

Essai d'interprétation de l'idée de joie dans la philosophie de Spinoza

Autor(en): **Gagnebin, Samuel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **21 (1961)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883356>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Essai d'interprétation de l'idée de joie dans la philosophie de Spinoza

par Samuel Gagnebin

*Amor... qui ex vera cognitione tam necessario oritur
ut ex sole lumen. G III, p. 264, l. 23-24.*

I. Le problème¹

Il est possible de distinguer deux sources de la réflexion pénétrante de Spinoza et cela apparaît déjà dans un écrit que plusieurs historiens considèrent comme l'un des plus anciens documents de cette philosophie, à savoir le premier des deux «Dialogues» insérés dans le *Court Traité*.

On y voit Spinoza préoccupé de méthodologie et énonçant une règle d'intelligibilité que je formulerais ainsi: c'est exclusivement de l'intérieur qu'on voit que l'unité ne fait qu'un avec la diversité². Donc, des éléments quelconques ne peuvent être saisis dans leur véritable essence qu'en relation avec l'ensemble. Celui-ci est la raison d'être de ces éléments et ne peut, lui-même, être saisi dans sa perfection qu'en relation avec chacun des éléments, comme leur principe ou leur cause. Dans ces conditions, la cause en question ne peut être conçue que comme immanente et elle ne produit rien en dehors d'elle³. Ainsi, «la nature ne peut être considérée que dans

¹ Les références se rapportent aux *Oeuvres complètes*, édit. La Pléiade, Gallimard, Paris 1954, notée *Pl.* et *Spinoza Opera*, herausgegeben von Carl Gebhardt, édit. C. Winters, Heidelberg 1924, 4 vol., notés *G I*, *G II*, *G III*, *G IV*. Ces dernières ont été gracieusement mises à ma disposition par le Dr R. Heilbrunn dont j'ai apprécié la haute compétence et auquel j'exprime ma vive reconnaissance. Les abréviations sont les suivantes: *Court Traité*, *C. T.*; *Traité de la réforme de l'entendement*, *T.R.E.*; *Principes de la philosophie de Descartes*, *Pr.*; *Pensées métaphysiques*, *P.M.*; *Ethique*, *Eth.*; *Traité des autorités théologiques et politiques*, *T.T.P.*; *Traité de l'autorité politique*, *T.P.*; *Lettres*, *Let.*

² *C. T.*, Premier Dialogue, *Pl.*, p. 82-83, *G I*, p. 28, l. 20-21; 23-25.

³ *C. T.*, *id.*, *Pl.*, p. 84, *G I*, p. 30, l. 25-28.

sa totalité comme infinie et souverainement parfaite»⁴. «Par exemple, conclut le ,Dialogue', l'entendement est cause de ses idées – ce pourquoi je l'appelle une cause, et je l'appelle d'autre part un tout, en considérant qu'il est constitué par ses idées; de même, Dieu, par rapport à ses effets ou créatures, n'est rien d'autre qu'une cause immanente; il est donc aussi un tout si l'on considère le deuxième aspect⁵.»

Le deuxième «Dialogue» soulève plus de discussions quant à son authenticité et à son ancienneté. Il ajoute, cependant, deux remarques à cette conception originale de l'être. La première, qu'on ne change pas la nature d'une chose en la reliant à d'autres pour former un tout; on en éclaire, au contraire, l'essence, sans la changer, par les conséquences que cette liaison manifeste. La seconde est la réciproque de la première: il suffit qu'une chose singulière, comme un corps, existe actuellement dans la nature pour que l'ensemble se manifeste. Ce n'est pas que cette chose singulière soit, à proprement parler, cause de l'ensemble; elle le rend évident comme lorsque j'ouvre la fenêtre pour laisser pénétrer la lumière dans la chambre et l'éclairer⁶. Cette espèce d'implication réciproque de toute chose singulière existant en acte et de l'ensemble a été fort bien présentée par Pierre Lachière-Rey⁷: «la justification de l'existence doit être interne et non externe; c'est de l'intérieur que le donné, le réalisé doit être fondé; autrement dit, il y a dans chaque portion de l'existence réalisée une puissance corrélative, une portion correspondante d'existence réalisante, les deux termes réciproques ne pouvant d'ailleurs être isolés que par abstraction des deux ensembles, Nature naturante ou Dieu, Nature naturée ou Univers, dont ils font partie; il y a donc réciprocity, équivalence, entre le réalisé et le pouvoir de réalisation». C'est ce que, dans la suite, nous appellerons *le monde non séparé*.

Si discutable que soit l'origine des textes cités et même si, avec Zimmels et Gebhardt, on y trouve l'influence dominante des *Dialogi di Amore* de Léon l'Hébreux⁸ (Rome 1535), puis peut-être de la Cabale et, à travers elle, du néoplatonisme et de la gnose judéo-

⁴ C. T., *id.*, *Pl.*, p. 82, *G I*, p. 28, l. 12–13.

⁵ C. T., *id.*, *Pl.*, p. 84, *G I*, p. 30, l. 25–31.

⁶ C. T., *Second Dialogue*, *Pl.*, p. 86, *G I*, p. 34, l. 6–10.

⁷ *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Alcan, Paris 1932; p. 22–23.

⁸ *Pl.* Notes; p. 1372.

chrétienne, il faut reconnaître ici une des idées maîtresses qui règnent à travers toute la pensée de Spinoza. Mais l'action grandissante de Descartes sera nécessaire pour amener Spinoza à dominer et à exposer la conception ébauchée ici. Celle-ci implique déjà l'identité de l'intelligible et de l'être, ce qui, pour Spinoza, va se traduire en particulier par l'idée d'un même ordre des modifications de l'*étendue* et de la *pensée*, deux des attributs en nombre infini d'une même et unique substance, ces modifications étant celles de la substance elle-même exprimée de deux façons différentes⁹. La conception originelle implique encore que la vérité forme un système où le développement de l'ensemble ne doit rien changer au sens des principes, bien plus ce développement doit faire éclater la lumière que ces principes projettent sur le détail de toute chose: «Si, selon le dernier scolie de la deuxième partie de l'*Ethique*, Dieu voulait nous faire comprendre une infinité d'autres êtres, il devrait certes nous donner, pour embrasser l'infinité de ces êtres, un entendement plus grand, mais non une idée plus universelle de l'être¹⁰.» Comment, dès lors, s'étonner que la géométrie serve de modèle à Spinoza dans l'exposé de sa doctrine? Mais on peut aussi y reconnaître l'effet de l'exemple de Descartes dans ses réponses aux deuxième objections¹¹.

Les considérations méthodologiques qui précèdent ne se réduisent pas à un exercice intellectuel. Notre sort, notre salut sont attachés au succès de la méthode qu'elles définissent et c'est ce que les «Dialogues» sont chargés d'apprendre au lecteur après les deux premiers chapitres du *Court Traité* que d'ailleurs ils doivent illustrer. Le premier des «Dialogues» commence par ces paroles que l'Amour adresse à l'Entendement: «Je vois bien, frère, que mon être et ma perfection dépendent entièrement de ta perfection; or, c'est la perfection de l'objet que tu as conçu qui est ta perfection et de ta perfection vient la mienne. Dis-moi donc, je t'en prie, si tu as conçu un être qui soit souverainement parfait, qui ne puisse être limité par aucun autre et en qui je sois aussi compris?¹²» Le second «Dialogue» se termine sur une note semblable et complémentaire: «Aussi longtemps que nous n'aurons pas de Dieu une idée très claire nous

⁹ *Eth.* II, VII, Schol., *Pl.*, p. 416, *G II*, p. 90, l. 2-9.

¹⁰ *Eth.* II, XLIX, Schol., *Pl.*, p. 464, *G II*, p. 133, l. 38-134, l. 3.

¹¹ *Oeuvres et Lettres*, édit. La Pléiade, N.R.F., Paris 1937; p. 281.

¹² *C. T.*, Premier Dialogue, *Pl.*, p. 82, *G I*, p. 28, l. 5-11.

unissant à lui de telle façon que soit impossible l'amour de quoi que ce soit en dehors de lui – nous ne pouvons pas dire que nous sommes véritablement unis à Dieu et dépendons immédiatement de lui¹³.» On sent, ici, chez Spinoza, une soif d'absolu qui se manifeste encore au début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* et qui semble s'éteindre à la fin de l'*Ethique*. Ceci est du ressort de l'affectivité. N'oublions pas, en effet, que Spinoza avait été le témoin et, bien plus, l'objet de la colère de la communauté israélite d'Amsterdam. Il avait échappé à une tentative d'assassinat. Or, la solitude qui fut la sienne n'est pas un remède suffisant quand il s'agit de se dégager d'un monde de passions; il y faut une méditation assidue: «Pourvu que je puisse réfléchir à fond»¹⁴; il y faut une discipline qu'il s'agit d'inventer, de suivre et de communiquer¹⁵. Mais alors, cette discipline doit être fondée en raison, et tendre vers une perfection. Et encore faut-il s'assurer que cette perfection est possible, c'est-à-dire qu'elle dérive de la nature des choses. Il faut, en d'autres termes, que la conduite à tenir soit dictée par la vérité et il faut donc découvrir cette vérité. Spinoza constatait que cela exigeait une réforme de l'entendement; il se trouvait placé en face du problème philosophique par excellence: la recherche d'une méthode de penser. Il poursuivait «un bien dont la nature même n'était pas incertaine»¹⁶, mais il ne voyait pas le moyen de l'obtenir. «Je me voyais, en effet, dans un péril extrême et contraint de chercher de toutes mes forces un remède même incertain»¹⁷.

Il semble ainsi que, pour Spinoza, les deux problèmes, celui des conditions d'intelligibilité et celui du salut, ne fassent qu'un. Les vérités essentielles découvertes lors de la recherche d'une «réforme de l'entendement» orientent toute la «philosophie» spinoziste. Mais elles débouchent aussi sur une «éthique» dont la partie centrale est une étude rationnelle des passions humaines et l'idée inspiratrice celle de concevoir la nature humaine dans sa perfection possible. «Car, puisque nous désirons former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine devant nos yeux, il nous sera nécessaire de conserver ces mêmes termes (bon et mauvais)

¹³ *C. T.*, Second Dialogue, *Pl.*, p. 86, *G I*, p. 34, l. 19–24.

¹⁴ *T. R. E.*, *Pl.*, p. 160, *G II*, p. 6, l. 30.

¹⁵ *T. R. E.*, *Pl.*, p. 158, *G II*, p. 5, l. 13.

¹⁶ *T. R. E.*, *Pl.*, p. 160, *G II*, p. 6, l. 28.

¹⁷ *T. R. E.*, *Pl.*, p. 160, *G II*, p. 6, l. 32–p. 7, l. 2.

dans le sens que j'ai dit¹⁸.» Même si l'idéal d'un salut est toujours présenté par Spinoza en corrélation étroite avec sa conception de la vérité, il n'y a pas moins là deux choses distinctes ; l'une est d'essence affective et se rapporte à la joie ou à l'amour que Spinoza définit : «la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure»¹⁹, l'autre est d'essence purement intellectuelle et «ne s'accompagne d'aucun autre mode de penser»²⁰. Il paraît donc que l'idée vraie ne soit pas nécessairement et, par elle-même, liée à l'idée de joie. De plus, les conditions d'intelligibilité vont conduire Spinoza à concevoir un univers où règne une nécessité absolue et sans aucune faille ; comment la joie va-t-elle y trouver place ? Dieu qui n'agit que par la nécessité de sa nature²¹ n'est affecté d'aucun sentiment de joie ni de tristesse²². Comment donc joindre l'amour à la nécessité ?

Il faudra pourtant parvenir à une synthèse parfaite. Il faudra *démontrer*, car Spinoza ne peut se satisfaire à moins, que comprendre c'est aimer et qu'aimer c'est comprendre ; autrement dit, que la joie portée au suprême degré de sa perfection est un principe d'intelligibilité par lequel l'univers se comprend et qu'en définitive l'être, l'intelligible et la joie s'unissent jusqu'à l'identité.

II. L'entendement

Il pourrait paraître artificiel de présenter la philosophie de Spinoza comme une réponse à cette seule question : comment faire de l'amour un principe d'intelligibilité ? Aussi n'est-ce pas mon propos. Il y a bien des problèmes fondamentaux qui se posent à la lecture de l'*Ethique* et ce n'est pas méconnaître leur respective importance que de se proposer de traiter l'un d'eux qui, comme d'autres, vous oblige à suivre, de la base au sommet, un chemin à travers cette hardie construction. Je ne prétends ni à dire du nouveau²³, ni à épuiser le

¹⁸ *Eth.* IV, Praef., *Pl.*, p. 545, *G II*, p. 208, l. 15-18.

¹⁹ *Eth.* III, Affect. defin. iv, *Pl.*, p. 528, *G II*, p. 192, l. 19-20.

²⁰ *Eth.* II, Ax. iii, *Pl.*, p. 412, *G II*, p. 86, l. 2-3.

²¹ *Eth.* I, xvii, Corol. ii, *Pl.*, p. 384, *G II*, p. 61, l. 24.

²² *Eth.* V, xvii, *Pl.*, p. 632, *G II*, p. 291, l. 5-6.

²³ Je dois beaucoup à la lecture d'ouvrages consacrés à Spinoza ou se rapportant partiellement à lui ; mais ma réflexion s'est principalement portée sur les textes de notre auteur. Les traductions de Charles Appuhn et celles des trois auteurs des Oeuvres complètes (Roland Caillois, Mad.

sujet, ni même à rendre facile l'accès à Spinoza. En particulier, je n'ai pas évité d'emprunter bien des termes et des expressions traduites à la langue de la scolastique qu'employait Spinoza²⁴. Je voudrais dire à ma manière comment, en épousant autant que je le puis les idées de Spinoza, je vois le problème se résoudre et quelle est à mes yeux l'importance de cette solution. J'userai de beaucoup de liberté, mais avec cette consigne de rester fidèle à l'esprit du spinozisme. Y réussirai-je?

Le *Traité de la réforme de l'entendement* définit la méthode de la connaissance réflexive²⁵. D'après elle, l'acte de comprendre jouit d'une réelle autonomie; l'idée vraie qu'il atteint est reconnue pour telle spontanément²⁶ et cela par un caractère intrinsèque²⁷ (*verum index sui*²⁸); la méthode de la connaissance réflexive la prendra donc pour norme²⁹ et Spinoza définira cette méthode: l'idée de l'idée vraie³⁰. Mais qu'est-ce donc que l'idée vraie? Ce n'est pas, dit Spinoza, une chose muette, comme une peinture sur un tableau³¹; elle enveloppe une affirmation ou une négation³². Il la compare à un outil. C'est des idées vraies qu'il parle quand il dit: «L'entendement par sa propre force native (innée) se forge des outils intellectuels grâce auxquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles, et grâce à ces œuvres, d'autres outils, c'est-à-dire le pouvoir de chercher plus avant. Ainsi, avance-t-il degré par degré jusqu'au faite de la sagesse³³.» Dans l'*Ethique*, Spinoza se sert de

Francès, Rob. Misrahi) m'ont été fort utiles. J'ai entendu avec une grande satisfaction la conférence de M. Mart. Gueroult (24, V, 61) à Neuchâtel, dont l'analyse constructive est si souvent nouvelle; mais mon texte étant achevé, je ne l'ai pas modifié. Cependant, je me rencontre heureusement parfois avec M. Gueroult dans ses conclusions.

²⁴ *Pl.*, p. 360, l'opinion de Wolfsohn.

²⁵ *T.R.E., Pl.*, p. 170, *G II*, p. 15, l. 30–p. 16, l. 1.

²⁶ *T.R.E., Pl.*, p. 170, *G II*, p. 16, l. 13–16.

²⁷ *T.R.E., Pl.*, p. 182, *G II*, p. 26, l. 15–17.

²⁸ *Let.* LXXVI à Alb. Burgh, *Pl.*, p. 1346, *G IV*, p. 320, l. 8 et 9 ainsi que l. 27.

²⁹ *T.R.E., Pl.*, p. 170, *G II*, p. 16, l. 3–4.

³⁰ *Id.* l. 1, mais aussi *Eth.* II, XXI, Schol., *Pl.*, p. 437, *G II*, p. 109, l. 19, et encore *Eth.* II, XLIII, Schol., *Pl.*, p. 453, *G II*, p. 124, l. 4–5.

³¹ *Id.*, l. 9–11.

³² *Eth.* II, XLIX, Schol., *Pl.*, p. 462, *G II*, p. 132, l. 11–12.

³³ *T.R.E., Pl.*, p. 167–168, *G II*, p. 14, l. 4–7.

préférence du terme d'*idée adéquate*³⁴ pour marquer que l'idée vraie dépend de la seule nature de l'entendement³⁵ et que celui-ci en est la cause adéquate, et non la cause partielle³⁶, ce pourquoi Spinoza déclare qu'en tant qu'il a des idées adéquates, l'entendement est nécessairement actif³⁷. De plus, Spinoza insiste sur le caractère synthétique de l'acte de comprendre. D'une idée isolée, nous ne pouvons rien tirer. Au contraire, même une fiction, pourvu qu'elle soit simple comme une figure géométrique, le mouvement, la quantité³⁸ peut entrer comme élément dans un concept vrai. Par exemple, pour former le concept de sphère, je puis, à volonté, faire tourner un demi-cercle autour du diamètre joignant ses extrémités. De ce concept découlent toutes les propriétés de la sphère et celles-là seulement. Cette idée est vraie avec certitude bien que l'affirmation de la rotation du demi-cercle, prise isolément, soit fictive, et que nous sachions qu'aucune sphère de la nature n'a jamais été engendrée de cette façon³⁹. «C'est pourquoi la forme de la pensée vraie doit résider dans cette pensée même sans faire appel à d'autres pensées. Et elle ne reconnaît pas un objet extérieur à la pensée comme cause, mais elle doit dépendre de la puissance et de la nature même de l'entendement⁴⁰.» Spinoza se réfère à l'exemple des Mathématiques qui, si elles n'attirent pas, convainquent⁴¹. Elles indiquent au genre humain une autre règle de vérité que celle des causes finales et de la superstition, «en s'occupant seulement des essences et des propriétés des figures»⁴². Or, Spinoza note l'autonomie dont jouit le mathématicien dans la détermination des quantités et par la variété des choix qui s'offrent à lui dans la définition des figures; il en relève trois pour l'ellipse⁴³. Cependant, cette détermination et ces choix sont dictés par des raisons intérieures à la pensée mathéma-

³⁴ *Eth.* II, Def. iv, *Pl.*, p. 411, *G II*, p. 85, l. 3–6.

³⁵ *Id.* Def. iii, *Pl.*, p. 410, *G II*, p. 84, l. 21–85, l. 2.

³⁶ *Eth.* III, I, Dem., *Pl.*, p. 470, *G II*, p. 140, l. 20–24 et 29.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *T.R.E.*, *Pl.*, p. 183, *G II*, p. 27, l. 28–30.

³⁹ *Id.*, l. 18.

⁴⁰ *Ibid.*, *Pl.*, p. 182, *G II*, p. 26, l. 35–p. 27, l. 3.

⁴¹ *Eth.* I, Append., *Pl.*, p. 409, *G II*, p. 83, l. 9–10.

⁴² *Eth.* I, Append., *Pl.*, p. 405, *G II*, p. 79, l. 32–33.

⁴³ *T.R.E.*, *Pl.*, p. 197, *G II*, p. 39, l. 26–31.

tique; ils exigent une clairvoyance, une vue synthétique qui nous ramènent aux propriétés éminentes de l'acte de comprendre⁴⁴.

Mais il faut reconnaître que cette autonomie de l'entendement, si clairement affirmée ici et si constamment impliquée dans la solution du problème moral proposée par l'*Ethique*, comme le montre V. Delbos⁴⁵, est tout aussi impérieusement soumise à la nécessité absolue et universelle qui domine la pensée de Spinoza⁴⁶. Etre libre, pour Spinoza, c'est agir par la seule nécessité de sa nature. Que l'entendement soit autonome signifie qu'il conclut sous l'action d'une *nécessité intérieure* et qu'il n'est donc soumis à aucune action extérieure de la part des sens, par exemple. De cette nécessité, l'exemple est encore donné par les Mathématiques dont les démonstrations établissent la nécessité de la conclusion à partir de prémisses et de définitions que Spinoza appelle soit des vérités éternelles, soit des essences. La nécessité à laquelle pense Spinoza est bien plus géométrique et logique qu'elle n'est mécanique ou biologique. «Les yeux de l'esprit sont les démonstrations elles-mêmes⁴⁷.»

Il ne s'agit cependant pas de géométrie et, dans cette merveilleuse troisième partie de l'*Ethique*, ce seront des sentiments de haine, de colère, d'envie, etc., qui vont être considérés et soumis à cette nécessité absolue, «de même que s'il était question de lignes, de plans ou de volumes»⁴⁸. Ceci n'est possible que grâce à une présupposition selon laquelle toute chose quelconque a une essence intelligible; toute chose singulière existant en acte a même une essence singulière affirmative qui lui est individuellement propre⁴⁹. Ce conceptualisme absolu allié à un nominalisme qui ne considère comme réel que le singulier est un des caractères les plus significatifs de la pensée de Spinoza.

Nous devons donc, au risque de ne pouvoir établir nos conclusions, dire quelques mots des essences d'après Spinoza. Le terme *essence*, auquel Spinoza substitue souvent le mot nature (alors que Leibniz distingue leur sens), se rapporte à une chose comme ce sans quoi la

⁴⁴ *T.R.E., Pl.*, p. 194–195, *G II*, p. 37, l. 31–p. 38, l. 2. Cf. V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*. Alcan, Paris 1893, p. 36.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 56, seq.

⁴⁶ *Let. XXVII, Pl.*, p. 1226, *G IV*, p. 161, l. 7–9.

⁴⁷ *Eth. V, xxiii, Schol., Pl.*, p. 638, *G II*, p. 296, l. 6–7.

⁴⁸ *Eth. III, Praef., Pl.*, p. 468, *G II*, p. 138, l. 27.

⁴⁹ *T.R.E., Pl.*, p. 193, *G II*, p. 36, l. 3–6 et l. 13–20.

chose ne pourrait ni être, ni être conçue et qui n'existerait pas non plus sans la chose⁵⁰. De l'essence d'une chose découlent toutes les propriétés de la chose et celles-là uniquement⁵¹. Il faut alors remarquer que nous concevons une chose comme *actuelle* de deux façons⁵². *La première* considère qu'une chose commence ou finit d'exister⁵³. Nous la concevons alors dans son devenir⁵⁴ et constatons qu'elle est l'effet d'une cause efficiente qui est, comme la chose elle-même, une chose existant en acte. Cette cause détermine la chose à exister et à produire un certain effet⁵⁵, si bien que la chose elle-même est rapportée à un certain temps et à un certain lieu⁵⁶. Elle aura une durée qui dépendra exclusivement de l'ordre des causes que Spinoza désigne souvent par les termes: «l'ordre commun de la nature»⁵⁷. Cet ordre nous est caché⁵⁸. Cependant, nous pouvons démontrer qu'il n'aurait pu être autre qu'il n'est⁵⁹, car il suit de la nécessité de la nature divine⁶⁰. *La seconde* considère au contraire l'être de la chose⁶¹, ce qui fait qu'elle persévère dans l'être⁶²; alors notre attention se porte sur l'essence de la chose; celle-ci ne change pas parce que la chose commence ou finit d'exister. Spinoza exprime ce fait en disant que l'essence n'enveloppe pas l'existence et que, par conséquent, l'essence ne peut être cause de la durée de la chose. Cependant, la force d'exister ou la force avec laquelle la chose persévère dans l'être s'appelle sa réalité⁶³ ou sa perfection⁶⁴, c'est-à-dire «l'essence de la chose en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon, sans tenir compte de sa durée»⁶⁵. L'essence dont nous venons de parler est dite l'essence formelle et elle appartient au même attribut

⁵⁰ *Eth.* II, x, Schol. II, *Pl.*, p. 421, *G II*, p. 94, l. 10-12.

⁵¹ *T.R.E.*, *Pl.*, p. 184, *G II*, p. 28, l. 30-32.

⁵² *Eth.* V, xxix, Schol., *Pl.*, p. 641, *G II*, p. 298, l. 30-p. 299, l. 3.

⁵³ *Eth.* II, Def. VII et I, xxviii, *Pl.*, p. 411 et 392, *G II*, p. 85, l. 16-17, et p. 69, l. 2-9.

⁵⁴ *Eth.* II, x, Schol. II, *Pl.*, p. 420, *G II*, p. 93, l. 24.

⁵⁵ *Eth.* I, xxviii, voir note 53.

⁵⁶ Voir note 52.

⁵⁷ *Eth.* II, xxx, Dem., *Pl.*, p. 443, *G II*, p. 115, l. 5-6.

⁵⁸ *Eth.* I, xxxiii, Schol. I, *Pl.*, p. 398, *G II*, p. 76, l. 16.

⁵⁹ *Eth.* I, xxxiii, *Pl.*, p. 397, *G II*, p. 73, l. 19-20.

⁶⁰ *Eth.* I, xv, Schol., *Pl.*, p. 382, *G II*, p. 60, l. 10-12.

⁶¹ *Eth.* II, x, Schol. II, *Pl.*, p. 420, *G II*, p. 93, l. 25.

⁶² *Eth.* I, xxiv, Corol., *Pl.*, p. 391, *G II*, p. 67, l. 19.

⁶³, ⁶⁴, ⁶⁵ *Eth.* IV, Praef., *Pl.*, p. 546, *G II*, p. 209, l. 1-4.

que la chose même. L'*idée* de cette essence qui se trouve dans l'entendement est au contraire l'essence objective; elle n'est autre que l'idée vraie de la chose et Spinoza déclare que «la certitude n'est rien d'autre que l'essence objective elle-même; c'est dire que la façon dont nous sentons l'essence formelle est la certitude même»⁶⁶. «Personne, sauf celui qui possède l'idée adéquate ou l'essence objective de quelque chose, ne peut savoir ce qu'est la suprême certitude⁶⁷.» Nous parvenons, dans cette dernière proposition, à une idée fondamentale de Spinoza: Dans la première manière nous voyons la chose parmi d'autres et de l'extérieur, dans la seconde, nous voyons la chose de l'intérieur.

Nous pouvons maintenant indiquer, toujours très sommairement, les rapports de l'entendement à Dieu et à l'homme. L'essence formelle d'une idée, puisqu'elle doit appartenir au même attribut que l'idée, admet Dieu pour cause en tant seulement qu'il est chose pensante⁶⁸. D'autre part, dans la pensée de Dieu, il y a nécessairement une idée de Dieu par laquelle Dieu se comprend⁶⁹. Cette idée est un mode de l'attribut pensée, mais comme ce mode découle immédiatement d'un attribut éternel et infini, il ne peut être qu'éternel et infini⁷⁰. Cette idée de Dieu est l'Entendement infini⁷¹. Il ne contient que les idées des attributs et des affections ou modes de Dieu qui peuvent tous être dits des choses singulières⁷². En d'autres termes, ces idées qui se rapportent aux seules choses réelles en dehors de l'entendement⁷³, n'ont pas leurs objets comme cause efficiente, mais Dieu lui-même en tant qu'il est chose pensante⁷⁴. Comme tous les modes finis ou infinis, l'entendement doit être rapporté à la Nature naturée et non à la Nature naturante⁷⁵. Maintenant, on voit comment il est possible que l'entendement, c'est-à-dire l'acte de

⁶⁶ *T.R.E., Pl.*, p. 169, *G II*, p. 15, l. 7-9.

⁶⁷ *Ibid.*, *G II*, p. 15, l. 12-15.

⁶⁸ *Eth.* II, v, *Pl.*, p. 414, *G II*, p. 88, l. 15-20.

⁶⁹ *Eth.* II, iii, Schol., *Pl.*, p. 413, *G II*, p. 87, l. 22-23.

⁷⁰ *Eth.* I, xxi, *Pl.*, p. 388, *G II*, p. 65, l. 12-14.

⁷¹ *Eth.* I, iv et Dem., *Pl.*, p. 414, *G II*, p. 88, l. 7-10.

⁷² *Eth.* I, xxx et *T.R.E., Pl.*, p. 395 et 194, *G II*, p. 71, l. 18-19, et p. 37, l. 5-6.

⁷³ *Eth.* I, xxviii, Dem., *Pl.*, p. 393, *G II*, p. 69, l. 18.

⁷⁴ *Eth.* II, v, *Pl.*, p. 414, *G II*, p. 88, l. 15-20.

⁷⁵ *Eth.* I, xxxi, *Pl.*, p. 395, *G II*, p. 71, l. 30-32.

comprendre⁷⁶, soit autonome bien que toutes choses soient déterminées par la nécessité de la nature divine; en effet Dieu agit par la même nécessité qui le fait se comprendre lui-même⁷⁷ et il agit d'après les seules lois de sa nature, sans être contraint par personne⁷⁸.

Quant à l'entendement fini de l'homme, il est une partie de l'entendement infini ou idée de Dieu, c'est dire que, lorsque l'esprit humain a une idée adéquate, c'est Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain, qui possède cette idée; quand, au contraire, Dieu possède telle ou telle idée, non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain, mais en tant qu'il possède, en même temps que de l'esprit humain, l'idée d'une autre chose, nous dirons que l'esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de façon mutilée et inadéquate⁷⁹.

Après ce que nous venons de dire de l'entendement, il devient évident que la fonction éminente de l'homme est de comprendre.

III. L'union de l'âme et du corps

L'entendement n'est pas tout l'esprit; il en est seulement la meilleure partie⁸⁰ qui ne contient que les idées claires et distinctes chères à Descartes. Comme pour ce philosophe, et contrairement à la tradition aristotélicienne qui distingue l'âme végétative de la sensitive et de la raisonnable, il n'y a en nous qu'une âme⁸¹. Quelle est alors l'origine, dans l'âme, de sentiments tels que le désir, la joie, la tristesse, l'admiration, l'amour et la haine, les six passions primitives selon Descartes⁸² et quelle est leur nature? C'est ainsi le problème de l'union de l'âme et du corps qui s'impose aussi bien à Descartes qu'à ses successeurs. Il est d'autant plus impérieux que l'étendue et la pensée ne sont conçues que dans une indépendance totale l'une par rapport à l'autre: la pensée est inétendue et l'étendue est sans pensée. L'irréductibilité de ces deux natures est l'un des traits le plus marqué du cartésianisme.

⁷⁶ *Eth.* I, xxxi, Schol., *Pl.*, p. 396, *G II*, p. 72, l. 15.

⁷⁷ *Eth.* II, III, Schol., *Pl.*, p. 413, *G II*, p. 87, l. 21-22.

⁷⁸ *Eth.* I, xvii, *Pl.*, p. 383, *G II*, p. 61, l. 6-7.

⁷⁹ *Eth.* II, xi, Corol., *Pl.*, p. 421-422, *G II*, p. 94, l. 30-p. 95, l. 6.

⁸⁰ *Eth.* IV, Append., Cap. 32, *Pl.*, p. 618, *G II*, p. 276, l. 15-16.

⁸¹ *Descartes, Les passions de l'âme. Oeuvres et Lettres. La Pléiade, N.R.F., Paris 1937, p. 579.*

⁸² *Id.*, p. 589.

La solution de Descartes, si c'en est une, consiste à invoquer les causes finales qu'il avait exclues des sciences⁸³. C'est la nature qui prend soin de notre conservation, si bien que notre volonté ne peut rien changer au jeu des mécanismes que mettent en branle nos perceptions; l'exemple est classique: notre volonté n'intervient qu'en ce qui concerne l'usage de nos sens en choisissant en particulier l'objet à regarder; l'accommodation se produit alors spontanément et est soustraite à toute intervention directe de cette volonté. En vertu du même principe, les passions nous sont utiles; elles avertissent l'âme de l'imminence des dangers et la contraignent à conserver des pensées qui, sans elles, s'effaceraient trop facilement. Cependant la volonté usant de l'habitude, à l'exemple du dressage des animaux, peut changer le rapport établi par la nature entre nos pensées et les mouvements des esprits animaux, de sorte que «ceux-mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire»⁸⁴.

Spinoza discute cette théorie dans la *Préface* de la cinquième partie de l'*Ethique*. Outre que la nature n'a, à ses yeux, aucune finalité, il reproche à Descartes son «stoïcisme» qui accorde à l'homme un pouvoir absolu sur ses passions. «Nous ne sommes qu'une partie de la nature totale dont nous suivons l'ordre»⁸⁵ et «une passion qui est l'effet d'une cause extérieure peut dépasser infiniment notre pouvoir»⁸⁶ écrit Spinoza. Mais surtout il se refuse à admettre une action réciproque de l'âme et du corps: «ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, au repos ou à quelque autre chose»⁸⁷. «Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non en tant qu'il est considéré sous un autre»⁸⁸.

La solution de Spinoza est d'une simplicité séduisante: «L'esprit et le corps sont une seule et même chose, conçue tantôt sous l'attribut

⁸³ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, T II, 1, p. 106.

⁸⁴ Descartes, *Id.*, p. 583.

⁸⁵ *Eth.* IV, Append., Cap. xxxii, *Pl.*, p. 618, *G II*, p. 276, l. 13-14.

⁸⁶ *Eth.* IV, iii, *Pl.*, p. 549, *G II*, p. 212, l. 19-20.

⁸⁷ *Eth.* III, ii, *Pl.*, p. 471, *G II*, p. 141, l. 6-8.

⁸⁸ *Eth.* II, vi, *Pl.*, p. 415, *G II*, p. 89, l. 4-6.

Pensée, tantôt sous l'attribut Etendue⁸⁹.» Cette solution est confirmée par une vue de cette «*science intuitive*» que nous retrouverons dans la suite et qui s'attache à la seule essence d'une chose singulière en tant qu'elle est reliée à l'attribut dont elle dépend: par la seule connaissance de l'essence de l'âme, je sais qu'elle est unie au corps⁹⁰. Comme il s'avère que nous ne percevons l'existence des choses extérieures et de notre propre corps que par le canal de nos sens⁹¹ et que, d'autre part, *l'idée de chaque chose causée dépend de la connaissance (ou idée) de la cause dont elle est l'effet*⁹², nous concevrons la Nature, que ce soit sous l'attribut de l'Etendue, sous celui de la Pensée, ou sous quelque autre, suivant le même ordre et d'après une seule et même connexion des causes⁹³. Il résulte de cette connexion et d'elle uniquement qu'un sentiment ou une passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps ou d'une partie de son corps, plus grande ou plus petite qu'auparavant. Cette force étant donnée, l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre⁹⁴. Ainsi, l'esprit humain ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps humain est affecté⁹⁵. On peut encore dire que l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps, soit un certain mode de l'Etendue existant en acte⁹⁶. D'où suit que l'homme consiste en un Esprit et en un Corps, et que le Corps humain existe comme nous le sentons⁹⁷. En bref, l'esprit est l'idée du corps⁹⁸. Nous rejoignons ainsi le scolie important auquel nous avons déjà fait allusion au début de cette étude (p. 18, puis p. 27): «le mode de l'Etendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux façons»⁹⁹, et nous pouvons remonter jusqu'à la définition des attributs: ce que l'entendement perçoit de

⁸⁹ *Eth.* III, II, Schol., *Pl.*, p. 471, *G II*, p. 141, l. 23–26.

⁹⁰ *T.R.E.*, *Pl.*, p. 165, *G II*, p. 11, l. 14–15.

⁹¹ *Eth.* II, XXVI, *Pl.*, p. 439, *G II*, p. 112, l. 2–3.

⁹² *Eth.* II, VII, Dem., *Pl.*, p. 416, *G II*, p. 89, l. 24–25. C'est nous qui ajoutons: (ou idée).

⁹³ *Ibid.*, Schol., *G II*, p. 90, l. 14–17.

⁹⁴ *Eth.* III, Affectuum generalis definitio. *Pl.*, p. 541, *G II*, p. 203, l. 28–33.

⁹⁵ *Eth.* II, XIX, *Pl.*, p. 435, *G II*, p. 107, l. 30–32.

⁹⁶ *Eth.* II, XIII, *Pl.*, p. 423, *G II*, p. 96, l. 2–3.

⁹⁷ *Ibid.*, Corol., *G II*, p. 96, l. 19–20.

⁹⁸ *Eth.* II, XIX, Dem., *Pl.*, p. 435, *G II*, p. 108, l. 2–3.

⁹⁹ *Eth.* II, VII, Schol., *Pl.*, p. 416, *G II*, p. 90, l. 8–9.

la substance comme constituant son essence¹⁰⁰. Dans sa lettre à Simon de Vries, de février 1663, Spinoza donne la définition suivante: «Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi; c'est-à-dire ce dont le concept n'implique pas le concept d'une autre chose. C'est la même chose que j'entends par attribut, à cela près que ce terme s'emploie du point de vue de l'entendement qui attribue à la substance telle nature déterminée¹⁰¹.» Les attributs de l'Étendue et de la Pensée sont donc, de points de vue différents, la substance et ses modes, en sorte que l'entendement ne nous donne à connaître comme réels que la substance, les idées, les corps et leurs changements.

Si nous nous référons maintenant à la première des deux manières dont nous pouvons concevoir une chose comme actuelle¹⁰², nous pourrions dire que le corps est un mode de l'étendue existant en acte qui a une certaine durée, occupe un certain lieu et que cela dépend des causes qui sont elles-mêmes des corps extérieurs au premier. Ainsi notre corps est affecté par d'autres corps et notre esprit a conscience de ces affections¹⁰³. Comme nous l'avons vu¹⁰⁴, dans notre esprit, ces affections ne sont pas des idées adéquates. Les idées qui correspondent à ces affections sont partielles ou confuses, et il en est ainsi de tout ce qui concerne ce que nous avons appelé, avec Spinoza, notre connaissance de l'ordre commun de la nature¹⁰⁵ ou ordre des causes¹⁰⁶. Cette connaissance partielle et mutilée forme ce que Spinoza appelle la connaissance du premier genre ou imagination¹⁰⁷. Comme notre corps a besoin de beaucoup de choses pour vivre, il n'a pas une existence indépendante de la Nature; il n'est qu'une partie de celle-ci et ne peut être conçu par lui-même sans ces autres parties. Dans ces conditions, nous sommes passifs¹⁰⁸ et c'est par erreur que les hommes se considèrent comme libres: conscients de leurs volitions et de leurs appétits, ils ne pensent pas même en rêve aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir,

¹⁰⁰ *Eth.* I, Def. iv, *Pl.*, p. 366, *G II*, p. 45, l. 17-19.

¹⁰¹ *Let.* IX, *Pl.*, p. 1145-1146, *G IV*, p. 46, l. 2-5.

¹⁰² p. 24.

¹⁰³ p. 28.

¹⁰⁴ p. 26.

¹⁰⁵ *Eth.* II, xxix, Corol., *Pl.*, p. 442, *G II*, p. 114, l. 6-7.

¹⁰⁶ *Eth.* II, xix, Dem., *Pl.*, p. 435, *G II*, p. 108, l. 6-8.

¹⁰⁷ *Eth.* II, xl, Schol. II, *Pl.*, p. 451, *G II*, p. 122, l. 10-11.

¹⁰⁸ *Eth.* IV, II, *Pl.*, p. 549, *G II*, p. 212, l. 10-11.

parce qu'ils les ignorent¹⁰⁹. Ils n'ont ainsi aucune idée de Dieu, mais des idées seulement des choses terrestres, sur lesquelles ils règlent tous leurs actes et toutes leurs pensées¹¹⁰ et cela, aussi bien d'ailleurs que les actions des justes, découle nécessairement des lois éternelles et des vouloirs de Dieu. Dans la Nature, l'homme n'est pas un empire dans un empire et il ne peut troubler l'ordre de cette Nature qui n'a pas de vice¹¹¹.

Voilà pourquoi, conclut Spinoza, «les sentiments de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en eux-mêmes, obéissent à la même nécessité et à la même vertu de la Nature que les autres choses singulières; et, par suite, ils admettent les mêmes causes rigoureuses qui les font comprendre, et ils ont des propriétés bien définies tout aussi dignes d'être connues que les propriétés d'une quelconque autre chose dont la seule considération nous satisfait¹¹²». Et puisque le corps et l'esprit ne sont qu'une même chose vue sous deux aspects différents, il faudra bien que la mémoire du passé et les souvenirs que nous présente notre conscience aient un corrélatif dans notre corps. Celui-ci, formé de parties dures et de parties plus molles, garde la trace des affections¹¹³ jusqu'à ce qu'une affection contraire vienne y marquer son empreinte. C'est ainsi que, même lorsque la cause d'une affection a disparu, cette cause reste présente à notre conscience; nous ne doutons pas que les choses subsistent, même lorsqu'elles ont disparu de devant nos yeux¹¹⁴. Mais aussi depuis la première enfance jusqu'à l'âge adulte, notre corps se développe et, de maladroit qu'il était, il devient apte à l'exercice de fonctions incroyablement variées et d'usages exigeant une habileté merveilleuse. Corrélativement, notre esprit prend conscience de son pouvoir sur les choses et développe étonnamment sa faculté de comprendre¹¹⁵. Les lois de l'association des idées dérivent des mêmes causes: «Si le corps humain a été une fois affecté par deux ou plusieurs corps

¹⁰⁹ *Eth.* I, Append., *Pl.*, p. 403, *G II*, p. 78, l. 17–21.

¹¹⁰ *Let.* XXIII à G. de Blyenbergh, *Pl.*, p. 1218, *G IV*, p. 148, l. 17–p. 149, l. 2.

¹¹¹ *Eth.* III, Praef., *Pl.*, p. 467–468, *G II*, p. 137, l. 11–12, et p. 138, l. 12.

¹¹² *Ibid.*, *G II*, p. 138, l. 20–23.

¹¹³ *Eth.* II, Post. v, *Pl.*, p. 430, *G II*, p. 102, l. 32–p. 103, l. 3.

¹¹⁴ *Eth.* II, xvii, Corol., *Pl.*, p. 432, *G II*, p. 105, l. 2–4.

¹¹⁵ *Eth.* II, xiii, Schol., *Pl.*, p. 424, *G II*, p. 97, l. 8–10.

en même temps, lorsque l'esprit, dans la suite, imaginera l'un d'eux, il se souviendra aussitôt des autres¹¹⁶.» «Si l'esprit a été une fois affecté par deux sentiments en même temps, lorsque, dans la suite, il sera affecté par l'un d'eux, il sera aussi affecté par l'autre¹¹⁷.»

Ainsi, c'est dans l'union ainsi définie de l'âme et du corps qu'est l'origine des passions, et la corrélation entre les affections de l'âme et celles du corps va s'affirmer à travers les développements qui vont suivre. Mais ici nous devons faire usage de la seconde des deux manières dont nous pouvons concevoir une chose comme actuelle¹¹⁸.

IV. De l'homme

Il arrive au lecteur de Spinoza de s'étonner que d'un point de vue si affirmé de nominalisme, ce philosophe ait consacré tous ses efforts à perfectionner la notion de l'homme tant privé que politique. Qu'on relise, par exemple, ce que Spinoza déclare¹¹⁹ au sujet des termes dits transcendants (être, chose, etc.), puis des notions qu'on appelle *universelles* telles que homme, cheval, chien, etc.; il conclut que ces idées «sont confuses au plus haut degré» et qu'elles «varient chez chacun selon la chose qui a le plus souvent affecté le corps, et que l'esprit imagine ou se rappelle plus facilement». Or, les conceptions méthodologiques qui nous ont paru primitives chez Spinoza s'appliquent avec éclat précisément dans la doctrine développée ici: l'unité ne s'accorde avec la diversité que de l'intérieur. C'est ce que nous rappelle le scolie de la proposition XXIX, deuxième partie: L'esprit n'a «qu'une connaissance confuse et mutilée toutes les fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature, c'est-à-dire toutes les fois qu'il est déterminé de l'extérieur . . .», mais «non toutes les fois que de l'intérieur il est déterminé à comprendre (de ces choses) leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions»¹²⁰. Vus de l'intérieur, les hommes apparaissent tous comme mus par l'appétit, appétit que l'esprit ressent comme un désir et que Spinoza définit: «Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-

¹¹⁶ *Eth.* II, xviii, *Pl.*, p. 433, *G II*, p. 106, l. 22-24.

¹¹⁷ *Eth.* III, xiv, *Pl.*, p. 482, *G II*, p. 151, l. 13-14.

¹¹⁸ p. 24.

¹¹⁹ *Eth.* II, xl, Schol. i, *Pl.*, p. 449-450, *G II*, p. 120, l. 27-p. 121, l. 35.

¹²⁰ *Eth.* II, xxix, Schol., *Pl.*, p. 442, *G II*, p. 114, l. 19-23.

même, à faire quelque chose¹²¹.» Le désir est la manifestation humaine et consciente de cet effort pour persévérer dans l'être, essentiel à toute chose singulière, qui a sa manifestation la plus élémentaire dans l'inertie découverte par Descartes, et dont la signification pour Spinoza a été si admirablement commentée par Jules Lagneau¹²².

Notons que, d'après la définition de Spinoza, l'essence de l'homme (ou le désir) peut être infiniment diversifiée puisqu'elle est déterminée par une quelconque affection d'elle-même. Cela signifie qu'il n'y a en réalité que des individus hommes avec des désirs singuliers: «J'entends donc ici sous le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme; ils sont variables selon l'état variable d'un même homme, et souvent opposés les uns aux autres, au point que l'homme est entraîné en divers sens et ne sait où se tourner¹²³.»

Sur ce fond indéterminé du désir, comment l'homme va-t-il s'orienter? comment trouvera-t-il une raison de se diriger? Qu'est-ce qui va le déterminer? Veut-on là-dessus l'opinion d'un philosophe moderne qui, sans citer Spinoza, semble lui faire écho? «Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire: toute grande joie a un accent triomphal¹²⁴.» Voici d'ailleurs la définition de Spinoza: «La joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection» et «la tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection»¹²⁵. Spinoza fait en outre observer que c'est bien d'un passage et non de la perfection elle-même qu'il s'agit; car,

¹²¹ *Eth.* III, Affect. def., *Pl.*, p. 525, *G II*, p. 190, l. 2-4.

¹²² *Fragments*. Revue de Métaphysique et de Morale. Mars 1898. *Ecrits*, Union pour la vérité, 21, rue Visconti, Paris VI^e, 1924, p. 291-296.

¹²³ *Eth.* III, Affect. def. I, Expl., *Pl.*, p. 526, *G II*, p. 190, l. 27-31.

¹²⁴ *H. Bergson*, *L'Energie spirituelle*, Alcan, Paris 1919, p. 24.

¹²⁵ *Eth.* III, Affect. def. II et III, *Pl.*, p. 526, *G II*, p. 191, l. 1-4.

lorsque nous n'avons pas la santé, la conquérir est une joie; mais, quand nous sommes en santé, nous n'y pensons plus; enfin, si la privation de la santé ne se faisait sentir ni par la douleur, ni par comparaison avec d'autres, elle n'engendrerait pas la tristesse. D'ailleurs, nous avons vu combien les activités du corps et corrélativement de l'esprit, et réciproquement, pouvaient se diversifier et se perfectionner; chaque fois, il en résulte de la joie. Par perfection, il faut entendre ici la puissance d'agir¹²⁶; et l'agir c'est ce dont nous sommes cause adéquate¹²⁷ ou non partielle¹²⁸. Comme nous allons le voir, et contrairement à la manière de s'exprimer de Bergson, Spinoza écarte de son langage tout ce qui inviterait à supposer une finalité dans la nature. Pour lui, par exemple, l'amour n'en implique aucune; il le définit comme la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure et il déclare: «Ce n'est pas parce que nous jugeons qu'une chose est bonne que nous tendons vers elle, c'est parce que nous tendons vers elle et la voulons qu'une chose est bonne¹²⁹.»

Revenant maintenant provisoirement à la connaissance du premier genre, nous appellerons *images des choses* les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents; de plus, lorsque l'esprit considère les corps sous ce rapport, nous dirons qu'il *imagine*. Voici alors quelques propositions de la troisième partie de l'*Ethique* relative au rôle de la joie dans cet état de notre connaissance.

Proposition XII: L'esprit autant qu'il peut s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps¹³⁰, c'est-à-dire ce qu'il aime¹³¹. Proposition XIII: Quand l'esprit imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, c'est-à-dire ce qu'il hait, il s'efforce autant qu'il peut de se souvenir de choses qui excluent l'existence des premières¹³².

Les propositions XIV et XVI sont relatives à des lois d'association; nous avons déjà énoncé la première qui est par contiguïté; la seconde est par ressemblance: Du seul fait que nous imaginons qu'une chose

¹²⁶ *Eth.* III, Def. III, *Pl.*, p. 469, *G II*, p. 139, l. 13-16.

¹²⁷ *Ibid.*, Def. II, *G II*, p. 139, l. 6-10.

¹²⁸ *Eth.* III, I, Dem., *Pl.*, p. 470, *G II*, p. 140, l. 29.

¹²⁹ *Eth.* III, IX, Schol., *Pl.*, p. 479, *G II*, p. 148, l. 4-8.

¹³⁰ *Eth.* III, XII, *Pl.*, p. 481, *G II*, p. 150, l. 2-3.

¹³¹ *Eth.* III, XIX, Dem., *Pl.*, p. 487, *G II*, p. 155, l. 23.

¹³² *Eth.* III, XIII, *Pl.*, p. 481, *G II*, p. 150, l. 20-27.

a quelque ressemblance avec un objet qui provoque d'ordinaire dans l'esprit joie ou tristesse – et bien que l'élément de ressemblance avec l'objet ne soit pas la cause efficiente de ces sentiments – nous aimerons cette chose ou la haïrons¹³³. Et la proposition XVII: Si nous imaginons qu'une chose, qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de tristesse, a quelque ressemblance avec une autre, qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de joie également grand, nous la haïrons et l'aimerons tout à la fois¹³⁴.

De cela nous pourrions conclure qu'une même chose peut être, par accident, cause de joie, de tristesse ou de désir¹³⁵, et nous expliquer comment il arrive que nous ayons des sympathies ou des antipathies sans cause connue de nous, enfin comment peut se produire en nous ce flottement de l'âme qui est à l'égard du sentiment ce que le doute est à l'égard de l'imagination. Nous pouvons éprouver les mêmes sentiments à l'égard des choses passées ou futures, ce qui explique l'espoir, la crainte, la déception, la sécurité et le contentement.

La pitié est la tristesse accompagnée de l'idée d'un mal qui est arrivé à un autre que nous imaginons être semblable à nous¹³⁶. L'envie est la haine en tant qu'elle affecte l'homme, de sorte qu'il soit attristé du bonheur d'autrui, et se réjouisse au contraire du mal d'autrui¹³⁷. Le repentir est la tristesse qu'accompagne l'idée de quelque action que nous croyons avoir faite par un libre décret de l'esprit¹³⁸.

Ces quelques exemples suffisent à montrer comment la joie et la tristesse peuvent servir à expliquer les sentiments que nous éprouvons tant que nous ne nous élevons pas au-dessus de ce premier degré de connaissance appelé aussi imagination.

¹³³ *Eth.* III, xvi, *Pl.*, p. 484, *G II*, p. 152, l. 32–p. 153, l. 3.

¹³⁴ *Eth.* III, xvii, *Pl.*, p. 484, *G II*, p. 153, l. 14–17.

¹³⁵ *Eth.* III, xv, *Pl.*, p. 483, *G II*, p. 151, l. 25–26.

¹³⁶ *Eth.* III, Affect. def. xviii, *Pl.*, p. 531, *G II*, p. 195, l. 7–9.

¹³⁷ *Id.*, xxiii, *Pl.*, p. 532, *G II*, p. 196, l. 8–10.

¹³⁸ *Id.*, xxvii, *Pl.*, p. 533, *G II*, p. 197, l. 6–8.

V. La raison organe de la liberté

«L'impuissance de l'homme à gouverner et à contenir ses sentiments, je l'appelle Servitude. En effet, l'homme soumis aux sentiments ne dépend pas de lui-même, mais de la fortune, dont le pouvoir sur lui est tel qu'il est souvent contraint de faire le pire même s'il voit le meilleur¹³⁹.» Tel est l'état de l'homme que nous venons de décrire. Mais, pour reconnaître cet état, il faut s'élever au-dessus de lui et c'est ce que nous avons fait en appliquant la méthode indiquée à l'explication rationnelle des sentiments de l'homme, ce qui nous permet de nous comprendre nous-mêmes et les autres. En découvrant à l'intérieur de l'homme son essence, Spinoza a rendu distinct la notion de l'homme et a revalorisé cette notion universelle. Il a aussi mis en évidence le rôle d'élément psychologique déterminant qu'a la joie et a inauguré ainsi une science qui jouit de l'autonomie qu'il avait reconnue à la géométrie. Nous découvrons donc une issue à cette servitude qui paraissait sans remède; c'est l'acte de comprendre qui nous en donne la clef. Mais comment gagner maintenant la liberté?

Pour Spinoza, il n'y a qu'une réponse à cette question: c'est de mettre notre fermeté d'âme à poursuivre la méthode qui vient de nous donner un premier résultat.

Si de l'homme, nous passons aux corps et que, les considérant de l'intérieur, nous cherchions leur essence, nous trouverons le mouvement et le repos et nous pourrions en formuler les lois par la réflexion et l'observation. Déjà Descartes a formulé une loi relative aux quantités de mouvements dans le choc des corps; et Ch. Huygens vient d'en formuler une autre permettant de déterminer le centre d'oscillation d'un corps solide tournant autour d'un axe fixe, cela en calculant le rapport des vitesses des différents points du corps à celle de ce centre. Spinoza en conclut qu'il y aura pour chaque corps composé un certain rapport entre les vitesses que les parties de ce corps se communiquent les unes aux autres dans leurs mouvements, en sorte qu'un individu ainsi composé conservera sa nature soit qu'il se meuve en totalité, soit qu'il soit en repos¹⁴⁰. C'est donc selon les lois et les règles éternelles de la Nature que se produisent

¹³⁹ *Eth.* IV, Praef., *Pl.*, p. 543, *G II*, p. 205, l. 7-12.

¹⁴⁰ *Eth.* II, Lemme VII, *Pl.*, p. 428, *G II*, p. 101, l. 18-22.

tous les mouvements de notre corps et des corps qui agissent sur lui. Il n'est donc pas étonnant que Spinoza conclue que le mouvement et le repos de tout l'Univers laissent inchangé l'étendue infinie et indivisible dans laquelle ils se produisent¹⁴¹, étendue qu'il conçoit comme l'un des attributs, en nombre infini, de la substance.

Quant aux affections de notre esprit, elles se rapportent aux idées de l'entendement. En tant que ces idées sont relatives à leurs objets, elles constituent l'essence objective de ceux-ci. Mais elles ont elles-mêmes une essence formelle qui appartient à la pensée infinie et immuable que Spinoza conçoit également comme l'un des attributs de la substance. A ce titre, les essences des choses sont éternelles¹⁴². On peut ajouter que l'entendement est à l'attribut de la Pensée ce que le mouvement et le repos sont à l'attribut de l'Etendue¹⁴³.

Sous les affections des corps comme sous celles de l'esprit apparaissent donc des propriétés respectivement communes qui ne constituent l'essence d'aucune chose *singulière*¹⁴⁴. Les idées de ces propriétés communes sont nécessairement adéquates¹⁴⁵; il s'ensuit, dit Spinoza, qu'il y a certaines idées ou notions communes à tous les hommes¹⁴⁶. Ces idées communes et adéquates forment ce que Spinoza appelle la connaissance du deuxième genre ou la Raison¹⁴⁷. Il est de la Raison de concevoir les choses comme nécessaires et non comme l'imagination qui ne peut que conclure à leur contingence¹⁴⁸. Il est encore de sa nature de percevoir les choses sous une certaine espèce d'éternité car la nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu¹⁴⁹. C'est encore la Raison qui nous apprend que toute idée d'un corps quelconque ou d'une chose singulière existant en acte enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu. Nous retrouvons ainsi à la proposition XLV de la deuxième partie de l'*Ethique*¹⁵⁰ une des affirmations que nous avons

¹⁴¹ *Eth.* I, XIII, Corol., *Pl.*, p. 377, *G II*, p. 55, l. 29–30.

¹⁴² *P. M.* I, II, *Pl.*, p. 307, *G I*, p. 238, l. 34–p. 239, l. 4.

¹⁴³ *Eth.* I, XXXII, Corol. II, *Pl.*, p. 397, *G II*, p. 73.

¹⁴⁴ *Eth.* II, XXXVII, *Pl.*, p. 446, *G II*, p. 118, l. 10–12.

¹⁴⁵ *Eth.* II, XXXVIII, *Pl.*, p. 446, *G II*, p. 118, l. 20–21.

¹⁴⁶ *Id.*, Corol., *Pl.*, p. 447, *G II*, p. 119, l. 6–7.

¹⁴⁷ *Eth.* II, XL, Schol. II, *Pl.*, p. 451, *G II*, p. 122, l. 10–11.

¹⁴⁸ *Eth.* II, XLIV, *Pl.*, p. 454, *G II*, p. 125, l. 6–7.

¹⁴⁹ *Eth.* II, XLIV, Corol. II, Dem., *Pl.*, p. 456, *G II*, p. 126, l. 26–27.

¹⁵⁰ *Eth.* II, XLV, *Pl.*, p. 456, *G II*, p. 127, l. 2–4.

retenues¹⁵¹ du second des deux Dialogues insérés dans le *Court Traité*.

Ce que nous venons d'apprendre de la Raison a des conséquences non petites. Conduits par la Raison autonome, nous avons commencé, à partir des choses qui ont avec nous des propriétés communes, à comprendre notre liaison à tout l'univers et à son principe, la substance unique, infinie, dont l'essence implique l'existence. Mais, du même coup, nous allons échapper à la servitude des affections de notre corps et de notre esprit, du moins lorsque nous ne sommes pas dominés par des sentiments contraires à notre nature et qui nous empêchent de comprendre¹⁵². Ce monde dans lequel nous vivions et que l'imagination nous présentait comme extérieur et étranger va nous devenir parent. Nous aurons avec les choses des propriétés communes et une même origine, et il s'opérera dans notre esprit une sorte de renversement de point de vue d'où les choses nous apparaîtront nouvelles et amies. A mesure que nous comprendrons l'usage que nous pouvons faire des choses et combien elles peuvent nous être utiles, nous gagnerons une sécurité et une disponibilité que nous ne possédions en aucune façon et nous conquèrerons ainsi notre liberté. Nous comprendrons d'ailleurs que cette liberté consiste à pouvoir librement agir en vertu des lois de notre nature singulière et, de plus, qu'il est de notre avantage que les autres acquièrent le même pouvoir et l'exerce sans contrainte.

Il est alors évident que, par l'exercice de la Raison, nous avons passé à une plus grande perfection, et la joie qui en résultera, d'après la définition de Spinoza, va maintenant prendre une stabilité et une valeur rationnelle qu'elle ne possédait pas. D'une passion qu'elle était, nous allons en faire une vertu active¹⁵³. Conduits par la Raison, nous allons faire de la joie que nous éprouvons du progrès de notre communauté avec les choses, le critère du bon et du mauvais. «Nulle chose ne peut être mauvaise parce qu'elle a de commun avec notre nature¹⁵⁴.» «La connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre qu'un sentiment de joie ou de tristesse, en tant que nous en

¹⁵¹ p. 17.

¹⁵² *Eth.* V, x, *Dem., Pl.*, p. 628, *G II*, p. 287, l. 4–7.

¹⁵³ *Eth.* III, LVIII, *Pl.*, p. 522, *G II*, p. 187, l. 25–27, et IV, Def. VIII, *Pl.*, p. 547, *G II*, p. 210, l. 19–23.

¹⁵⁴ *Eth.* IV, XXX, *Pl.*, p. 568, *G II*, p. 229, l. 12–14.

sommes conscients¹⁵⁵.» Nous allons cultiver notre joie¹⁵⁶; il en résultera un regain d'activité dans un renouvellement de la joie. «Le désir qui naît de la joie est plus fort, toutes choses égales d'ailleurs, que le désir qui naît de la tristesse¹⁵⁷.» Alors, nous commencerons à savoir nous diriger nous-mêmes et à nous comprendre. Nous serons attentifs «à ce qu'il y a de bon dans chaque chose, afin d'être toujours déterminés à agir par un sentiment de joie»¹⁵⁸.

Spinoza possède, dès lors, les éléments de sa «morale» qui, comme pour tout honnête homme¹⁵⁹, est à la fois privée et publique. Cette morale procède de deux déterminants psychologiques: la joie de comprendre¹⁶⁰ et l'amour de la liberté¹⁶¹.

Nous venons de montrer, en effet, que la joie et son contraire, la tristesse, déterminent nos pensées et nous font agir d'une certaine façon. Nous pouvons constater, d'autre part, que la raison est autonome (pensons à l'exemple du mathématicien pour qui le vrai est sa propre norme) ou encore nous découvre l'utilité des choses qui ont des propriétés communes avec celles de notre corps et de notre esprit et peuvent ainsi augmenter notre pouvoir d'être. C'est là introduire la notion de valeur (virtus), indispensable à une morale. La notion de valeur implique un certain degré d'autonomie, celle de reconnaître la valeur pour telle¹⁶². C'est grâce à la Raison que nous accéderons à ce pouvoir de diriger nos pensées¹⁶³ et le moteur que la raison mettra pour cela à notre disposition sera *la joie de comprendre*.

Pour Spinoza, la seule valeur qui s'impose à tout homme soucieux de la signification de sa vie et de sa destinée c'est la valeur de l'entendement, c'est comprendre¹⁶⁴. La recherche de la vérité, pour Spinoza, est le fondement de toute amitié. La valeur de la vérité s'impose à lui. Ce n'est pas lui qui la choisit et c'est peut-être là l'origine de la suprématie qu'il confère à la nécessité. Si comprendre

¹⁵⁵ *Eth.* IV, VIII, *Pl.*, p. 553, *G II*, p. 215, l. 20–21.

¹⁵⁶ *Eth.* IV, Append., Cap. xxx, *Pl.*, p. 617, *G II*, p. 275, l. 9–10.

¹⁵⁷ *Eth.* IV, XVIII, *Pl.*, p. 559, *G II*, p. 221, l. 27–28.

¹⁵⁸ *Eth.* V, x, Schol., *Pl.*, p. 629, *G II*, p. 288, l. 19–23.

¹⁵⁹ *Eth.* IV, XXXVII, Schol. I, *Pl.*, p. 576, *G II*, p. 236, l. 21–23.

¹⁶⁰ *Eth.* III, LVIII, Dem., *Pl.*, p. 522, *G II*, p. 187, l. 33–p. 188, l. 2.

¹⁶¹ *Eth.* V, x, Schol., *Pl.*, p. 630, *G II*, p. 289, l. 5–13.

¹⁶² *T.P.*, Cap. II, § 7, *Pl.*, p. 981, *G III*, p. 279, l. 1.

¹⁶³ *Eth.* V, iv, Schol., *Pl.*, p. 624, *G II*, p. 283, l. 33–p. 284, l. 3.

¹⁶⁴ *Eth.* IV, XXIV, Dem., *Pl.*, p. 565, *G II*, p. 226, l. 17–19.

est la valeur suprême, la joie de comprendre sera aussi la plus grande et la plus déterminante des joies.

Mais la joie intime de comprendre a des conditions normales publiques¹⁶⁵. Tout d'abord, comprendre c'est forcément user de liberté, puisque c'est un acte dont l'entendement est cause adéquate et qu'être libre c'est agir en vertu des seules lois de sa nature. En second lieu, les hommes conduits par la raison s'accordent entre eux¹⁶⁶ et «il n'y a rien de singulier qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la Raison»¹⁶⁷ et, par conséquent, sous la conduite de la Raison, nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent sous la conduite de la Raison¹⁶⁸. En d'autres termes, nous désirons pour les autres la liberté qui est la nôtre. Enfin, dans la préface à son *Traité des autorités théologiques et politiques*, Spinoza déclare¹⁶⁹ que, dans une république, la liberté de jugement et celle d'honorer Dieu comme il vous semble «ne menacent aucune ferveur véritable, ni la paix au sein de la communauté publique; mais sa suppression, au contraire, entraînerait la ruine de la paix et de toute ferveur. Telle est bien la thèse centrale de mon traité.»

Spinoza va donc donner comme modèle le tableau de l'homme libre. Celui-ci n'obéit à personne d'autre qu'à lui-même et fait uniquement ce qui est primordial dans la vie¹⁷⁰; il ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation, non sur la mort, mais sur la vie¹⁷¹; la vertu de l'homme libre se révèle également grande à éviter les dangers qu'à les surmonter¹⁷². Les hommes libres qui vivent parmi les ignorants s'appliquent autant qu'ils peuvent à éviter leurs bienfaits¹⁷³; seuls, ils sont très reconnaissants les uns envers les autres; ils n'agissent jamais déloyalement, mais toujours de bonne foi. En définitive ils sont plus libres dans l'Etat

¹⁶⁵ *Eth.* IV, xxxvii, *Pl.*, p. 575, *G II*, p. 235, l. 12–14.

¹⁶⁶ *Eth.* IV, xxxv, *Pl.*, p. 572, *G II*, p. 232, l. 29–30.

¹⁶⁷ *Id.*, Corol. I, *Pl.*, p. 572–573, *G II*, p. 233, l. 17–18.

¹⁶⁸ *Eth.* IV, xxxvii, *Dem.*, *Pl.*, p. 575, *G II*, p. 235, l. 18–19.

¹⁶⁹ *T. T. P.*, Praef., *Pl.*, p. 666, *G III*, p. 7, l. 25–28.

¹⁷⁰ *Eth.* IV, lxvi, *Schol.*, *Pl.*, p. 603, *G II*, p. 260, l. 25–27.

¹⁷¹ *Eth.* IV, lxvii, *Pl.*, p. 603, *G II*, p. 261, l. 2–3.

¹⁷² *Eth.* IV, lxix, *Pl.*, p. 605, *G II*, p. 262, l. 11–12.

¹⁷³ *Eth.* IV, lxx, *Pl.*, p. 605, *G II*, p. 262, l. 32–33.

où ils vivent selon le décret commun que dans la solitude où ils n'obéissent qu'à eux-mêmes¹⁷⁴.

On peut se représenter l'artisan Baruch Spinoza, polisseur de verres (probablement, parce que c'était une profession qui n'était pas encore liée à une corporation fermée aux juifs, sans doute aussi parce qu'elle conduisait à une connaissance de l'optique alors en faveur chez des savants tels que Descartes et Huygens), habile de ses mains, expert à donner aux verres la forme voulue, plane, convexe ou concave, soucieux de se procurer le matériel nécessaire à son travail, puis à répondre à la demande des clients et formant ainsi dans son esprit l'idée de l'*utile propre*¹⁷⁵ comme celle des rapports d'honnêteté. S'appliquant à ordonner et à enchaîner ses affections suivant un ordre conforme à l'entendement¹⁷⁶, car il faut une plus grande force pour contrarier les sentiments ainsi enchaînés que pour contrarier des sentiments incertains et vagues¹⁷⁷; c'est cela qui donne lieu à la force d'âme et permet de gouverner ses sentiments et ses désirs *selon le seul amour de la liberté*¹⁷⁸. Mais Spinoza avait ainsi compris que l'exercice de la liberté exigeait, comme toute vie pour se poursuivre, une discipline. Vivre, disait Jules Lagneau, vivre réellement sera toujours prendre la peine de vivre¹⁷⁹.

VI. La joie source de la vertu

Nous ne sommes actifs et agissons librement que dans la mesure où nous comprenons et c'est cela qu'il faut appeler agir *par vertu*¹⁸⁰. On pourrait donc immédiatement conclure que la joie de comprendre est à l'origine de la vertu. Spinoza ne démentirait pas ce propos : «... plus nous sommes affectés d'une plus grande joie, plus nous passons à une perfection plus grande, c'est-à-dire qu'il est d'autant plus nécessaire que nous participions de la nature divine»¹⁸¹. Et la

¹⁷⁴ *Eth.* IV, LXXI, LXXII, LXXIII, *Pl.*, p. 606–608, *G II*, p. 263–264. Lire le scolie de LXXIII sur la force d'âme.

¹⁷⁵ *Eth.* IV, XVIII, Schol., *Pl.*, p. 560, *G II*, p. 222, l. 17–21.

¹⁷⁶ *Eth.* V, x, *Pl.*, p. 628, *G II*, p. 287, l. 4–7.

¹⁷⁷ *Eth.* V, x, Schol., *Pl.*, p. 628, *G II*, p. 287, l. 22–24.

¹⁷⁸ *Id.*, *Pl.*, p. 630, *G II*, p. 289, l. 5–8.

¹⁷⁹ *Op. cit.* *Fragment* 90, *Ecrits* p. 365.

¹⁸⁰ *Eth.* IV, XXIII, *Pl.*, p. 564, *G II*, p. 225, l. 28–31.

¹⁸¹ *Eth.* IV, XLV, Schol. II, *Pl.*, p. 585, *G II*, p. 244, l. 22–24.

proposition LXXIII de la quatrième partie expose comment la force d'âme parvient au bien-agir et à être dans la joie¹⁸².

Cependant, il faut expliquer comment il se fait que si peu d'hommes sont conduits par la raison. L'explication de ce fait revient en définitive à reconnaître que seul un sentiment peut l'emporter sur un sentiment¹⁸³. Comme l'amour de la liberté est peu de chose comparé à d'autres passions chez la plupart des hommes, la raison seule est impuissante à dominer entièrement les passions. «Je vois le meilleur et je l'approuve; je fais le pire¹⁸⁴.» «Qui augmente sa science, augmente sa douleur¹⁸⁵.»

Aussi Spinoza cherche-t-il une raison plus profonde de déclarer que la joie est la source de la vertu et, sans céder à aucun mysticisme, il rejoindra les effets que les mystiques puisent dans leur union spirituelle. Mais il invoque pour cela un troisième genre de connaissance ou *science intuitive*.

Les philosophes sont loin d'être d'accord sur la signification de cette science. Le *Court Traité* est à certains égards plus explicite sur ce point que l'*Ethique*; il en résulterait que cette intuition est une saisie directe de son objet, une possession et non un savoir par expérience ou par règles. Le raisonnement semble n'y pas jouer de rôle. C'est un acte de l'entendement semblable au pouvoir de créer des essences, de sorte que les exemples donnés sont la plupart tirés des mathématiques: c'est la constitution immédiate d'une quatrième proportionnelle ou la conception de ce théorème que deux droites parallèles à une troisième sont parallèles. Il faut donc comparer cette intuition au pouvoir de former des définitions ou des théorèmes et aussi à la sorte de prescience du mathématicien quand, parmi les définitions ou les théorèmes dont il dispose, il choisit celle ou celui qui conviendra le mieux au problème qu'il se propose de résoudre ou qui lui permet de saisir la nature profonde de la question qu'il se pose par comparaison avec les théorèmes qu'il connaît dans un autre domaine, proche ou lointain. Elle est comme l'organe de l'autonomie du mathématicien. Madame Lucienne Félix, dans un petit livre qui charme celui-ci¹⁸⁶, l'oppose à l'intuition sensible,

¹⁸² *Eth.* IV, LXXIII, Schol., *Pl.*, p. 609, *G II*, p. 265, l. 30–31.

¹⁸³ *Eth.* IV, VII, *Pl.*, p. 552, *G II*, p. 214, l. 22–23.

^{184, 185} *Eth.* IV, XVII, Schol., *Pl.*, p. 559, *G II*, p. 221, l. 16–18.

¹⁸⁶ *L'aspect moderne des mathématiques*. Blanchard, Paris 1957, p. 52.

comme une «intuition secondaire», née d'une familiarité avec les nouveaux objets que leur esprit (celui des mathématiciens) combine, sortes de manipulations abstraites qui remplacent celles de la main¹⁸⁷. On parle de flair et d'instinct et Spinoza emploie des mots comme «sentir»¹⁸⁸, «toucher»¹⁸⁹, «éprouver» et «se rendre maître»¹⁹⁰. On peut dire de cette intuition qu'elle est synthétique, formatrice, singulière et divinatrice. Elle saisit les choses par l'intérieur, par leur essence, d'où doivent découler toutes les propriétés de ces choses.

Cependant, cette science intuitive n'a pour objet que des choses réelles, c'est-à-dire singulières, et Dieu. Il s'agira en particulier «de concevoir l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité»¹⁹¹; lorsqu'il est question de Dieu, cette science nous fait *comprendre que Dieu est éternel*¹⁹².

Du premier objet, nous savons déjà qu'il est un mode de l'attribut étendue existant en acte¹⁹³, qu'il est formé de mouvement et de repos¹⁹⁴, qu'il échange du mouvement avec d'autres corps¹⁹⁵ et qu'un corps composé comme le nôtre conservera sa nature si ses parties conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos¹⁹⁶. Ce qui conserve ce rapport est bon, ce qui le change est mauvais¹⁹⁷; notre santé en dépend¹⁹⁸. Enfin, l'esprit humain ne perçoit les corps extérieurs comme existant en acte que par les idées des affections de son propre corps¹⁹⁹.

Appliquons donc à ce cas la définition de la science intuitive donnée à deux reprises dans l'*Ethique*²⁰⁰: «ce genre de connaissance

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Eth.* V, xxiii, Schol., *Pl.*, p. 638, *G II*, p. 296, l. 3-4.

¹⁸⁹ *Eth.* V, xxxvi, Schol., *Pl.*, p. 646, *G II*, p. 303, l. 19-25. Ce scolie a inspiré mon interprétation.

¹⁹⁰ *Eth.* V, xx, Schol., *Pl.*, p. 636, *G II*, p. 294, l. 13.

¹⁹¹ *Eth.* V, xxix, *Pl.*, p. 640, *G II*, p. 298, l. 11-14.

¹⁹² *Eth.* V, xxxii, Corol., *Pl.*, p. 643, *G II*, p. 300, l. 26-27.

¹⁹³ *Eth.* II, xiii, *Pl.*, p. 423, *G II*, p. 96, l. 2-3.

¹⁹⁴ *Eth.* II, Lemme vii, Schol., *Pl.*, p. 429, *G II*, p. 101, l. 27-102, l. 1.

¹⁹⁵ *Eth.* II, Ax. i, *Pl.*, p. 426, *G II*, p. 99, l. 9-14.

¹⁹⁶ *Eth.* II, Lemme vii, *Pl.*, p. 428, *G II*, p. 101, l. 18-22.

¹⁹⁷ *Eth.* IV, xxxix, *Pl.*, p. 580, *G II*, p. 239, l. 20-23.

¹⁹⁸ *Eth.* IV, lx, Schol., *Pl.*, p. 598, *G II*, p. 256, l. 14-16.

¹⁹⁹ *Eth.* II, xxvi, *Pl.*, p. 439, *G II*, p. 112, l. 2-3, et *Let.*, LXIV, *Pl.*, p. 1318, *G IV*, p. 277, l. 10-13.

²⁰⁰ *Eth.* II, xl, Schol. ii, *Pl.*, p. 451, *G II*, p. 122, l. 14-19, et V, xxv, Dem., *Pl.*, p. 639, *G II*, p. 296, l. 25-26.

progresses de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses».

La substance corporelle est assimilée par Spinoza à un attribut; il faut entendre par là que l'Étendue exprime l'essence de la substance divine, c'est-à-dire que cet attribut doit envelopper ce qui appartient à la substance²⁰¹. Son essence formelle est donc d'être infinie, indivisible, éternelle et immuable. Si, maintenant, nous cherchons à progresser jusqu'à la connaissance de la chose singulière qu'est le corps, nous devons faire intervenir les notions de quantité, de mouvement et de repos, de durée; de plus, nous sommes obligés de considérer, avec ce corps, d'autres corps. Or, puisque l'Étendue les contient tous et qu'elle est indivisible et immuable, nous devons convenir que ces corps ne sont pas réellement séparés (ils sont seulement modalement distincts²⁰²) et que leurs essences formelles, contenues dans l'attribut Étendue, sont éternelles²⁰³. Dans une lettre à Oldenbourg, Spinoza déclare²⁰⁴: «Ce que l'on peut conclure, et que je reconnais aussi volontiers, c'est que, si une seule partie de la matière était anéantie, aussitôt l'Étendue entière s'évanouirait.»

Concevoir l'essence du corps sous l'espèce d'éternité, d'après la science intuitive, c'est donc tout d'abord savoir que les corps ne sont pas réellement séparés, que l'Étendue leur sert de cause immanente à tous et qu'elle constitue l'être de chacun d'eux. C'est l'Étendue qui en constitue le lien substantiel, de sorte que tous ensemble ils ne forment qu'un seul individu qui est l'univers matériel immuable²⁰⁵. Mais n'est-il pas évident que nous rejoignons ainsi l'idée méthodologique exprimée, avec quelque maladresse, mais clairement dans le premier Dialogue? L'on y voyait le principe n'existant qu'en vue de la diversité des choses qui en dérivent, et ces choses n'ayant de sens que par leur totalité, autre forme du principe considéré comme cause immanente. C'est un Univers vu de l'intérieur, où l'un et le multiple s'unissent indissolublement. Comme la durée est également abolie dans cette intuition, il faut considérer le passé comme faisant un tout avec ce que nous considérons comme actuel, c'est ce que

²⁰¹ *Eth.* I, XIX, Dem., *Pl.*, p. 387, *G II*, p. 64, l. 14-17.

²⁰² *P. M.* II, v, *Pl.*, p. 330, *G I*, p. 257, l. 29-35.

²⁰³ *P. M.* I, II, *Pl.*, p. 307, *G I*, p. 238, l. 34-p. 239, l. 4. Déjà cité p. 36, note 142.

²⁰⁴ *Let.* IV, *Pl.*, p. 1124, *G IV*, p. 14, l. 18-20.

²⁰⁵ *Let.* LXIV, *Pl.*, p. 1319, *G IV*, p. 278, l. 24-27.

nous appelions le monde non séparé. On pourrait peut-être concevoir que l'espace-temps quadridimensionnel est vu étalé dans un espace à cinq dimensions.

Pour ce qui concerne le second objet, Dieu, la science intuitive fait comprendre qu'il est éternel. Or, par éternité, il faut entendre l'existence même en tant qu'elle est conçue comme découlant de la définition de la chose éternelle²⁰⁶. Cette définition s'applique à la substance, cause de soi, dont l'essence enveloppe l'existence. Mais il faut rappeler que, comme Descartes, Spinoza considère l'existence comme une perfection. «La perfection ne détruit pas l'existence d'une chose, mais au contraire la pose²⁰⁷.» En d'autres termes, l'existence est l'effet d'une puissance d'être. «Il nous est aussi impossible de concevoir Dieu n'agissant pas que Dieu n'existant pas²⁰⁸.» Aussi Spinoza déclare-t-il: «La puissance de Dieu est son essence²⁰⁹.» C'est donc par la nécessité de son essence que doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes²¹⁰. Et comme, plus il y a de réalité dans la nature d'une chose, plus elle a par elle-même la force d'exister²¹¹, la puissance manifestée par l'intégralité de l'être révèle une infinité d'attributs en Dieu, chacun d'eux correspondant à une essence conçue par elle-même. Tout ceci découle nécessairement, aux yeux de Spinoza, de l'éternité de Dieu. Ce sont des vérités universelles. L'expérience n'intervient que quand il s'agit de préciser quels sont les effets de cette puissance connus de l'homme, et ce sont ceux seulement qui dérivent des deux attributs, la pensée et l'étendue.

Par ces deux intuitions, celle de l'essence éternelle du corps et celle de l'éternité de Dieu, l'esprit de l'homme comprend que sa propre essence formelle appartient à l'attribut pensée et qu'il est, lui aussi, la manifestation de la puissance éternelle de Dieu. Il saisira son principe en même temps que celui du corps. «Notre esprit, dit Spinoza, en tant qu'il enveloppe l'essence du corps sous l'espèce d'éternité est éternel²¹².» Ainsi, concevoir les choses sous

²⁰⁶ *Eth.* I, Def. VIII, *Pl.*, p. 366, *G II*, p. 46, l. 13–15.

²⁰⁷ *Eth.* I, XI, Schol., *Pl.*, p. 376, *G II*, p. 54, l. 27–28.

²⁰⁸ *Eth.* II, III, Schol., *Pl.*, p. 414, *G II*, p. 87, l. 25–28. *Dei actiosa essentia.*

²⁰⁹ *Eth.* I, XXXIV, *Pl.*, p. 401, *G II*, p. 76, l. 36.

²¹⁰ *Eth.* II, XVI, *Pl.*, p. 383, *G II*, p. 60, l. 17–19.

²¹¹ *Eth.* I, XI, Schol., *Pl.*, p. 375, *G II*, p. 54, l. 6–7.

²¹² *Eth.* V, XXIII, Schol., *Pl.*, p. 638, *G II*, p. 296, l. 8–9.

l'espèce d'éternité, c'est concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent par l'essence de Dieu comme des êtres réels (*entia realia*), autrement dit en tant que par l'essence de Dieu *elles enveloppent* l'existence²¹³. Mais il résulte encore du fait que c'est la science intuitive qui est à l'œuvre ici, que celle-ci a sa *cause formelle* dans l'esprit en tant que celui-ci est éternel²¹⁴. En d'autres termes encore, nous participons par essence même à la puissance de Dieu et par là notre essence enveloppe, avec l'existence, le pouvoir de comprendre les choses comme Dieu les comprend. Nous participons ainsi à la pensée de Dieu; elle est, comme notre esprit, *cause formelle* de la connaissance des choses singulières.

Mais comment n'éprouverions-nous pas de la joie à découvrir notre origine divine et à constater que nous sommes unis au principe des choses aussi bien par notre corps que par notre esprit? De plus, c'est par cette union même que nous pouvons comprendre notre bonheur et le sens de notre présence dans l'Univers. L'intégrité de notre être en est, pour ainsi dire, légitimé. «L'amour est alors *l'acte par lequel l'esprit se considère lui-même et qu'accompagne l'idée de Dieu*²¹⁵.» De cette sorte de réciprocité résulte que notre amour pour Dieu n'est qu'une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même et nous en particulier²¹⁶. L'amour de Dieu qui naît de la connaissance intuitive est éternel et est un acte de l'esprit; Spinoza l'appelle *l'amour intellectuel de Dieu*²¹⁷. La force d'un sentiment se définissant par la puissance d'une cause extérieure par rapport à la nôtre, le sentiment que nous éprouvons pour la puissance par laquelle nous sommes ne peut être surpassé par aucun autre sentiment. «La béatitude n'est rien d'autre que la satisfaction même de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu²¹⁸.»

L'intuition est une possession et cette possession est amour. Nous avons conclu que plus nous comprenions, plus nous aimions; maintenant, il faut dire: «plus l'esprit éprouve de la joie de cet amour

²¹³ *Eth.* V, xxx, Dem., *Pl.*, p. 641–642, *G II*, p. 299, l. 11–14.

²¹⁴ *Eth.* V, xxxi, *Pl.*, p. 642, *G II*, p. 299, l. 18–19.

²¹⁵ *Eth.* V, xxxvi, Dem., *Pl.*, p. 645, *G II*, p. 302, l. 18–25, et Corol., l. 27–29. C'est le texte relatif à l'amour de Dieu pour nous.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Eth.* V, xxxii, Corol., *Pl.*, p. 643, *G II*, p. 300, l. 22–24.

²¹⁸ *Eth.* IV, Append., Cap. iv, *Pl.*, p. 610, *G II*, p. 267, l. 5–6.

divin ou de la Béatitude, plus il comprend»²¹⁹. C'est donc à ce point que nous pouvons affirmer avec la dernière proposition de l'*Ethique*: «La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même; et nous n'éprouvons pas de la joie parce que nous réprimons nos penchants; au contraire, c'est parce que nous en éprouvons de la joie que nous pouvons réprimer nos penchants²²⁰.»

L'acte de l'esprit par lequel se constitue la science intuitive est aussi un acte d'amour. Par cet acte, l'esprit prend possession de son essence formelle. Mais cet acte est en même temps l'acte de la puissance de Dieu qui le fait persévérer éternellement dans son être. Il y a là une prise de conscience; ce n'est plus un raisonnement et la joie que nous ressentons est celle d'une révélation par laquelle l'esprit éprouve en lui-même l'acte créateur continu de son être par Dieu. L'esprit comprend, du même coup, l'être de toute chose singulière et nous devenons conscients de nous-mêmes, de Dieu et des choses²²¹.

VII. Quelques réflexions

Une première question s'impose au sujet de la signification de ces dernières propositions. Puisque l'amour est devenu un acte de l'esprit, faut-il le tenir pour purement intelligible? Si la réponse était affirmative, les deux sources que nous avons considérées à l'origine de notre exposé auraient uni leurs eaux en un seul cours, où l'on ne pourrait plus les distinguer. Le monde conçu par Spinoza serait rigoureusement intelligible et tout élément subjectif serait exclu. Si la réponse était négative, l'amour garderait quelque chose de son origine physique; il comporterait encore un mouvement de l'esprit. L'essence de l'esprit garderait une intériorité et l'individu sa singularité. Ce mouvement de l'esprit est exposé par le *Court Traité* et dans un passage qui n'est pas mis en question par les commentateurs: l'amour est illimité «c'est-à-dire que plus il s'accroît, plus il devient excellent, puisqu'il se porte vers un objet qui est infini et qui lui permet de toujours s'accroître, ce qui n'est le cas d'aucune autre chose»²²². Il y aurait donc encore place pour un

²¹⁹ *Eth.* V, XLII, Dem., *Pl.*, p. 651, *G II*, p. 308, l. 3-4.

²²⁰ *Eth.* V, XLII, *Pl.*, p. 651, *G II*, p. 307, l. 27-29.

²²¹ *Eth.* V, XXXI, Schol. et XXXIX, Schol., *Pl.*, p. 642 et 649, *G II*, p. 300, l. 2-3, et p. 305, l. 26-28.

²²² *C. T.* II, Cap. XIV, *Pl.*, p. 119, *G I*, p. 78, l. 6-11. Et le scolie cité note 190.

progrès dans la perfection même. C'est ce que ne laisse pas d'affirmer Spinoza: «Si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, alors la Béatitude doit être le fait que l'esprit est doué de la perfection même²²³.» Dans ce cas, il persisterait dans le monde que conçoit Spinoza quelque chose de l'élan ascensionnel qui traverse l'*Ethique* à la recherche d'un salut. Victor Delbos caractérise le mouvement dialectique de l'*Ethique* en disant que «Dieu, qui s'était révélé hors de lui comme nature, se révèle en soi comme Esprit»²²⁴.

D'ailleurs, la liaison entre la *Natura naturans* et la *Natura naturata* est une condition d'intelligibilité et il est de la nature même de la substance d'être éternellement active, c'est-à-dire de manifester sa puissance par une infinité de choses en une infinité de modes qui tous donnent naissance à quelque effet. Enfin, la proposition XXX de la cinquième partie ne laisse aucun doute au sujet d'une sorte de subjectivité impliquée dans l'amour intellectuel: «Notre esprit dans la mesure où il se connaît lui-même et connaît le corps, sous l'espèce de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et *sait* qu'il est en Dieu et est conçu par Dieu²²⁵.»

Il y a bien dans Spinoza une tendance vers l'intelligible pur ou, comme dit Jules Lagneau, vers l'objectivité absolue: «tout est objet»²²⁶, mais cette tendance n'est pas la seule. Il y a, à côté d'elle, une tendance tout aussi prononcée vers la chose singulière et l'intériorité de celle-ci est affirmée jusqu'au bout, son essence comportant la joie, l'amour aussi bien que l'intelligence pure. C'est bien l'idée de ce que nous avons appelé le monde non séparé qui, associant les deux tendances, est génératrice de cette philosophie. C'est dire que le processus qui dérive de l'existence de la substance et qui est conçu comme parfaitement intelligible ou comme absolument objectif est, dans le monde des choses changeantes, transporté à l'intérieur de toute essence singulière affirmative qui voit l'univers inscrit dans sa propre essence. C'est de cela que l'*Ethique* nous amène à prendre conscience. Et l'on pourrait, contrairement à Lagneau, conclure: «tout est sujet».

Dans son beau livre sur *La philosophie de Plotin*²²⁷, Emile Bréhier,

²²³ *Eth.* V, xxxiii, Schol., *Pl.*, p. 644, *G II*, p. 301, l. 11-13.

²²⁴ *Op. cit.* *Le problème moral* . . . , p. 215.

²²⁵ *Eth.* V, xxx, *Pl.*, p. 641, *G II*, p. 299, l. 6-8. C'est nous qui soulignons.

²²⁶ *Ecrits*, p. 244-293.

²²⁷ Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences, Boivin, Paris 1928.

comparant l'influence du néoplatonisme à celle de Spinoza, déclare : «le spinozisme, non plus ne tient peut-être pas une grande place dans l'histoire des religions; il en a une, et immense, dans la pensée religieuse»²²⁸. Et il poursuit : «la position de Plotin par rapport au rationalisme grec est analogue à celle de Spinoza par rapport au cartésianisme: Spinoza, lui aussi, a cherché à résoudre le problème de la vie éternelle et de la béatitude dans un rationalisme complet et sans réserve²²⁹.»

Résumons en quelques lignes la solution spinoziste du conflit entre une doctrine religieuse qui donne un sens à notre destinée et une représentation rationaliste de l'univers qui semble, par nature, exclure la considération de pareilles valeurs. Cette solution consiste à concevoir l'univers comme un ensemble d'un seul tenant dont les éléments sont des individualités, à certains égards irréductibles les uns aux autres, mais dont l'être est la manifestation d'un seul et même principe intérieur à chacune d'elles comme à l'ensemble. Le principe générateur de ce monde est, en lui-même, le pouvoir infini de douer ces êtres individuels d'existence et, par le même acte, de les concevoir par la pensée. Pour faire son salut éternel, un individu humain doit s'élever à l'intuition de l'idée qui a présidé à sa conception par la pensée infinie du principe de l'être. Il s'associe ainsi consciemment à l'acte générateur de son être, qui est aussi celui qui a engendré tous les êtres, et cette union donne un sens et une valeur propre à son existence singulière (au lieu de la noyer dans le tout). La signification et la valeur de son existence reconnues du fait de cette union constituent la source de son activité et de sa joie, source dont les effets sont encore actuels même après la destruction²³⁰ du corps.

La nécessité qui associe la joie à l'acte de comprendre²³¹ fait de la joie la mesure de l'intelligence atteinte, et cette nécessité constitue la loi génératrice de l'autonomie et du salut de l'homme. L'intelligence et le salut sont donc intimement associés. Mais Spinoza a fait le plus grand effort pour sortir de l'isolement philosophique auquel semblait le condamner sa méthode et pour faire connaître à plusieurs

²²⁸ *Op. cit.*, p. 32-33.

²²⁹ *Id.*, p. 33.

²³⁰ *Eth.* V, xx, Schol., *Pl.*, p. 636, *G II*, p. 294, l. 22-24. Cf. IV, xxxix, *Dem.*, *Pl.*, p. 581, *G II*, p. 240, l. 9-11.

²³¹ *T. T. P.*, Adnotatio xxxiv, *Pl.*, p. 894, *G III*, p. 264, l. 23-24.

la voie de son salut. Non seulement, dans l'*Ethique*, il a rendu parfaitement intelligible le chemin qui mène des principes rationnels à la conclusion qui est de portée religieuse, mais encore, dans le *Traité des autorités théologiques et politiques*, il montre que, bien comprise, «la parole révélée de Dieu ne consiste pas en un certain nombre de livres, mais en une conception simple, formée par l'esprit divin et dévoilée aux prophètes: à savoir qu'il faut obéir à Dieu d'un pur élan, en pratiquant la justice et la charité»²³². Et il déclare: «qui donc porte en abondance des fruits tels que la charité, la joie, la paix, l'égalité d'âme, la bonté, la bonne foi, la douceur, l'innocence, la possession de soi, toutes choses, comme l'a dit Paul²³³, auxquelles la loi n'est pas opposée, qu'il ait été instruit par la seule raison ou par la seule Ecriture, est bien réellement instruit par Dieu et possède la béatitude»²³⁴.

Il me paraît indiqué de terminer en citant quelques pensées d'un auteur qui, je crois, n'a jamais cultivé Spinoza et dont les idées religieuses, inspirées de l'*Évangile*, sont à certains égards opposées à celles de notre philosophe, mais qui, comme lui, voit dans la joie ou le bonheur, un facteur moral essentiel. Alexandre Vinet jugeait, lui aussi, que la liberté de penser et de manifester les convictions religieuses qui vous sont propres est la condition d'une religion vécue et d'une consécration de la volonté au bien public. Or, il disait: «Le dévouement ne peut fleurir que sous les rayons de la joie... et jaillir que d'une âme heureuse.» ... «Le bonheur est présenté, d'ordinaire, comme la récompense du dévouement. A nos yeux, il en est tout premièrement la condition et la source²³⁵.» «Mais... pour avoir du bonheur une notion plus précise, il faut le concevoir comme un développement harmonieux, un plein essor de la vie intérieure²³⁶.» ... «Ce sentiment n'est point une chose négative. Quand toutes les parties de l'être, toutes les parties de la vie, l'âme et la destinée, le visible et l'invisible, le fini et l'infini, se touchent avec amour et pour ainsi dire s'entrebaissent, il y a, dans le plus profond de l'homme, un tressaillement d'allégresse, dont le prolonge-

²³² *T. T.P.*, Praef., *Pl.*, p. 670, *G III*, p. 10, l. 25-28.

²³³ Ep. ad Gal. V, 22-23.

²³⁴ *T. T.P.*, Cap. V, *Pl.*, p. 748, *G III*, p. 80, l. 25-30.

²³⁵ *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, VIII^e Essai. Hachette, Paris 1837, p. 176.

²³⁶ *Id.*, p. 178.

ment, dont la continuité forme ce qu'on peut justement appeler le bonheur. Tous les éléments humains sortent avec joie de leur repos, certains de ne point rencontrer d'obstacles en d'autres éléments; ils s'emparent d'un espace qu'ils savent libre; l'âme humaine éclate, met en dehors toute sa richesse, dont rien ne l'empêche et dont tout la presse de faire usage. Toutes les facultés, que la nature déjà invite à se déployer, s'y sentent vivement encouragées; l'individualité, se préférant dès lors à ce qui n'est pas elle, se produit au grand jour; l'être entier s'épanouit²³⁷.» . . . «Le bonheur est la force de l'âme²³⁸.»

L'épanouissement de l'être en nous, décrit par Vinet, Spinoza veut le fonder en raison. A la fin de l'*Ethique*, il s'agit en effet pour lui de donner un fondement dans l'être à notre perfection. D'après l'idée qu'il se fait d'une science rationnelle, cet être ne peut être qu'éternel et ce qui en dérive, nécessaire. Si tel est l'être et si notre perfection consiste à en comprendre l'éternité et la nécessité, notre acte de comprendre dérivera nécessairement du principe même de l'être, c'est-à-dire que ce principe lui-même devra être intelligent, nous comprendre jusque dans notre singularité . . . et nous aimer. Car la plus haute manifestation de l'intelligence, que Spinoza nomme l'intuition, ne se sépare pas d'un certain sentir, elle comporte comme un reste de sensibilité, une vision qui dépasse et prolonge la raison pratique, et elle s'accomplit, comme par une heureuse (rare) victoire, dans la joie de la découverte du monde non séparé. La joie qui accompagne notre activité la plus éminente est alors fondée dans l'être qui manifeste en nous la puissance qui fait exister l'univers.

Je pense avec Léon Brunschvicg qu'on peut saluer en Spinoza une des hautes consciences de l'Occident.

²³⁷ *Id.*, p. 178–179.

²³⁸ *Id.*, p. 184. Correspondent aux pages 364–371 de la réédition: *Philosophie morale et sociale*, T. I, Bridel et Fischbacher, Lausanne et Paris 1912.