque son essence n'enveloppe pas son existence. Ce qu'il y a, c'est-à-dire ce en dehors de quoi il n'y a rien, ou plutôt ce qui est sans dehors, c'est donc l'infini, ou la substance, infiniment infinie, ce qui peut se nommer Dieu ou (c'est-à-dire) Nature (*Deus sive Natura*).

Remarque : *Deus sive Natura* n'énonce pas simplement, par le *sive*, deux noms pour une même chose, mais plutôt ceci, que cette chose même a *son dehors dedans*. Par quoi Spinoza est le premier penseur du monde. (J. L. Nancy *Le Sens du Monde* p. 90).

Il s'ensuit donc que *tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni être conçu*. C'est-à-dire que l'on doit pouvoir rendre raison de toute chose, et d'abord de ce qu'elle est, c'est-à-dire de son essence formelle, par la nécessité de la Nature, suivant une loi, c'est-à-dire un énoncé déterminant un rapport constant et nécessaire entre des choses, (loi pris au sens que lui donnent les savants et non pas au sens moral ou juridique de commandement (cf. *Traité Théologico-politique* chapitre 4)). Assigner tout ce qui est à Dieu, ce n'est donc pas suspendre toute chose au mystère de sa création, mais au contraire le situer dans l'éclairage de la raison. Suivant en cela une intuition théâtrale de Gilles Aillaud, reprise par Gilles Deleuze, nous pouvons dire de Spinoza qu'il est à la philosophie ce que Vermeer est à la peinture :

celui qui expose toutes choses à la lumière, sous un point de vue d'éternité (*sub specie aeternitatis*).

Autrement dit, tout ce qui est, est déterminé à être suivant une loi rationnelle. Mais pour que cette détermination soit effective, on ne peut la concevoir sur le mode de l'intervention miraculeuse, laquelle ne fait qu'épaissir le mystère. *Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive* (E. I, 18), c'est-à-dire que par Dieu on n'entend pas un étant séparé du monde, mais la productivité même de la Nature qui s'exprime en des lois constantes. Assigner toutes choses à Dieu, ce n'est donc pas le considérer comme créateur, mais réfléchir la nécessité d'une loi et déterminer la cause qui détermine telle chose à exister telle qu'elle existe à ce moment et en ce lieu (E. I, 28). C'est donc une pensée concrète de la réalité concrète qui se met en place, articulant les lois et les conditions effectives rendant compte de l'existence d'une chose particulière.

Il s'ensuit que *la volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement nécessaire* (33), ce qui, dans notre parcours, est un élément essentiel : il n'existe pas d'instance distincte de ce qui est, de ce qu'il y a, capable d'en modifier le cours, de chose qui produise un effet sans être déterminée à le faire suivant une loi nécessaire. La volonté est bien quelque chose, mais ni en Dieu, ni en l'homme elle n'est "libre", c'est-à-dire capable de déterminer sans être déterminée. Ce qui invalide l'idée même de création, et celle de libre arbitre ou volonté infinie cartésienne. La volonté est ce dont on doit rendre raison, et non ce qui explique.

Tout ceci se condense en un énoncé crucial : *la puissance de Dieu est son essence même* (34). Et non l'inverse, c'est-à-dire que Dieu se conçoit dans ce qui se fait, et non dans ce qu'il pourrait faire et qu'il ne fait pas. Il n'est pas plus que sa puissance : il n'y a pas d'écart entre la productivité et la production divine. Et la "création" ne tend pas vers ce qu'elle devrait être. Le dispositif philosophique spinoziste rend impensable quelque chose comme un devoir-être distinct de l'être, ou un pouvoir retenu dont toute la force serait dans sa retenue, c'est-à-dire un excès de l'être sur l'être, ou une différence de l'être à l'étant. De la nécessité découle donc l'immanence et le refus de toute téléologie. Ce qui sera largement développé dans l'Appendice à la première partie sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre.

3) De l'âme aux genres de la connaissance.

La très brève préface de la deuxième partie laisse entrevoir la nature de l'entreprise spinoziste : considérer les choses *qui peuvent nous conduire comme par la main, à la connaissance de l'âme humaine et de sa suprême béatitude*. La lecture du livre n'est pas spectacle : le lecteur est conduit quelque part, où il est déjà d'une certaine façon. Il n'est pas conduit vers quelque chose, mais conduit à se transformer, à modifier l'ordre de ses idées. Ce dont on va ici comprendre la logique.

Nous avons des idées (ax. 2). L'idée est quelque chose de la pensée, comme le corps est quelque chose de l'étendue (def. 1 et 3). Qu'est-ce à dire ? Que l'une et l'autre s'expliquent par les lois de leur attribut (prop.5,6) : une idée ne sera donc pas une image d'un corps dans l'esprit, mais le produit de l'activité pensante, de cette productivité particulière qu'est la pensée. C'est la raison pour laquelle elle doit être nommée *concept*, ce qui interdit de considérer que *l'idée soit quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau* (E. II, 43 sc.). *L'idée adéquate* (def. 4) n'est donc pas la copie conforme, la représentation exacte ou le décalque, mais au contraire cette idée qui convient avec les seules exigences de la pensée, qui

exprime ce que l'on pourrait nommer, en exploitant le mot de Kandinsky, sa "nécessité intérieure".

Ce qui nous conduit à la thèse dite du parallélisme, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus loin : *l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses* (prop. 7), et qui serait mieux nommé le monisme de Spinoza. La thèse est en effet la conséquence directe de cette autre qui pose l'unicité de la substance, laquelle s'exprime en une infinité d'attributs. Par substance nous avons vu que Spinoza entend ce qui est et se conçoit par soi. L'attribut, c'est ce que l'entendement peut concevoir de la substance. M. Gueroult a montré qu'il n'y a pas d'écart entre substance et attribut, mais que celui-ci exprime une appréhension de celle-là par l'intelligence. Si la substance a une infinité d'attributs, ce qui manifeste chez Spinoza l'infini même, l'entendement humain ne peut en saisir que deux. On comprend alors que les attributs ne constituent pas des êtres distincts, mais expriment à leur façon propre l'Être, c'est-à-dire la substance.

Toute chose peut donc être considérée comme corps ou comme idée, cercle dessiné là, ou définition du cercle. Et l'une ne produit pas l'autre : l'idée de cercle n'est pas circulaire, pas plus que le concept de chien n'aboie. Toute chose peut donc être rapportée à Dieu, soit en tant qu'étendue, soit en tant que pensée, c'est-à-dire explicable par les lois de l'étendue ou bien par les lois de la pensée. Et ce de deux façons : soit rapportée à Dieu en tant qu'il est infini, (prop. 8) c'est-à-dire dans la seule considération de son essence formelle, sans que son existence actuelle puisse être posée (par ex. lorsque je comprends qu'un cercle est cette figure obtenue par la rotation d'un segment autour de l'une de ses extrémités); ou bien en tant qu'elle existe actuellement *hic et nunc* (prop. 9). L'idée de la chose existant actuellement, donc aussi solidaire de cette existence sera nommée son âme ou esprit (*mens*) (prop. 11). (Nous reviendrons sur les problèmes de traduction de ce concept). Il s'ensuit que l'âme n'est pas une substance distincte du corps (prop. 10), mais l'idée du corps, de ce corps existant actuellement considéré du point de la pensée, donc solidaire de lui. Il s'ensuit aussi que de toute chose il y a une âme. Et comme, de plus, une idée est elle-même une chose, une chose de la pensée, il s'ensuit que de toute idée, il y a une idée : idée de l'idée. Si l'âme humaine peut être conçue, conformément à ce que nous venons de dire, *idée du corps humain* (prop. 13), il s'ensuit que l'esprit ou âme humain est connaissable (prop. 20-22).

Comment ? Il faut d'abord comprendre que le corps humain, comme tout corps fini, peut être affecté par d'autres corps. De ces effets subis par le corps, ou *affections*, il y a une idée. Spinoza appelle *image*, les traces laissées sur le corps par les autres corps, et *imagination*, les idées de ces images. Or l'âme humaine se connaît d'abord à partir de ce qui se passe dans le corps, c'est-à-dire à partir des affections du corps (prop. 19). La connaissance de soi et de son corps se fait donc par l'intermédiaire des effets subis par le corps. Autrement dit nous nous connaissons d'abord sur le mode de l'imagination, ce qui en soi n'est pas faux (cf. 17 sc.), mais partiel, et rend compte des illusions qui structurent la connaissance immédiate que nous prenons de nous-mêmes.

Trois manières de connaître (*genres de la connaissance*) peuvent être distinguées (prop. 40, 2^e sc.) :

- le 1^{er} genre relève de ce qu'on pourrait appeler connaissance imaginative, et dont on verra bientôt qu'elle est aussi bien affective, caractérise toutes ces idées que nous avons et qui semblent se former d'elles mêmes, mais qui sont en réalité l'expression des effets sur notre corps des rencontres aléatoires qu'il subit; il s'agit là de tout ce qui relève de *l'expérience vague* (que nous avons déjà distinguée de

l'expérience réfléchie), laquelle ne fait qu'exprimer le rapport que nous entretenons aux choses, et non pas la chose dont elle prétend être la connaissance; on comprend, mais nous y reviendrons, qu'il ne s'agit pas vraiment de ce que la tradition a saisi sous le nom d'apparence, mais de ce que cet apparaître exprime une relation de l'individu aux choses et au monde : manière avec laquelle nous nous représentons le monde en fonction de la manière avec laquelle nous le subissons;

- le second genre de connaissance est celui de la raison procédant par concepts généraux, exposant la nature d'une chose en rendant compte des causes qui l'expliquent; mode du raisonnement scientifique par exemple;
- le troisième, ou science intuitive, se fonde sur le second, mais n'en reste pas à sa généralité : il est saisie de la chose dans son essence singulière, considération du singulier comme tel, non pas comme ineffable, ou comme profondeur inouïe, mais comme être singulier relevant de lois rationnelles, donc inscrit dans l'infini qu'est la Nature.

Dispositif gnoséologique qui nous permet de comprendre que connaître les passions, la vie affective c'est passer de la connaissance du premier aux connaissances du deuxième et troisième genres, c'est-à-dire changer l'ordre et la connexion des idées que nous avons spontanément pour les mettre dans l'*ordre dû*, c'est-à-dire dans cet ordre qui explique parce qu'il expose les causes. Non plus subir les affections du corps, mais les connaître en exposant leurs causes. Ce qui passe par une connaissance générale des mécanismes capables de rendre compte des différents affects que nous subissons.

On comprend au passage en quoi la notion spinoziste d'*idée adéquate* rend raison de ce qu'est une philosophie : une dispositif théorique constitué de concepts, qui reconstruit la réalité suivant un ordre qui cherche à s'imposer de lui-même à l'esprit comme ordre nécessaire, et non pas un reflet spéculaire de cette réalité. Philosophier c'est éprouver la nécessité des idées qu'on énonce. Ce faisant l'âme passe à une puissance supérieure, telle qu'elle subit un peu moins les choses, donc telle qu'elle est un peu plus libre : elle produit des effets qui relèvent de sa seule nature. Solidarité des aspects théorique et éthique.

4) De la connaissance des affects à la force d'âme.

Nous retrouvons ici, mis en perspective, ce que nous disions dans notre introduction : il ne sert à rien de se moquer ou de maudire la nature humaine en proie aux affects : cette posture de moraliste reste aliénée et pour cela aliénante. Et doublement : en ce qu'elle se croit hors de portée des affects, et les maintient dans leur obscurité. Pas plus qu'il ne sert de maudire les intempéries qui nous accablent. *Quel que soit le désagrément que puissent avoir pour nous ces intempéries, elles sont nécessaires, ayant des causes déterminées par lesquelles nous nous appliquons à en connaître la nature, et quand l'âme a la connaissance vraie de ces choses, elle en jouit tout de même que la connaissance des choses qui donnent à nos sens de l'agrément.* (Traité Politique I,4).

Ce qui implique d'abord de comprendre que toute chose est *effort de persévérer dans son être (conatus)*, (prop. 6, 7) et qu'une chose finie peut être contrariée ou aidée dans son effort, affection qui s'exprimera en son âme par un affect de tristesse ou de joie (prop. 11). C'est la raison pour laquelle la connaissance du premier genre qui exprime les affections

subies par le corps peut être dite connaissance aussi bien imaginative qu'affective : elle exprime ce rapport aux choses, du point du *conatus*, donc des joies et tristesses dont elles sont l'occasion. Le monde qui se constitue alors pour nous est immédiatement ordonné et évalué, puisqu'il apparaît comme monde d'un sujet, pour un sujet. Ce sont les mécanismes de cette évaluation spontanée qu'il s'agit de mettre à jour ici, afin d'en comprendre la perversité, c'est-à-dire de montrer comment ils sont cause de notre impuissance. Cet effort peut être nommé *désir* en tant que nous en avons conscience (prop. 9 et sc.). Il exprime une détermination de l'individu à faire quelque chose qui soit utile à sa conservation. Le désir ne se fonde donc pas sur un manque, mais sur une force qui pousse à agir. Mais il se vit nécessairement à partir de la considération d'une fin, donc de l'idée selon laquelle la chose désirée est ce dont actuellement je manque. En ce sens il est la cause d'une illusion nécessaire (cf. Ap. I). Et il est sans contraire : l'aversion est désir que n'advienne pas ce que j'estime être un danger pour moi, et effort pour faire en sorte que cela ne m'atteigne pas.

De ces trois affects primaires, *désir, joie, tristesse*, dérivent tous les autres. Et d'abord *amour* et *haine*, effet de l'imputation de joie et tristesse à une chose extérieure, parce que l'on cherche la chose, cause pour nous de joie ou de tristesse (prop. 12 et 13), pour la retrouver ou l'éviter voire la détruire. On comprend alors ce qu'est passion et action (def. 2), et en quoi l'opposition passion/raison n'est pas pertinente. La passion, qu'elle soit joie ou tristesse, amour ou haine, exprime ce rapport entre deux corps, par lequel l'un subit l'autre, sans qu'aucun des deux ne puisse être dit actif. L'action sera ce qui découle de la seule nécessité de la nature de la chose, ce qu'on peut nommer liberté. Il s'agit d'abord dans cette partie de comprendre comment s'enchaînent les affects passifs, c'est-à-dire comment nous subissons notre vie affective, comment nous sommes conduits à aimer ou haïr, à haïr du fait même que nous aimons, à craindre et espérer, à haïr ce que nous avons aimé. En un mot à comprendre comment la vie affective se laisse ramener à cette *fluctuatio animi*, à ce flottement ou trouble de l'âme déduit à la proposition 16, et qui est proprement insupportable, et sur lequel notre effort pour l'annuler peut venir sans cesse buter.

Sauf à comprendre ce qui se passe en nous, c'est-à-dire à éprouver l'augmentation de puissance de notre âme, joie qui ne provient pas de la rencontre aléatoire avec quelque chose d'extérieur qui ne dépend pas de nous, mais de la seule puissance de notre âme. Affect produit en nous par l'activité de la raison, comme cette parenthèse dans l'impuissance que le prologue du T.R.E. avait mis en exergue, susceptible d'engager cette *fortitudo*, force d'âme, puissance intérieure qui nous détermine à rechercher les règles rationnelles capables de nous guider hors de la passivité. *Fermeté, désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison* (prop. 59, sc.), et qui pourrait aussi bien être nommée fidélité, conçue comme force ou courage de la vérité. Mais suffit-il de connaître les bonnes règles pour les suivre ? Nous venons de voir que non : il y faut un désir. Quelle est la force de ce désir ? Dans quels conflits peut-il entrer ? A quelles conditions peut-il sortir victorieux ?

5) La raison peut-elle être efficace ? De la Servitude Humaine.

C'est à comprendre cette expérience que chacun peut faire, et dont tous ignorent les raisons qu'il s'agit de s'attacher : *voir le meilleur et faire le pire*, selon les mots du poète. Cela même qui était décrit dans le prologue : comprendre où se trouve le vrai bien et ne pas résister à l'appel de ce que l'on sait ne pas être tel. La troisième partie s'est achevée sur un catalogue ou plutôt, une carte des affects. C'est à en réfléchir l'usage effectif qu'il faut s'attacher : la carte ne suffit pas à parcourir le chemin, ni à rendre sensibles toutes les intempéries auxquelles le randonneur sera exposé.

Que peut l'esprit sur les affects ? A croire qu'il peut tout, on finit par soutenir qu'il ne peut rien. Qui veut faire l'ange, fait la bête. Pascal et Spinoza se retrouvent sur le tableau clinique. Mais se séparent sur le diagnostic et les remèdes : ici nul n'est besoin de l'intervention de la grâce divine. Mais d'abord de compréhension : de la nécessité de la passion (prop. 4), et de sa réalité matérielle (prop.7). Matérialisme qui interdit angélisme et volontarisme pour ouvrir à une enquête sur la force propre des passions. Et contrairement à ce que croient les esprits chagrins, il n'y a là nul "pessimisme" ou cynisme. Ni "réalisme", si par ce mot on entend cette sorte de lâcheté par laquelle on cède au cours des choses. Spinoza et La Rochefoucauld se retrouvent ici. Il s'agit d'expliquer ce qui nous détermine à la passivité, pour dégager les conditions du passage à une augmentation de l'activité, tout simplement parce qu'on a compris qu'il existe une manière de se comporter qui nous fait sortir de la zone des tempêtes, qui ouvre à une quiétude à laquelle nous ne pouvons qu'acquiescer, qui nous rend satisfait ou content de nous-mêmes (*acquiescentia in se ipso*) : acquiescement à la quiétude conquise, telle est l'éthique affirmative de Spinoza. Comprendre comment il se fait que nous nous laissons à nouveau emporter par les courants impétueux, pour mieux se disposer à leur résister (prop. 5-18).

D'où il suit que le vrai bien, ce que la tradition a nommé *souverain bien*, n'est autre que la vertu elle-même. La vertu n'est pas moyen d'obtenir le souverain bien ou bonheur : elle n'est pas ascèse en récompense de laquelle on nous octroierait la félicité, mais elle est à elle-même sa propre récompense (de même que le vice est à lui-même sa propre punition : les vicieux sont donc toujours punis, non parce qu'ils iront un jour plus ou moins lointain en enfer, mais parce qu'ils y sont déjà). N'est-ce pas tomber du "pessimisme" à l'"optimisme" ? Non : il suffit de comprendre ce qu'est vertu : *virtus*, dit la force, c'est-à-dire la puissance d'agir. Or, nous avons vu que la passion est impuissance, puisque détermination à agir par une autre chose, extérieure. A agir, ou plutôt réagir : la passion est réactive par essence car elle se détermine en fonction d'un autre. Telle est notre impuissance de passionné qui, littéralement nous é-meut. En conséquence : *le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre, et ... le bonheur (felicitas) consiste en ce que l'homme peut conserver son être* (18, sc.). La raison demande donc *que chacun s'aime lui-même* (id.) : la vertu n'est rien d'autre que l'exercice systématique de cet amour de soi, de cette *philautie* déjà évoquée par Aristote.

Comment y parvenir ? Les conditions sont de deux espèces : d'abord politique, en ce que seul, la pression des autres êtres naturels, de la nature tout entière, rendrait la vie impossible. Rien n'est plus utile à l'homme que son semblable. Nouvel angélisme ? Non : simple expérience. Mais aussi, cette autre : que la similitude est cause de la rivalité, donc de la guerre. Chacun imagine donc quelque chose comme un pacte par lequel il s'engage à la solidarité avec ses semblables, tout en imaginant peut-être ne jamais le respecter. Nul n'étant tenu à la parole donnée, c'est un système de contraintes réciproque qui se met en place, rendant possible des relations plus stables entre les hommes. Ensuite éthique : des règles utiles à l'exercice c'est-à-dire à l'entraînement, à la formation ou "réforme" dont on saisit la nécessité. Et d'abord à comprendre effectivement que la vie n'est pas sous condition de la mort (prop. 67), pour s'engager dans la voie d'une existence réellement affirmative, donc aussi par delà le bien et le mal (68). Cela suffit-il à assurer du bonheur ? N'est-ce pas faire bon compte des accidents de la vie, malheurs bien réels pour celui qui les éprouve, et que le froid calcul du philosophe ne rassure pas ? Même dans la tristesse la plus profonde l'exercice de la raison sera un secours : non qu'il supprime la tristesse éprouvée, qui est rien moins qu'une illusion (il n'y a pas d'affect illusoire : joies et tristesses sont réelles dès lors qu'elles sont, c'est-à-dire qu'elles sont éprouvées), mais en ce qu'il procure une joie par lui-même, point d'appui pour restituer une puissance perdue (Ap. chap. 32).

6) *De la liberté humaine.*

La compréhension des affects, de nos affects est donc modification de la manière avec laquelle nous les éprouvons. La connaissance générale des lois de l'affectivité nous permet de le comprendre, et de comprendre les principes de l'*utile propre*. Ce qui ne saurait suffire à la conduite d'une vie droite. Il faut aller jusqu'à la compréhension de notre singularité, complexe d'affects unique, mais non exceptionnel en regard des lois de la nature. Avant d'y parvenir, nous comprenons à la fois la nécessité et l'utilité d'une règle de vie qui nous dispose, par exercice, à affronter les obstacles qui peuvent se présenter sur notre chemin. Comme de méditer aux offenses que se font les hommes et à la générosité qu'il y a à ne pas céder à la colère, sachant que l'amitié est le vrai bien dans les rapports à autrui (E. V, 10 sc.). Comme aussi à savoir refuser les cadeaux si l'on pressent la demande en retour (E. IV, 70 et sc.). La réactivité étant le mode d'être spontané du psychisme, ce que nous pouvons maintenant comprendre, sans maudire la nature humaine, c'est-à-dire sans la réactivité des moralistes, c'est à nous exercer à l'affirmation qu'il faut nous appliquer : *en ordonnant nos pensées et nos images nous devons prêter attention à ce qu'il y a de bon en toutes choses, afin que ce soit toujours un affect de joie qui nous détermine à agir* (V, 10 sc.). Se réjouir de la connaissance que procurent *les vertus et leurs causes* et non contempler *les vices des hommes, ainsi que dénigrer les hommes et ...tirer contentement d'une fausse espèce de liberté* (id.). Ce qui engage aussi à ne pas imputer à une chose tristesse et joie (20 sc.). Ainsi le raisonnement géométrique, en nous apprenant à penser par-delà le sens, en nous montrant qu'expliquer n'est pas chercher une intention, est le vrai remède, l'exercice réformateur contre toute réactivité, c'est-à-dire contre la forme suprême de notre impuissance.

Non imputation à une chose extérieure qui conduit, à l'épreuve de la joie liée à l'exercice de la raison, à ne pas en tirer gloire ou orgueil, mais à comprendre qu'en nous c'est la nature, Dieu qui déploie sa puissance. Joie dont on comprend la cause est amour. Mais cet affect n'est pas lié à une chose extérieure, singulière. Il ne s'adresse pas à une personne exclusive : il échappe donc à la jalousie et à toutes ses conséquences (prop. 20). Amour de Dieu non déterminé par la présence maintenant de cette chose que je désire posséder. *Amor erga Deum*, Amour envers Dieu qui est par delà tout amour particulier et accède à la compréhension que Dieu n'est pas tel que notre imagination se le représente, mais la productivité infinie, en nous, de la Nature dans sa puissance d'agir et de penser. Tel est l'affect actif qui rend possible la résistance aux passions. Ou plutôt qui les dépasse dans *l'amour intellectuel de Dieu*, par lequel le singulier se sait participer de l'infini. Vision mystique ? C'est une interprétation possible. Nous dirions plutôt que la mystique a pour Spinoza une dimension de vérité : la compréhension de ce que l'individu particulier n'est rien hors de sa participation de l'infini; de ce que la vérité de l'homme n'est pas dans sa finitude, mais dans sa part d'immortel ou d'infini, par laquelle il se rend apte à excéder toute situation donnée; de ce que l'infini n'est pas au-delà du fini, comme une transcendance à laquelle il est possible d'accéder par une médiation, mais est immanent. Mais sans la part de mystère qu'elle enveloppe souvent, et qui nous paraît contredire à cette lumière vermeerienne propre à notre philosophe, polisseur de lentilles. Ce troisième genre de connaissance, cet amour intellectuel n'est pas un au-delà de la connaissance, mais comme sa mise en perspective (prop. 38, 39). Ce par quoi *nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels* (23, sc.).

La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même; et ce n'est pas parce que nous contrarions les appétits lubriques que nous jouissons d'elle; mais au

contraire, c'est parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons contrarier les appétits lubriques (libidines).

Absence de sacrifice du vertueux, non parce qu'il est capable de tout faire, mais parce qu'il est pleinement actif dans ce qu'il fait, dégagé de l'angoisse de manquer, parce que libéré du désir de devoir tout posséder, de devoir s'approprier des biens que d'autres pourraient lui envier, c'est-à-dire en fait qu'il envie aux autres.

Nous sommes à la fin du parcours. *Si maintenant l'on trouve très difficile le chemin que j'ai montré y (à la vraie satisfaction de l'âme) mener, du moins peut-on le découvrir. Et il faut bien que ce soit difficile, ce qu'on trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut se trouvait sous la main, et que l'on pût le découvrir sans grand labeur, que presque tous le négligent ? Mais tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare.*