

Université de Montréal

L'Éthique non-géométrique de Spinoza

par

Thibault Calmus

Département de philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention
du grade de M.A. en philosophie

31 août 2017

© Thibault Calmus, 2017

PDF Pro Evaluation

Résumé

L'*Éthique* de Spinoza, démontrée de manière géométrique (*more geometrico demonstrata*), pose le problème de l'introduction du lecteur non géomètre au contenu objectif de son savoir. Alors que sa philosophie est principalement exposée sous une forme mathématique, ce mémoire vise à étudier les éléments proprement non démonstratifs qui y résident et par-là de déterminer la dimension propédeutique de l'*Éthique*, c'est-à-dire sa capacité à faire entrer l'individu esclave des passions dans un devenir éthique. D'un point de vue méthodologique, et après avoir retracé les origines euclidiennes du spinozisme, nous défendrons l'idée que les scolies en faisant appels à un savoir d'ordre affectif remplissent une fonction pédagogique qui s'appuie principalement sur les vertus de l'imagination. C'est pourquoi nous soutiendrons ensuite que l'imagination est un genre de connaissance en lui-même positif. Il est capable de produire des affects joyeux à partir desquels Spinoza conçoit la possibilité d'accéder par l'intermédiaire des notions communes au second genre de connaissance et à une vie guidée par la raison. En ce sens, nous montrerons comment les règles qui régissent l'anthropologie spinozienne expliquent le problème épistémologique du passage entre ces différents genres. Enfin, nous verrons que c'est à travers un usage pragmatique du langage, c'est-à-dire d'un langage qui prend en compte, dans son expression, les multiples niveaux de compréhension de ses destinataires, que le philosophe fait de l'œuvre elle-même le lieu d'une rencontre passionnelle dont le propre est justement d'introduire le non philosophe aux vertus émancipatrices de la connaissance vraie.

Mots-clés : Philosophie ; Scolie ; Démonstration ; Imagination ; Notion commune ; Affect ; Joie ; Spinoza

Abstract

The Ethics by Spinoza, demonstrated in geometrical order (*more geometrico demonstrata*), faces the issue of introducing the non-geometrician reader to the objective content of its knowledge. Although his philosophy is in its majority exposed within a mathematical structure, this paper aims to study the intrinsically non demonstrative elements that reside therein and therefore determine the propaedeutics dimension of the Ethics, i.e. its capacity to bring an individual enslaved by passions into an ethical becoming. From a methodological point of view, and after exposing the euclidian origins of spinozism, we will defend the idea that scolies, resonating with an affective order of knowledge, fulfil a pedagogical function relying mostly on the virtues of imagination. Consequently, it will then be argued that imagination is a means of knowledge that is inherently positive. It is capable of producing joyful affects, an observation from which Spinoza conceived the possibility of accessing, through common notions, knowledge of the second kind and a life guided by reason. Thus we will show how the ruling principles of spinozistic anthropology explain the epistemological problem of the passage between these different kinds of knowledge. Finally, we shall see that it is through a pragmatic use of language - that is to say a language that encompasses in its expression the recipients' multiple levels of comprehension - that the philosopher allows the Ethics to become a place of passionate confluence whose specificity is to introduce the non philosopher to the emancipating virtues of true knowledge.

Keys words : Philosophy ; Scolie ; Demonstration ; Imagination ; Common notion; Affect; Joy ; Spinoza

Table des matières

Avertissement.....	vi
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
CHAPITRE I	
L'Éthique de Spinoza : Un système éclaté ?.....	5
1.1 <i>L'héritage euclidien</i>	7
1.1.1 Les vertus propédeutiques des mathématiques	7
1.1.2 Les mathématiques et le corps : l' « <i>auxilium imaginationis</i> ».....	9
1.2 <i>Spinoza dans le théâtre alchimiste</i>	12
1.2.1 Le Philedonius ou l'enseignement par l'image.....	13
1.3 <i>L'Éthique polyphonique</i>	17
1.3.1 Les scolies : centrales ou marginales ?.....	19
1.3.2 L'hypothèse deleuzienne d'une double <i>Éthique</i>	21
CHAPITRE II	
A la recherche d'une règle de vie pratique.....	27
2.1 <i>La genèse de l'imagination : Vestigium et Imago</i>	30
2.2 <i>Le noyau positif de l'imagination</i>	33
2.2.1 Les notions communes les plus universelles	35
2.2.2 Les notions communes les moins universelles.....	36
2.2.3 Les cas de bonnes rencontres dans l'ordre fortuit des choses.....	37
2.2.4 Le concept d' « <i>occasio</i> »	40
2.3 <i>Elaboration d'une méthode pratique</i>	41
2.3.1 L'acte de frapper	42
2.3.2 Les matricides d'Oreste et de Néron.....	42
2.3.3 Essayer encore. Rater encore. Rater mieux.....	44

CHAPITRE III

Spinoza et l'écriture du vulgaire	46
3.1 <i>Le problème du langage</i>	48
3.1.1 Explication externaliste	50
3.1.2 Explication internaliste	50
3.2 <i>La plurivocité des concepts</i>	52
3.2.1 Le concept d' « ordre »	52
3.2.2 Le concept de « modèle »	54
3.3 <i>Une langue pour le « vulgus »</i>	58
3.4 <i>La stratégie de la feinte</i>	62
3.5 <i>L'apprentissage par la lecture</i>	64
3.5.1 La prudence	64
3.5.2 La répétition	65
Conclusion	69
Bibliographie	77

Avertissement

Traductions citées

Les textes de Spinoza sont cités dans les traductions françaises suivantes :

- *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 2010.
- *Traité de la réforme et de l'entendement*, traduction Roland Callois, Gallimard, 1953.
- *Traité théologico-politique*, traduction par Charles Appuhn, GF Flammarion, 1965.
- *Traité politique/Lettres*, traduction par Charles Appuhn, GF Flammarion, 1966

Abréviations

Les titres des œuvres de Spinoza sont abrégés de la façon suivante :

E *Éthique*

TTP *Traité théologico-politique*

TRE *Traité de la réforme de l'entendement*

TP *Traité politique*

Pour le *Traité de la réforme de l'entendement*, les numéros de paragraphes correspondent à ceux de l'édition Bruder reprises dans la traduction de Rolland Callois.

Remerciements

Merci à mes parents pour leur amour et leur soutien indéfectible.

Merci à Christian Leduc, sa patience et la justesse de ses conseils furent d'une aide inestimable.

Merci à mes amis, pour le courage insufflé dans la solitude et le doute.

Enfin, merci à Jean Delors qui m'enseigna à faire de la philosophie un amour et un acte de guerre. J'espère par cet humble travail avoir honoré sa mémoire.

PDF Pro Evaluation

PDF Pro Evaluation

INTRODUCTION

Le *Traité de la réforme de l'entendement* rédigé entre 1665 et 1670, laissé inachevé par Spinoza, est un ouvrage exclusivement méthodologique propre dans ses objectifs fondamentaux aux habitudes philosophiques du 17^{ème} siècle. Il vise à la rectification de l'entendement et à l'élaboration d'une voie certaine par laquelle l'esprit devient capable de découvrir de nouvelles vérités métaphysiques et de s'élever à la vraie vie de l'âme. La recherche d'une connaissance vraie au service d'une vie elle-même véritable est certainement au cœur de la pensée philosophique depuis ses origines, et si cette fin en constitue le dénominateur commun, les manières de procédés divergent foncièrement. Or c'est précisément la question pragmatique du « comment » que doit interroger le commentateur du *Traité*. Dès les premières lignes du *proemium* Spinoza donne à cette question une première réponse par une référence immédiate à l'expérience et l'emploi d'un « je » personnel logé au cœur des « événements ordinaires de la vie »¹. Par ce procédé, le lecteur s'identifie au parcours existentiel du narrateur dont la vertu est d'être à la fois singulier et de portée universelle. A travers le récit d'un itinéraire spirituel qualifié par R. Callois d' « autobiographie philosophique »², Spinoza situe l'élan initial de la philosophie dans la temporalité et l'historicité de l'existence.

Cette option méthodologique fait le pari qu'une anthropologie dynamique possède les moyens de descendre progressivement vers les fondements épistémologique et ontologique de la philosophie. Mais son inachèvement nous oblige à remettre en cause la validité de cette approche. Spinoza manquait-il de temps ? Nous savons en effet que l'*Éthique* était en cours de rédaction et que les nécessités historiques allaient le pousser à écrire le *Traité théologico-politique* dès 1665³. Ou bien considérait-il cette approche encore trop insuffisante ? Il semble être raisonnable de tenir ensemble ces deux hypothèses, cependant M. Koyré considère la seconde comme plus fondamentale. C'est en rédigeant son œuvre phare, publiée en 1677 à titre posthume, que Spinoza aurait réalisé que la véritable méthode est exprimée en acte par l'exercice effectif de l'esprit philosophant. Et en effet, L'*Éthique* commence tout autrement, par les premières définitions structurant l'ontologie spinoziste, celle de la *causa sui*, de la substance, des attributs, de Dieu etc. Au contraire donc du *TRE* qui se proposait d'introduire le lecteur à la philosophie première par un procédé d'exposition pratique, l'*Éthique*

¹ *TRE*, Paris, Edition Gallimard, 1954, p. 18.

² *Ibid*, Notice, par R. Callois, p. 16.

³ Lettre 30 à Oldenbourg, *Traité politique/Lettres*, traduit et commenté par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 232.

débuté sur un mode avant tout théorique et formalisé selon la manière des géomètres, favorisant ainsi une approche directement inspirée de la méthode euclidienne à l'approche plus typiquement stoïcienne de son premier traité. Les hauteurs conceptuelles atteintes dès les premières pages du *De Deo* place immédiatement *l'Éthique* dans le champ de la philosophie spéculative, balayant apparemment du revers de la main celui qui en serait encore à se demander s'il existait ou non un bien véritable. Faut-il pour autant conclure que l'intention du *TRE* est absente de cette dernière œuvre et que Spinoza ait entre temps abandonné l'idée d'introduire le non-philosophe aux joies d'une vie bonne et par des moyens qui lui soient adaptés ?

Il est vrai que la philosophie se définit d'abord par le mouvement du concept. Création de l'esprit agissant, le concept est l'ultime fruit de l'entendement, forgé à la manière d'un outil par les forces innées⁴ de la pensée comme le forgeron se fabrique un marteau en vertu de ses forces physiques. Le philosophe, véritable artisan de l'esprit, frappe l'acier encore fluide de la pensée pour la modeler et lui donner forme. Une fois doté d'un concept comme de son premier outil, il en confectionne un autre puis un autre encore et les enchaîne dans une série en apparence imperméable, systématique et capable de produire une vision, de nous faire percevoir le monde dans son extraordinaire clarté comme à travers le verre d'une lentille. En cela, on peut dire du concept qu'il est l'œil véritable du philosophe pour qui voir signifie comprendre. Chez Spinoza néanmoins, comprendre c'est aussi jouir de sorte à ce que le concept tout comme la vérité n'est pas conçu pour lui-même mais en vue d'autre chose : d'un bonheur qu'il nomme béatitude et d'un mode de vie qu'il appelle sagesse. C'est justement au nom de cet autre qu'elle prend pour fin que l'exigence philosophique n'est pas exclusive et que strictement tout le monde peut en droit y prétendre. Il s'agit dès lors de savoir comment, dans *l'Éthique*, Spinoza garantit-il pour tout lecteur l'accessibilité à l'idéal eudémonique dont elle porte le nom.

Gilles Deleuze, dans ses lectures désormais célèbres de l'œuvre du philosophe hollandais, affirmait qu'il y a « un curieux privilège »⁵ de Spinoza. Alors qu'il possède un appareil conceptuel des plus complexes, qu'il déploie une armature formelle extrêmement savante et rigoureuse, sa philosophie fait parallèlement l'objet d'une rencontre immédiate sans avoir à recourir à une préparation préalable. N'importe qui et peut-être même le moins cultivé de ses lecteurs peut faire avec Spinoza une violente rencontre, qui surgit comme un « éclair »⁶ selon le terme employé par R. Rolland pour désigner sa propre expérience. Mais ce privilège

⁴ *TRE*, §31, p. 27.

⁵ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, édition augmentée 1981 (1970), p. 170.

⁶ Rolland, R. *Empédocle suivi de L'éclair de Spinoza*, Ed. du Sablier, 1931, p. 110.

est aussi un paradoxe. Comment en effet expliquer le gouffre qui sépare l'aspect extérieur de l'œuvre d'avec l'expérience intérieure et intime qu'elle suscite ? Comment Spinoza, qu'un Deleuze élogieux appelle aussi « le prince des philosophes »⁷ en ce qu'il est à la fois le plus philosophe des philosophes et celui qui fait le plus objet d'une compréhension non-philosophique, parvient-il à concilier ces deux pôles apparemment antagonistes ? En explorant de manière critique l'intuition deleuzienne, nous nous demanderons comment cette rencontre qui s'exprime d'abord sur le mode d'un évènement affectif, passionné et joyeux rend par ailleurs possible l'introduction du lecteur non-philosophe au contenu conceptuel de l'œuvre ? Accomplissant peut-être ainsi l'objectif initialement exprimé dans le *TRE* et remanié dans l'*Éthique*.

Nous traiterons de cette problématique à partir de trois axes de recherches différents mais convergents : tout d'abord, et d'un point de vue strictement méthodologique, nous questionnerons la capacité du modèle géométrique lui-même à produire un savoir qui puisse faire appel à des approches non démonstratives. L'héritage euclidien reçu par l'intermédiaire des commentaires de Tacquet et Clavius indique que Spinoza connaissait les vertus propédeutiques des mathématiques et qu'en ce sens le modèle géométrique n'est pas étranger à la nécessité d'initier le lecteur non-géomètre à sa science. En particulier, les scolies occupent un espace singulier à travers lequel géomètres et philosophes peuvent introduire des considérations ne relevant pas de la pure démonstration tout en s'y rattachant et qu'il nous faudra par conséquent interroger. De plus, certaines sources trop peu citées du spinozisme, comme l'influence de Van den Eden, nous permettront de mieux comprendre le souci pédagogique qui transparait en plusieurs lieux de son œuvre et plus spécifiquement le rôle joué par le corps dans la réalisation de ce projet.

Un deuxième axe portera lui sur les caractéristiques anthropologiques et épistémologiques qui font qu'une telle rencontre-évènement puisse se produire. L'homme ne naît pas libre, ni à fortiori raisonnable. Il est donc nécessairement soumis aux passions qui le dominent, aussi peu maître de son corps que l'est le somnambule ou le fou de son esprit. Néanmoins, bien que cet état de chose soit le lot universel de l'homme, l'expérience nous enseigne qu'il n'est en rien une fatalité mais uniquement un point de départ. Or, puisqu'un devenir actif est aussi désirable qu'il est possible, il est nécessaire, à partir des forces en présence, de se demander quels sont les leviers d'actions praticables. Qu'est-ce que peut un corps soumis aux passions et un esprit déterminé à penser par l'intermédiaire d'idées

⁷ Deleuze, G., Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005 (1991), p. 50.

inadéquates? Par une étude approfondie de l'imagination comme premier genre de connaissance, de son enracinement dans le corps et du rôle primordial de l'affect dans l'économie de la puissance, nous déterminerons les bases à partir desquelles un véritable devenir-éthique est envisageable.

Finalement, nous terminerons cette étude par les problèmes que soulève l'usage du langage dans la philosophie de Spinoza. De nombreux débats dans l'histoire du spinozisme ont fait rage autour de cette question, clamant tantôt l'impossibilité intrinsèque à tout discours d'exprimer la vérité objective (invalidant ainsi immédiatement l'idéal spinoziste), tantôt justifiant ces difficultés par la nécessité historique de produire une écriture cryptée. Nous pensons que les difficultés d'interprétations à ce sujet sont liées à la multiplicité des niveaux de discours élaborés par Spinoza en vue précisément d'adapter son langage à différents types de destinataires. En effet, un concept donné peut changer de sens en fonction de son lieu d'inscription dans le texte, c'est pourquoi nous défendons l'hypothèse selon laquelle Spinoza, en grammairien avéré, met en place une véritable stratégie de l'écriture. Stratégie dont les effets ne sont mesurables qu'à l'aune de son rapport avec l'acte de lecture comme expérience performative, productrice de nouveaux affects et nouvelles manières d'être. Ce serait donc au contact du texte-*Éthique* lui-même et grâce à un savant jeu scriptural situé notamment dans les scolies que Spinoza réalise pleinement l'intégration du non philosophe au devenir joyeux et actif d'une vie adéquatement menée.

Il s'agira donc dans ce travail de problématiser cette rencontre qui fait selon Deleuze le privilège et le paradoxe de la philosophie de Spinoza. D'en déterminer les conditions de possibilité théorique par l'étude des conceptions épistémologiques et anthropologiques spinozienne ainsi que d'analyser les différents procédés méthodologiques et linguistiques mis en pratique dans l'*Éthique* en fonction précisément des différents points théoriques identifiés.

1. L'Éthique: un système éclaté ?

L'Éthique de Spinoza est une œuvre complexe dont la structure savamment construite se compose d'un ensemble d'objets textuels variés. Concernant cette même composition, c'est presque un lieu commun de dire que Spinoza a construit sa philosophie suivant le modèle des mathématiques dont l'Éthique, *ordine geometrico demonstrata* c'est-à-dire « démontrée selon l'ordre géométrique », incarne sans aucun doute l'aboutissement. Pourtant, bien que l'Éthique s'annonce ainsi dès la page de titre, le lecteur aurait trop vite fait d'identifier l'œuvre au sous-titre car cette dernière comporte aussi un nombre important d'éléments proprement non-démonstratifs. C'est en tout cas ce que l'on peut supposer vu la variété des objets textuels qui la composent. En ce sens, on peut d'ores et déjà identifier sommairement d'un côté l'ensemble démonstratif et géométrique de l'Éthique que composent les définitions, axiomes, postulats, propositions, démonstrations et corollaires. De l'autre, l'ensemble non démonstratif que composent les préfaces, appendices et scolies. Je dis sommairement car la place des scolies dans le texte Éthique est loin d'être évidente dans la mesure où, comme nous le verrons, les scolies participent tantôt de la démonstrativité tantôt s'y trouvent à part. Ce sera l'un des enjeux de cette étude que de clarifier la position des scolies ainsi que leur rôle dans l'économie du texte. Plus spécifiquement, c'est en questionnant l'enjeu propédeutique de l'Éthique à travers certaines fonctions scoliennes que l'on pourra mieux situer leur place.

Il est d'usage dans la tradition philosophique que les préfaces ainsi que les appendices soient des espaces textuels non démonstratifs où l'auteur introduit le lecteur de manière accessible à ce qui sera le cœur de sa pensée. L'emploi d'un langage non ésotérique et en général d'un mode d'expression intelligible au *vulgus* y est courant. L'auteur cherche souvent à éliminer d'emblée certains préjugés ou à rectifier des incompréhensions possibles mais aussi à faire saisir par des images aisément intelligibles certains points doctrinaux. De ce point de vue, les préfaces et appendices remplissent souvent une fonction initiatique, non démonstrative, s'effectuant sur un mode négatif (démonstration par l'absurde) aussi bien que positif (démonstration directe). Néanmoins, on peut légitimement questionner la capacité de l'ensemble démonstratif à remplir une telle fonction. Il y a un là un problème méthodologique qui constitue notamment l'une des causes de distinctions entre la méthode synthétique et celle analytique. En effet, l'une des critiques que formulera Descartes à l'encontre de la synthèse concerne justement ses lacunes propédeutiques.

Spinoza et Descartes ont en commun de s'accorder sur la nécessité d'opérer déductivement, selon le modèle mathématique (observer l'ordre des raisons, disposer les termes successivement et sans interruption) et en cela Spinoza est le direct héritier du geste cartésien. Pour le reste néanmoins, leurs divergences sont de taille. Pour Descartes la meilleure méthode est celle de l'analyse car elle « montre la vraie voie par où la chose est méthodiquement inventée »⁸ au contraire de Spinoza pour qui cette méthode est inadéquate notamment en ce qu'elle prétend faussement arriver à l'idée de Dieu alors qu'il faudrait, semble-t-il, partir d'elle. Spinoza conçoit le *more geometrico* comme un procédé d'invention et non seulement d'exposition. Cependant, et en ce qui nous concerne ici, l'acte philosophique se conçoit avec Descartes dans un rapport dialogique entre l'auteur et le lecteur, dans une recherche personnalisée. L'approche analytique a l'avantage d'être selon lui « plus modeste »⁹ et d'aller chercher le lecteur au plus profond de son ignorance comme le propose par exemple l'entreprise du doute hyperbolique là où la synthèse ne semble en rien servir à celui qui a besoin d'apprendre. En effet, la synthèse « arrache le consentement du lecteur mais pour autant qu'il a déjà pénétré dans cet ordre de son propre mouvement. La synthèse ne saurait satisfaire ceux qui ont besoin d'être introduit dans l'espace qu'elle définit »¹⁰. En ce sens, l'analyse remplirait le rôle méthodologique que l'on cherche justement à identifier dans les scolies. Le problème serait donc que la synthèse qui définit le procédé géométrique de l'*Éthique* n'introduit pas le lecteur dans « l'espace qu'elle définit ». Serait-ce à dire pour autant que l'*Éthique* ne prend pas du tout en compte l'introduction du lecteur à l'espace philosophique ? Bien que la synthèse et l'ordre géométrique composent une part importante du système spinoziste, ils n'en sont pas le tout. Il faut notamment se demander pourquoi il y a autant de scolies et si on ne peut pas trouver dans ces dernières la fonction propédeutique que ne peut pas assurer la synthèse car il semble malgré tout que la pure géométrie, en tant qu'elle exclut le non-initié, ne soit pas suffisante pour accomplir le projet systématique de Spinoza. En effet, à travers son œuvre ce dernier s'adresse à un lectorat multiple et non pas uniquement au géomètre dont l'esprit, déjà formé, serait seul capable de le comprendre. Tout au contraire, il produit des énoncés différents en fonctions de ses destinataires et ceci implique des objets textuels différents. En philosophe prudent, il sait que la forme doit être adéquate à l'intention ainsi qu'au niveau de réception de sorte qu'une textologie soit aussi au service de la praxis. C'est en tout cas ce que soutient un

⁸ Descartes, *Méditations*, AT, VIII, Paris, Vrin, 1974, p.155.

⁹ *Ibid*, p.160.

¹⁰ Delors, J. *La prudence de l'écriture dans l'Éthique de Spinoza : Approche formelle des scolies*, Paris, Atelier national de reproduction de thèse, 2003, p.29.

auteur comme Daniel Parrochia pour qui le mouvement de l'*Éthique* n'est pas seulement intuitif ou démonstratif car « il faut aussi contredire, persuader, convertir, par conséquent défaire les mauvais rangements des philosophes et leur en substituer d'autres »¹¹. Or, si Spinoza procède bien ainsi et qu'il se donne les moyens d'introduire le non géomètre à l'espace géométrique et philosophique, cette démarche n'est pas neuve. On la retrouve principalement dans l'héritage euclidien que reçoit Spinoza par l'intermédiaire de ses commentaires mais aussi, et dans une mesure toute spécifique, chez Van den Eden source trop peu citée du spinozisme et qui exerça pourtant une influence considérable sur le jeune philosophe.

1.1 L'héritage euclidien

1.1.1 Les vertus propédeutiques de la démonstration

Dans la préface à l'ouvrage de Fabrice Audié, *Spinoza et les mathématiques*¹², P-F Moreau pose certaines questions visant à clarifier la teneur du rapport entre les mathématiques et la philosophie de Spinoza : Quelle place occupent-elles ? Quel rôle faut-il accorder à leur usage? Tout d'abord, les mathématiques exprimées selon l'ordre géométrique sont massivement présentes chez notre auteur. Ceci se constate, comme nous le disions, dès la page de titre de l'*Éthique* mais aussi dans les autres écrits de Spinoza. Le *Court Traité*¹³ est composé de deux appendices dont le premier est exposé sous la forme géométrique. Les *Principes de la philosophie de Descartes* sont eux aussi, comme l'affirme Meyer dès la préface, démontrés selon la méthode géométrique :

« La méthode des mathématiciens dans la découverte et l'exposé des sciences – c'est-à-dire la démonstration des conclusions par définitions, postulats et axiomes – est la meilleure et la plus sûre pour chercher la vérité et l'enseigner : voilà l'opinion unanime de tous ceux qui veulent s'élever au-dessus du vulgaire »¹⁴.

De la même manière, l'annexe de la lettre 2 à Oldenbourg sur l'unicité, l'existence nécessaire et l'infinité de la substance exprime la supériorité de la voie géométrique pour démontrer des vérités le plus simplement possible : « pour rendre mes démonstrations claires et brèves, je n'ai pu trouver rien de mieux que de les soumettre à votre examen sous la forme employée par les géomètres ; [...] »¹⁵. Il est donc incontestable que les mathématiques « sous la forme employée par les géomètres » et dans la mesure où elles incarnent une voie sûre et

¹¹ Parrochia, D. *La Raison Systématique*, Paris, Vrin, 1993, p.257.

¹² Audié, F. *Spinoza et les mathématiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

¹³ Spinoza, B. *Premiers écrits*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

¹⁴ *TRE*, p.63.

¹⁵ *Traité politique/Lettres*, p.122.

efficace de découvertes de nouvelles vérités, tiennent une place de première ordre dans la méthodologie spinoziste. Cette forme est-elle donc à ce point incompatible avec un enseignement propédeutique comme semblait le penser Descartes ?

Selon Audié, Spinoza reçoit principalement la tradition géométrique sous la forme des commentaires euclidiens produits par Tacquet et Clavius c'est-à-dire selon un enchaînement de propositions accompagné de scolies et d'appendices. Or, cet héritage est loin d'ignorer la nécessité d'un enseignement permettant d'introduire le lecteur à l'ordre géométrique. C'est tout d'abord l'ordre géométrique lui-même qui assume un rôle pédagogique. En effet, Audié souligne que l'utilisation de démonstration géométrique se justifie par la vertu de brièveté « *breviter* ». Or la brièveté des démonstrations en plus de remplir une fonction épistémologique (lettre 2) rejoint aussi le thème pédagogique de l'*Éthique*. En effet, dans la première partie des *Principes de la Philosophie de Descartes* Spinoza associe « *breviter* » à « *facilitus* ». C'est parce que la voie brève est aussi la plus facile qu'elle s'impose comme étant la meilleure. La facilité étant le critère pédagogique par excellence. Ainsi se dessine un usage des mathématiques dont la finalité n'est pas inscrite dans les mathématiques elles-mêmes mais bel et bien dans le champ proprement éthique de la philosophie :

« Quelques hommes [...] sont entrés dans des chemins nouveaux [...] devant conduire à transmettre à la postérité, démontrées selon la méthode et avec la certitude mathématique, les parties de la philosophie autres que les mathématiques »¹⁶.

L'ordre géométrique lui-même est donc associé à l'éthique chez Spinoza. Or, cette utilisation de « *breviter* » se retrouve aussi dans la forme du commentaire euclidien et notamment celui produit par Clavius¹⁷. Deux utilisations de cette vertu de brièveté domineront les traductions latines des *Eléments* au 17^{ème} siècle. D'abord, elle caractérise les démonstrations géométriques comme nous venons de le voir, mais elle caractérise aussi dans le commentaire euclidien le contenu de certains scolies. En effet, l'utilisation de « *breviter* » dans les scolies des *Commentaria* de Clavius est semblable à celle faite par Spinoza dans les scolies de l'*Éthique* comme on peut le constater en EIIP40S1 où Spinoza, après avoir expliqué la cause des notions communes expose l'origine des transcendants : « Et pourtant, pour ne rien omettre des choses qu'il faut en savoir, j'ajouterai *brièvement* les causes d'où ont tiré leur origine les termes dits *Transcendants*, comme Etant, Chose, quelque chose »¹⁸. Les scolies comme l'ordre géométrique en général se caractérisent par cette vertu de brièveté qui est une vertu éthique

¹⁶ TRE, p.64.

¹⁷ Rommevaux, S. *Clavius : une clé pour Euclide au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 2005.

¹⁸ E II, prop. 40, scol. 1, Paris, Edition du Seuil, 2010, p.173.

aussi bien que mathématique.

A cela s'ajoute aussi l'usage de la démonstration par l'absurde comme outil pédagogique. Pour Audié, en ce qui concerne ce dernier point, Spinoza a aussi été influencé par les commentaires d'Euclide fait par Tacquet, eux-mêmes composés de scolies. Or, l'influence de Tacquet sur Spinoza (qui constitue notamment une référence commune entre Spinoza et Oldenbourg) s'explique particulièrement par l'utilisation du raisonnement par l'absurde. Cette référence à Tacquet permet de comprendre ce qui faisait obstacle à Gueroult. Ce dernier faisait du raisonnement par l'absurde chez Spinoza une « anomalie » dans la mesure où ce type de raisonnement est exclu chez Hobbes or il défendait justement que la méthodologie de Hobbes était la référence principale pour comprendre l'usage des mathématiques chez Spinoza : « Si la géométrie nouvelle (celle de Hobbes) est habilitée à fournir sa méthode à la métaphysique, c'est à cause de son caractère génétique. Cependant, il subsiste dans l'*Éthique* un très grand nombre de démonstrations par l'absurde, ce qui semble constituer une anomalie »¹⁹. En passant par Tacquet on comprend que la démonstration par l'absurde n'a rien d'une anomalie mais marque plutôt le rapport de Spinoza à une certaine tradition ne se réduisant pas à la géométrie hobbesienne. De plus, l'usage du raisonnement par l'absurde relève précisément d'un souci pédagogique en usant de démonstrations alternatives à celles que l'on trouve dans l'ensemble propositionnel. C'est en tout cas ce que souligne J-L Gardies à propos de Clavius et Tacquet :

« [...] Le P. Clavius, traduisant et commentant les *Eléments* d'Euclide, avait judicieusement souligné la nature apagogique de beaucoup de leurs démonstrations. La reconnaissance de la pleine légitimité de ce type de raisonnement allait, à sa suite, devenir une constante de la tradition pédagogique de la Compagnie de Jésus : en plein milieu du XVII^{ème} siècle le P. Tacquet, à la fin de ses *Elementa euclidea planae ac solidae* ajoutait un appendice « où l'on démontre que le vrai se laisse déduire du faux ». »²⁰

C'est justement cet appendice que Spinoza connaissait tel que le montre la Lettre 8 où Simon de Vries écrit : « Tacquet semble s'écarter de cette opinion, puisqu'il dit, comme vous le savez, que l'on peut, partant d'une énonciation fautive, parvenir à une conclusion vraie. »²¹.

1.1.2 Les mathématiques et le corps : l'*auxilium imaginationis*

Que ce soit à travers l'usage de la vertu de brièveté ou par celui de la démonstration par l'absurde il est clair que Spinoza comprend les mathématiques et l'ordre géométrico-démonstratif lui-même comme devant remplir une fonction propédeutique elle-même reçue de

¹⁹ Gueroult, M. *Spinoza Dieu Éthique I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 39.

²⁰ Gardies, J-L. *Le Raisonnement par l'absurde*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 167.

²¹ *Lettres*, p. 166.

l'héritage euclidien. Cependant cette fonction se trouve aussi remplie sous un mode non-démonstratif comme l'illustre par exemple le recours au ton polémique ou encore l'appel à l'expérience. Or, ces deux moyens sont utilisés dans les scolies chez Clavius comme chez Spinoza. Pour Gilles Deleuze²², les scolies chez Spinoza sont, entre autres choses, polémiques, permettant ainsi de dénoncer violemment ceux qui entretiennent la confusion où dont l'esprit est lui-même trop confus pour comprendre. Par exemple, dans EIP8S2 Spinoza s'attaque à ceux qui ne comprennent pas la proposition 7, faute de ne pas prendre le temps de distinguer les choses entre elles à la manière de ceux qui « forgent des arbres parlant tout autant que des hommes »²³. Or, cette dimension polémique se trouve aussi dans certains scolies des *Commentaria* de Clavius. Par exemple, là où Clavius répond à des accusations de Peletier lui reprochant de procéder « non pas sincèrement mais avec animosité et jalousie » ce à quoi ce dernier répondra que « A la vérité, absolument personne qui a connu et nos et nos œuvres n'ignore combien ces choses-là sont éloignées tant de la discipline de notre Société que de mon habitude. »²⁴.

De même, on trouve dans l'exposé géométrique de Clavius comme de Spinoza des références à l'expérience, au contraire d'une réflexion abstraite, et ayant pour but de rendre compte d'une expérience pratique de l'exposé géométrique : « La plupart des principes géométriques sont en effet de ce genre, à savoir qu'ils ne sont pas clairement compris, si auparavant n'apparaît pas dans les démonstrations ; ce que l'expérience enseignera suffisamment »²⁵. De nombreux scolies de l'*Éthique* se réfèrent ainsi à l'expérience, comme celle relative à l'imitation des affects dans laquelle Spinoza montre comment les hommes ont généralement pitié pour ceux qui vont mal et envient ceux pour qui les choses vont bien : « Enfin, si nous voulons bien consulter l'expérience elle-même, nous verrons d'expérience qu'elle enseigne aussi tout cela ; surtout si nous prêtons attention aux premières années de notre vie »²⁶. Le mode expérientiel présent dans les scolies fait donc pleinement partie du système en même temps que celui géométrique. Le recours au ton polémique ou à l'expérience marquent l'aspect propédeutique et non démonstratif de ces dernières.

Si l'on s'attarde ainsi à montrer qu'il y a dans l'*Éthique* en général et dans les scolies en particulier une tendance non démonstrative visant à soutenir l'édifice géométrique c'est bien

²² Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de minuit, 1968.

²³ E I, prop. 8, scol 2, p.25.

²⁴ Clavius, Livre III, prop.16, scolie, p.120.

²⁵ *Ibid*, p.27.

²⁶ E III, prop. 32, scol, p.267.

parce que ce dernier ne peut tenir par lui-même. Que ce soit chez Euclide ou Spinoza, la géométrie comme mouvement abstrait de l'esprit ne peut se réaliser pleinement sans un passage concret par le corps c'est-à-dire dans l'imagination. En effet, en apparence les figures géométriques sont des êtres de raison et n'ont pas besoin d'existence en dehors de notre esprit. Pour autant, il est extrêmement difficile de penser ce travail de la raison sans un tracé des figures géométriques en question. Or ce tracé est produit justement par l'imagination. C'est la question que pose L. Vinciguerra : *Pouvons-nous définir et tirer les propriétés des figures sans en passer par un quelconque tracé dans l'imagination ?*²⁷

Forger l'idée adéquate du cercle, pour Spinoza, revient à l'engendrer de manière génétique par la rotation du segment autour de l'une de ses extrémités. De ce fait, l'idée du cercle trouve sa cause dans celle du segment etc. Mais peut-on réellement former ces idées sans passer parallèlement par l'affirmation de leur objet dans l'espace c'est-à-dire dans l'étendue ? Il semble que le recours au domaine du corporel soit nécessaire. Eu égard aux *Eléments* d'Euclide, la figure géométrique est soumise à la règle d'une construction à partir d'instruments c'est-à-dire au tracé. Pour Vinciguerra, la figure est ainsi comprise comme une certaine manière d'être tracée, de même que chez Spinoza une figure est engendrée à partir d'objets très simples valant comme instruments²⁸. Sa théorie de la définition s'appuie sur l'aspect génétique du procédé euclidien de telle sorte que les propriétés démontrées soient universellement valables. Néanmoins, il n'y aurait pu avoir géométrie sans cette pratique du traçage permise par l'imagination :

« Le traçage permet ainsi de *figurer* des rapports, de donner à voir équivalences et proportions. Bien entendu, celui-ci n'est pas la cause de l'idée du cercle, qui est une autre idée, mais l'*auxilium* indispensable que le corps et l'imagination apportent pour que la raison s'exerce. »²⁹

Ainsi, l'imagination suit l'entendement, l'*auxilium imaginationis* est nécessaire à la constitution de la pensée d'où la nécessité pour Spinoza de dégager un espace dans l'*Éthique* permettant son application. Cet espace semble être l'espace scolien. Ceci se vérifie particulièrement en EIIP8S. En effet, dans ce scolie Spinoza tente d'illustrer la proposition selon laquelle les idées des choses singulières qui n'existent pas sont néanmoins nécessairement incluses dans l'idée infinie de Dieu. Pour ce faire, Spinoza se propose de donner un exemple géométrique de la chose à savoir qu'un cercle contient une infinité de rectangles égaux entre

²⁷ Vinciguerra, L. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p.147.

²⁸ Klajnman, A. *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Edition Kimé, 2006.

²⁹ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p.147.

eux mais qu'aucun de ces derniers ne peut être dit exister sinon en tant que l'idée du cercle existe. Ce scolie est doublement intéressants : tout d'abord parce qu'il contient le schéma tracé du cercle évoqué par Spinoza mais aussi parce que ce même cercle est supposé illustrer, par le tracé, ce qui justement n'existe pas et ne peut pas avoir d'équivalent dans l'étendue: « Si quelqu'un, pour une plus ample explication de cette chose, ressent le besoin d'un exemple, je n'en pourrais donner aucun qui explique adéquatement la chose dont je parle, vu qu'elle est unique ; j'essaierai pourtant d'éclairer la chose autant que faire se peut »³⁰. L'exemple qui illustre cette proposition est donc celui d'un cercle tracé qui permet à l'imagination, bien que de manière inadéquate, d'aider l'esprit. Spinoza fait directement usage de l'imagination, et d'un moyen jugé inadéquat par la raison, pour aider le lecteur à comprendre une proposition aussi ardue qu'essentielle pour l'*Éthique*. Ainsi, il apparaît clairement que Spinoza n'hésite pas à introduire des considérations jugées non conforme à la raison au cœur de l'exposé géométrique dans le but d'introduire le lecteur à ce même exposé et à cette même raison via des modalités d'une nature différente. C'est pourquoi, nous pouvons dire avec P-F Moreau que :

« Le raisonnement spinoziste ne se présente pas partout de façon uniformément géométrique. [...] Certains [scolies] sont polémiques, d'autres semblent faire appel au monde des faits, à ce que sait déjà le lecteur, bref à tout un savoir qui confirme ou illustre peut-être la déduction géométrique, mais n'est pas connu uniquement par elle. »³¹

Ce recours à l'*auxilium imaginationis* comme élément essentiel du discours spinoziste et de sa démarche pédagogique trouve l'une de ses sources chez une autre figure majeure du parcours intellectuel de Spinoza : l'athée Franciscus Van Den Eden.

1.2 Spinoza dans le théâtre alchimique

Il est difficile de déterminer la teneur exacte de l'influence de Van den Eden sur le jeune Spinoza, il est néanmoins certains que les deux hommes furent proches et que leur rencontre fut déterminante pour la constitution de la pensée de ce dernier. Van den Eden emménagea à Amsterdam en 1645 comme *doctor in medecine* après avoir vécu à Anvers, la capitale baroque des Pays-Bas espagnol, où il fréquenta les milieux libertins et pratiqua les métiers des arts. A Amsterdam, la mauvaise situation économique dans laquelle il se trouve le pousse dès 1652 à ouvrir une école latine afin d'y exploiter la science pédagogique. Spinoza intégra probablement l'école vers 1654 où il put découvrir aux côtés des autres élèves le latin vivant dans Plaute, Térence, Sénèque ou encore le latin lyrique de Virgile et Ovide. Il entraînait notamment ses

³⁰ E II, prop. 8, scol, p.111.

³¹ Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p.242.

élèves à l'exercice de la *Praelectio* c'est-à-dire du commentaire des auteurs se déployant autour de cinq axes principaux : l'*Argumentum* (situation du texte), l'*Explanatio* (explication linguistique), la *Rhetorica* (structure grammaticale, prosodique et rhétorique du texte), l'*Eruditio* (référence historique, géographique, technique) et la *Latinitas* (confrontation entre les différentes œuvres d'un auteur). Du point de vue plus spécifiquement pédagogique, Van den Eden a joué sur les nombreux aspects de sa culture baroque afin de stimuler chez ses élèves une excellente pratique de la prosodie latine, instruire son auditoire et, enfin, construire dans un savant jeu cryptographique propre aux alchimistes son hymne à la Nature. Pour Marc Bejaï³², il ne fait aucun doute que la philosophie naturaliste de ce dernier détermina considérablement la pensée de Spinoza. Le spinozisme serait né en partie d'une entreprise de rationalisation de la tradition hermético-alchimique. Mais c'est surtout le théâtre qui jouait le premier rôle dans l'enseignement de Van den Eden où « le *Philedonius* jouait son rôle transmutatoire en restant une des matrices vives de l'*Éthique* qui est, à nos yeux, l'expression rigoureuse, formalisée et définitive du système de la Nature hermésien. »³³.

1.2.1 Le *Philedonius* ou l'enseignement par l'image

En 1657, l'Alchimiste fait paraître le *Philedonius* où l'Ami du plaisir, pièce qui appartient au théâtre scolaire dont les jésuites, grands maîtres de rhétorique de l'art baroque, en avait fait une « arme pédagogique lors de l'offensive politique et intellectuelle contre les défenseurs de la contre-réforme³⁴ ». Van den Eden et son *Philedonius* s'inscrivent donc dans cette tradition pédagogique. Ce dernier était en effet un excellent connaisseur des figures de styles, de la métrique et de la littérature latine faisant ainsi de son œuvre un véritable « théâtre chymique³⁵ » où plusieurs niveaux de discours et de compréhensions s'entremêlent, prenant en compte les différents destinataires de l'œuvre. Cette prise en compte des différents niveaux de connaissance de son auditoire est rendue possible au moyen d'outils variés allant du contenu doctrinal exprimé en langue latine pour les plus savants à l'usage imagé de la représentation théâtrale. En effet, dès la préface au lecteur, Van den Eden manifeste son désir d'ouverture au grand public puisqu'il annonce que l'en-tête de chaque scène sera expliqué en langue vulgaire, à savoir en flamand : « Pour celui qui est ignorant de la langue parlée à Rome, mais vient en spectateur avide de savoir, saisisse l'action même s'il ne comprend pas les paroles. »³⁶. En

³² Van den Eden, F. *Philedonius*, Edition critique de Marc Bejaï, Paris, Edition Kimé, 1994.

³³ *Ibid*, p.35.

³⁴ *Ibid*, p.13.

³⁵ Artaud, A. *Le théâtre et son double*, Paris, N.R.F, 1938, p.53.

³⁶ Van den Eden, *op. cit.*, p.59.

d'autres termes, le *Philedonius* prétend instruire l'esprit comme le corps. Plus encore, il assume que l'espace corporel est un lieu d'enseignement propre, praticable sans l'esprit quand bien même ces derniers ne sont pas totalement étrangers. En ce sens, nous trouvons là un point important de l'approche pédagogique de Van den Eden semblable à celle de Spinoza, à savoir le rôle de l'image sur l'idée. En effet, le *Philedonius* est le premier « enseignement par l'image »³⁷ donné sur dans les théâtres de la Cité. L'auteur soignait particulièrement la mise en scène qui devait donner à voir autant qu'à entendre et où « pouvaient ainsi coexister simultanément deux langages renvoyant à des signifiés différents (...) »³⁸.

Du point de vue du contenu de l'œuvre, on peut relever plusieurs points faisant directement échos à ce que l'on connaît de la pensée de Spinoza. Le protagoniste du récit, *Philedonius*, est en prise avec les plaisirs matériels de l'existence qui emprisonnent son esprit et empêchent sa libération. *La Prudence*, interlocuteur principal de *Philedonius* (qui n'est pas sans rappeler le célèbre sceau de Spinoza « *Caute* »), cherche par tous les moyens à libérer ce dernier. Dès les premières scènes de l'acte I le protagoniste se trouve sous l'emprise de *L'Opulence*, de *L'Honneur* et de *La Volupté* qui l'invitent à célébrer avec eux la fête de Bacchus³⁹. Jusqu'aux derniers instants de la pièce, et malgré les efforts de *La Prudence* et de ses conseillers, *Philedonius* sera l'esclave de ces dernières. Or, on trouve ici les éléments qui composeront dans le *Traité de la réforme de l'entendement* la tripartition des biens incertains. En effet, dans le *proemium*⁴⁰ Spinoza expose de manière analogue les biens incertains que sont la richesse, les honneurs et les plaisirs sensuels et qui détournent l'esprit du bien véritable. Dès l'acte II, *La Prudence* montre à *Philedonius* les deux voies que peuvent prendre l'existence humaine. La première menant vers son salut et la seconde à sa damnation⁴¹. Le thème des deux voies est typique du voyage initiatique et constitue ici une reprise de la tradition parméniidienne. Que le chemin qui mène à la vie se trouve aussi être le plus difficile et le moins emprunté n'est pas une idée étrangère à Spinoza, bien au contraire, et se trouve explicitement exprimée dans le tout dernier et ultime scolie de l'*Éthique* :

« Si maintenant l'on trouve très difficile le chemin que j'ai montré y mener, du moins peut-on le découvrir. Et il faut bien que ce soit difficile, ce que l'on trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut se trouvait sous la main et que l'on puisse le

³⁷ *Ibid*, p.36.

³⁸ *Ibid*.

³⁹ *Ibid*, p.71.

⁴⁰ *TRE*, §3, p.19.

⁴¹ Van den Eden, *op. cit*, p.92-93.

découvrir sans grand labeur, que tous ou presque le négligent ? Mais tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare. »⁴²

Néanmoins, Philedonius se trouve être parfaitement hermétique aux enseignements de la *Prudence* et de ses conseillers accusant de délire celui qui ne peut raisonner : « c'est le propre du fou que d'errer malgré la connaissance de la route »⁴³. La connaissance adéquate de la vertu est impuissante face aux désirs terrestres qui constituent l'être concret du protagoniste. Cet échec de l'enseignement par la raison mis en scène par Van den Eden est essentiel. En effet, c'est parce qu'il faut user de moyens correspondants à la complexion de l'objet de l'effort pédagogique que la raison se trouve inefficace. Pour autant, ce n'est pas une raison suffisante pour abandonner la tentative de conversion et la question reste grande ouverte : Comment convertir l'âme d'un esclave à la recherche du bien véritable ? Pour Van den Eden comme pour Spinoza, c'est l'affect plus encore que la connaissance qui a le pouvoir d'agir sur un autre affect : « La connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut réprimer aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect. »⁴⁴. Or cette idée incontournable de la théorie des affections spinozienne, si l'on souhaite comprendre les opérateurs concrets de conversions présents dans *l'Éthique*, est déjà exprimée sous forme théâtrale dans le Philedonius, marquant ainsi l'importante influence de cette œuvre sur notre auteur. Après l'échec de l'enseignement adéquat de la vertu par *La Prudence*, c'est *la Miséricorde* qui prend le relais en proposant une conversion par l'affect plus que par la raison :

« *La Miséricorde*. Quelles machines de guerre mettre en place ? Quel bélier capable d'enfoncer ce cœur ? Voilà, je le sais, j'amènerai sur scène un cadavre éloquent dont l'esprit, de retour de l'Érèbe. Témoin du futur, et mettant en garde contre le mal, pourrait enfin enseigner à suivre de meilleures voies à celui qui fit fausse route. »⁴⁵

La Miséricorde expose aux yeux de Philedonius la vision d'un prince déchu, couvert d'or dans son cercueil, dont tous les biens accumulés durant son existence ne sont plus d'aucune utilité une fois la mort venue. Ce prince représente le parfait reflet de l'image de Philedonius donnée par Van den Eden dès la première scène, celle d'un être orgueilleux et vaniteux obnubilé par les biens incertains. Cette image finale qui permettra de convertir définitivement Philedonius à la recherche de la vertu n'est que le produit de l'imagination. En effet, celui qui imagine comme étant présente une chose future considèrera cette dernière comme étant sur le même plan temporel et affectif. L'image d'une chose future rendue présente devient l'opérateur

⁴² E V, prop. 42, scol, p.560.

⁴³ Van den Eden, *op. cit.*, p.89.

⁴⁴ E IV, prop. 14, p.379.

⁴⁵ Van den Eden, *op. cit.*, p. 119.

de conversion le plus efficace en suscitant des affects susceptibles de réprimer ceux qui emprisonnent le protagoniste. L'usage que fait ici Van den Eden de l'imagination est une fois encore équivalent à celui fait par Spinoza dans l'*Éthique* :

« A l'égard d'une chose future dont nous imaginons qu'elle sera bientôt là, nous sommes plus intensément affectés que si nous imaginions que son temps d'exister est plus loin du présent ; et le souvenir d'une chose que nous imaginons s'être passée il y a peu nous affecte également plus intensément que si nous imaginions qu'elle s'est passée il y a longtemps.»⁴⁶

C'est donc sans étonnement que la scène IX, acte III, qui est aussi la scène finale se conclut par le renoncement de Philedonius aux trésors accumulés, à l'honneur du glaive ainsi qu'aux fastueux banquets et son retour à la lumière: « Si ces choses n'ont aucune utilité, et ne retardent pas les traits de la mort [...] Pourquoi les suivrais-je ? [...] Réfléchis, ô mon esprit, à d'autres voies. »⁴⁷. L'enseignement par l'image permet donc ici de commencer le processus de conversion de l'âme dans le sillage duquel d'autres éléments pourront ensuite être introduit. En effet, une fois le spectateur persuadé de suivre la voie qui mène à la vraie vie, il ne reste aucun obstacle substantiel à la formation de l'esprit et à l'apprentissage par exemple de la logique grâce à quoi l'intellect pourra s'élever à la connaissance rationnelle des choses.

Nous ne pouvons développer ici tous les fructueux parallèles entre certains éléments cruciaux de la philosophie de Spinoza et le *Philedonius* de Van den Eden comme les critiques relatives aux préjugés anthropomorphistes, aux finalismes où encore à la transcendance divine. L'important est de mettre en avant certains des outils pédagogiques utilisés par l'Alchimiste dans une pièce où l'on sait par ailleurs que Spinoza tint un rôle. La pratique de la connaissance par la représentation théâtrale, la présence de différents niveaux de langages et le recours à l'imagination comme outils de conversion à la vraie vie constituent les éléments d'une propédeutique que l'on retrouve dans l'*Éthique* et qui font du *Philedonius* une œuvre clef pour la compréhension des origines du spinozisme. L'introduction à l'ouvrage de Van den Eden écrite par J.V Vondel résume magnifiquement ce que l'on se proposera de démontrer tout au long de cette étude :

« Si la sagesse est unique, l'enseignement dispose de moyens divers. La sagesse s'exprime à l'église, à l'école, au théâtre. En ces lieux ne font défaut ni langue, ni discours. Elle peut aussi œuvrer en silence dans le cœur des hommes et prêcher avec des signes muets : car lettre, peinture et impressions expriment son sens, et figurent pour l'œil et pour l'esprit son intention. Elle menace et invite, par des peines et des récompenses, en un tableau ou bien par de vivantes représentations du bien et du mal,

⁴⁶ *E IV*, prop. 10, p.375.

⁴⁷ Van den Eden, *op. cit.*, p.135.

chacun selon sa nature, qui mène au but les égarés et leur fait connaître une nouvelle naissance. »⁴⁸

1.3 L'Éthique polyphonique

Cette rapide traversée à travers certaines racines du spinozisme nous a permis de mettre en lumière certains éléments caractéristiques de son approche méthodologique ainsi que de ces origines. Tout d'abord, la méthode synthétique et la démonstration selon l'ordre géométrique garantissent la découverte de nouvelles vérités. Or, tout en délimitant un espace épistémologique rationnel et fertile, l'ordre géométrique comme il se constitue à travers l'héritage des commentaires euclidiens assure en même temps l'introduction du lecteur à cet espace. D'une part, l'ordre géométrico-démonstratif assure déjà formellement une fonction éthique (ex : brièveté). D'autre part, les scolies considérés ou non comme faisant partie de l'ensemble démonstratif, assurent une fonction propédeutique et ce de différentes manières. Soit d'une manière démonstrative, selon par exemple la voie apagogique qui, bien qu'elle incarne une manière alternative de démontrer une vérité, reste une démonstration. Soit d'une manière non-démonstrative à travers notamment le recours à l'imagination comme auxiliaire de la raison mathématique (ex : traçage des figures). Cette dernière dimension du contenu scolien nous a permis de déplacer notre réflexion sur une autre source d'inspiration de Spinoza : la tradition hermético-alchimique.

Dans son *Philedonius*, Van den Eden place au cœur de son récit la problématique de la conversion éthique en mettant en avant différents moyens de la réaliser. L'auteur y montre comment l'ignorant, esclave de ses passions, ne peut être introduit à l'espace philosophique, c'est-à-dire à la vraie vie, uniquement par la raison mathématique mais requiert aussi l'imagination et sa puissance affective. En ce qui concerne plus spécifiquement l'Éthique, se détourner par la tradition euclidienne et l'école latine de Van den Eden, vient confirmer l'hypothèse selon laquelle Spinoza se donne bel et bien les moyens d'introduire le lecteur non géomètre à l'ordre philosophique et géométrique. Ces moyens manifestent leur existence dans un espace textuel qui ne se réduit pas aux appendices et préfaces mais qui s'élargit aux scolies dont l'une des spécificités est de se trouver non pas simplement au début ou à la conclusion de l'ensemble démonstratif mais tout au long de son développement. Les scolies parsèment l'ensemble de l'Éthique, semblant ainsi constituer autant de points d'appuis et de relais à la

⁴⁸ *Ibid*, p.63.

pure démonstrativité qui y reprend son souffle. De quelle nature sont ces multiples points d'appuis et quels types de rapports entretiennent-ils avec le reste de l'*Éthique* ? C'est ce que nous allons désormais tenter de clarifier.

Nous devons poser un certain nombre de questions qui constituent comme autant d'hypothèses sur la nature de la construction du texte *Éthique* comme de la philosophie de Spinoza. Premièrement, l'ensemble scolien est-il entièrement subordonné à l'ensemble démonstratif (propositions, démonstrations, corollaires) ? Auquel cas, les scolies ont un rôle uniquement complétif. Inversement, l'ensemble scolien est-il premier, subordonnant ainsi l'ordre démonstratif ? Enfin, ces deux ensembles fonctionnent-ils de manières autonomes et indépendantes ? Selon cette dernière hypothèse, ils posséderaient une certaine autonomie tout en participant du même mouvement à la façon des différents attributs d'une même substance. Dans un article intitulé « Spinoza : une philosophie à plusieurs voix »⁴⁹, Pierre Macherey parle de l'*Éthique* comme d'une œuvre polyphonique où chaque voix renverrait à un genre de connaissance particulier. L'attribution d'un genre de connaissance c'est-à-dire d'une valeur épistémologique à un objet textuel donné permet de situer cet objet textuel par rapport au reste. Quels sont donc chez Spinoza les différents genres de connaissances ? Spinoza définit trois genres de connaissances différents, à savoir l'imagination, la raison et la science intuitive⁵⁰. L'imagination est le tout premier genre qui procède par connaissance partielle, confuse et selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps⁵¹. Les idées formées par l'imagination se représentent par l'entremise des sens ou à partir de signes par lesquels nous formons des idées semblables à celles déjà formées par la mémoire du corps.

Le second genre de connaissance, lui, définit le champ de la rationalité c'est-à-dire d'une manière de connaître se développant par l'entremise d'idées adéquates et aboutissant à l'obtention de vérités nécessaires. La raison procède donc par déduction abstraite c'est-à-dire démonstrativement et au moyen de ce que Spinoza nomme des « notions communes »⁵². Enfin, le troisième genre de connaissance ou science intuitive procède pour sa part « *uno intuitu videmus* »⁵³ c'est-à-dire d'un seul coup d'œil. Ce genre est scientifique d'une part car il procède

⁴⁹ Macherey, P. « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », *Philosophique*, 1, 1998, 5-22.

⁵⁰ *E II*, prop. 40, scol. 2, p.175-176.

⁵¹ *Ibid*, prop. 18, scol. p.144.

⁵² En *E II*, prop. 38 (p.169) Spinoza définit les notions communes comme les choses qui se retrouvent aussi bien dans la partie que dans le tout et qui, par conséquent, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement.

⁵³ *Ibid*, prop. 40, scol. 2, p.177.

d'une certaine démonstrativité comme l'illustre l'exemple mathématique qu'en donne Spinoza :

« Par ex., étant donnés les nombres 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela bien plus clairement parce que c'est du rapport même que nous voyons d'un seul coup d'œil qu'a le premier avec le deuxième, que nous concluons le quatrième. »⁵⁴

Mais, il est aussi intuitif en ce qu'il unifie les termes extrêmes d'un rapport sans passer par les intermédiaires, question de vitesse. De plus, la science intuitive caractérise aussi cette manière tout particulière de saisir simultanément la vérité formelle et mathématique d'une chose d'avec son existence singulière et les affects qui y correspondent c'est-à-dire de son essence comme degré de puissance. Ainsi, pour Spinoza, la connaissance du premier genre est la seule et unique cause de fausseté alors que celle du deuxième et du troisième sont toujours nécessairement vraies⁵⁵.

1.3.1 Les scolies : centrales ou marginales ?

A partir de ces quelques considérations épistémologiques, nous allons désormais explorer les lectures de Deleuze et Gueroult relatives au statut de l'ensemble scolien et ainsi répondre aux différentes questions précédemment énoncées. Si l'*Éthique* est une œuvre polyphonique alors nul doute sur le fait que l'ensemble dit démonstratif regroupant les propositions, démonstrations et corollaires incarne la voix du deuxième genre. La raison y déploie toute sa puissance, dans un mouvement qui d'idée adéquate en idée adéquate mène à la libération de l'esprit. Ce mouvement est si massivement présent chez Spinoza qu'il semble s'imposer comme premier. C'est dans cette perspective que se place l'analyse de Martial Gueroult, pour qui les scolies ne sont rien d'autres que des « marges du procès déductif régulier »⁵⁶. En traitant de la proposition 7 de la partie I concernant l'infinité de la substance, Gueroult explique que le scolie de cette même proposition nous donne une démonstration directe de l'infinitude. La démonstration scolienne en étant plus directe est aussi plus facilement intelligible et de ses propres mots « plus élégante et plus instructive »⁵⁷. Néanmoins, ce dernier considère que ce scolie pourrait être supprimé sans compromettre le procès déductif régulier. En effet, tout en étant parfois plus simples et plus claires que les démonstrations habituellement en vigueur, les scolies n'en sont pas moins, selon lui, optionnels. D'après cette

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, prop. 41, p.177.

⁵⁶ Gueroult, M. *op. cit.*, p.131.

⁵⁷ *Ibid.*

hypothèse, les scolies ne sont que l'expression remaniée de la raison, variation vocale utile mais non nécessaire au réel développement de la voix de la raison. Cependant, Gueroult postule aussi la présence du troisième genre de connaissance dans les scolies qu'il considère paradoxalement comme étant fondamental : « Mais nous savons que les scolies qui, de loin en loin, scandent la déduction, ont souvent pour fonction de présenter en des connaissances intuitives les résultats acquis par le raisonnement discursif »⁵⁸. Donc d'une part, les scolies qui se démontrent par elles-mêmes, renverraient à un savoir intuitif. Mais, d'autre part, tout en étant de ce point de vue indépendante de l'appareil déductif, les scolies en auraient étrangement toujours besoin afin d'affirmer ses évidences élémentaires. Evidences qui dissiperaient pourtant du même coup les propos déductifs mettant en danger son immédiateté. Cette approche systématique n'est pas sans poser problème car on ne peut affirmer d'un côté que le système spinoziste est essentiellement démonstratif et de l'autre que ce même système contient des éléments incontournables, non démonstratif. Pour sortir de cette aporie, Gueroult fait intervenir la notion de « démonstration générale »⁵⁹ qui épuiserait tous les cas possibles, faisant ainsi entrer de manière forcée les scolies intuitives dans l'ensemble de la démonstrativité déductive. Or, ne pourrait-on pas dire au contraire comme le fait Jean Delors :

« Que ce serait plutôt « les démonstrations directes » rejetées par Spinoza dans les scolies qui tisseraient le vrai fil du « texte *Éthique* », et les démonstrations indirectes du procès déductif contenues dans les propositions, les corollaires qui deviendraient autant de marges ou de trames désuètes de l'*Éthique*. »⁶⁰

Ainsi, selon ce dernier, les scolies tiendraient le premier rôle et le procès déductif deviendrait secondaire de sorte qu'il pourrait même être supprimé sans compromettre l'existence des « marges » devenues cette fois réellement fondamentales. Par cette inversion, c'est l'aspect géométrico-déductif lui-même qui n'est plus nécessaire qu'à ceux que Spinoza nomme *benevole lector*, autrement dit, à ceux qui n'ont pas encore atteint le troisième genre de connaissance. Ceci pourrait par exemple s'illustrer en EIP8S dans lequel Spinoza fonde l'unicité de l'attribut directement sur le concept de perfection totale sans passer par la démonstration. Suivant le même raisonnement, l'on peut se demander pourquoi les scolies ne devraient être que de simples « appendices finaux »⁶¹ alors même que Spinoza montre à quel point ces derniers peuvent se passer de la médiation déductive : « Cette proposition est évidente

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Delors, J. *op. cit.*, p.11.

⁶¹ Gueroult, M. *op. cit.*, p.133.

à partir de la précédente, mais se comprend plus clairement à partir du précédent scolie »⁶². Ni marges du procès déductif, ni appendices finaux, les scolies ne peuvent se réduire à une lecture systématique visant leur subordination à la démonstrativité générale. Cependant, ces derniers ne sont pas non plus premiers vis-à-vis du reste de l'*Éthique*, lecture tout aussi systématique et inconcevable, mais qui possède au moins l'avantage de rendre visible les limites de l'hypothèse gueroultienne. Par conséquent, la voix du troisième genre ne suffit pas non plus à subordonner à son pouvoir la voix de la raison particulièrement manifeste dans l'ensemble démonstratif régulier et inversement.

1.3.2 L'hypothèse deleuzienne d'une double *Éthique*

Qu'en est-il donc de notre dernière hypothèse selon laquelle l'ensemble non démonstratif et celui démonstratif régulier fonctionneraient de manière indépendantes et autonomes ? Hypothèse plus que tentante d'une sorte de parallélisme formel résonnant à l'identique du parallélisme ontologique de Spinoza. C'est en tout cas l'intuition formulée par Gilles Deleuze dans l'appendice de son ouvrage *Spinoza et le problème de l'expression* :

« Il y a donc comme deux *Éthiques* coexistantes, l'une constituée par la ligne ou le flot continus des propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies. L'une, avec une rigueur implacable, représente une sorte de terrorisme de la tête, et progresse d'une proposition à l'autre sans se soucier des conséquences pratiques, élabore ses règles sans se soucier d'identifier des cas. L'autre recueille les indignations et les joies du cœur, manifeste la joie pratique contre la tristesse, et s'exprime en disant « c'est le cas ». En ce sens l'*Éthique* est un livre double. »⁶³

D'un côté donc un « terrorisme de la tête », pur production de l'esprit scientifique qui permet de qualifier l'ensemble démonstratif abstrait. De l'autre, les joyeux pics de la chaînes montagnaise scolienne qui expriment la concrétude de l'étendue.

Deleuze l'annonce, l'ensemble scolien appartient au domaine de la *praxis* et de l'expérience vécue. Lieu des variations de puissances affectives, qu'elles soient joyeuses ou tristes, les scolies incarnent plus généralement l'univers des manières d'être, parties intensives et extensives déterminées, qui agissent au cœur de la substance immanente et infinie de Dieu. Du point de vue épistémologique, Deleuze opère une répartition différente des voix que celle faite par Gueroult. Bien que celle du deuxième genre soit toujours du côté de la démonstrativité à strictement parler, les scolies regroupent cette fois les voix du troisième comme du premier genre. En effet, l'imagination comme la science intuitive sont entre autres des manières de

⁶² E II, prop. 8, dém, p.111.

⁶³ Deleuze, G. op. cit, p.318.

connaître l'homme selon l'affect. Or, la notion d'affect chez Spinoza exprime les joies de l'homme en tant qu'il est dit agir c'est-à-dire en tant qu'il comprend, selon l'esprit, et qu'il ressent et éprouve sa puissance selon le corps. Et en tant qu'il est dit pâtir, c'est-à-dire qu'il ressent et éprouve de manière limitée ses joies et ses tristesses qui sont des passions. Soit donc selon la voix de l'intuition ou celle de l'imagination :

« Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections. Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par Affect j'entends une action ; autrement, une passion. »⁶⁴

En effet, pour Deleuze, cette seconde tonalité de l'*Éthique* est composée de véritables « hymnes à la joie »⁶⁵ qui affirment les modèles joyeux de vie humaine et dénonce les modèles de tristesses, faisant ainsi des scolies le cœur de la praxis spinoziste. Ceci se manifeste par exemple dans la chaîne scolienne de la partie IV de l'*Éthique* regroupant les scolies des propositions 45, 50 et 63. Dans la première⁶⁶ Spinoza montre en quoi la Haine, qui est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, n'est jamais bonne puis expose des règles de vies concrètes et positives permettant d'affirmer ses joies tout en chassant l'impuissance. L'usage modéré « des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux et exercice du corps, des théâtres ⁶⁷ » est bon et permet de chasser la mélancolie. Le scolie de la proposition 50⁶⁸, lui, dénonce la Pitié et le Repentir qui, sous couvert de bonne conscience, dissimule une impuissance latente parfaitement étrangère à tout ce qui suit correctement de la raison et de la nécessité de la nature divine. Cependant, Spinoza souligne aussi que celui que ne meut pas la raison affirme sa puissance d'homme lorsque par pitié il s'émeut des larmes d'autrui : « Car celui que ne meut ni raison ni pitié à être secourable aux autres, on a raison de l'appeler inhumain »⁶⁹. Autrement dit, bien que la pitié soit une passion, c'est-à-dire quelque chose qui du point de vue de la raison est inadéquat, elle reste nécessaire et utile pour l'homme du premier genre. Enfin, dans le scolie de la proposition 63, Spinoza oppose le modèle du malade et celui de l'homme sain c'est-à-dire deux modes de vie radicalement différents dont l'un se définit par la peur de la mort et l'autre par jouissance de la vie : « Le malade mange ce qu'il déteste par peur de la mort ; et l'homme sain prend plaisir à

⁶⁴ E III, déf. 2, p.213.

⁶⁵ Deleuze, G. *op. cit.*, p.317.

⁶⁶ E IV, prop. 45, scol, p.431.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, prop. 50, scol, p.437.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 439.

la nourriture, et ainsi jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter »⁷⁰.

De la même manière, Deleuze met en évidence une série de couples conceptuels qui exprime une sorte d'alliance des voix du premier et du troisième genre de connaissance, tête à double face de la nature humaine. Le couple homme libre/esclave⁷¹ tout d'abord, qui se mesure par une différence entre les « forces des affects » c'est-à-dire par une différence de « tempérament ». Le premier ne se pliant au désir de nul autre que de lui-même, et le second faisant des actions dont il ignore l'origine causale, « c'est pourquoi j'appelle celui-là esclave, et libre celui-ci »⁷². Puis, vient le couple homme fort/faible. L'homme fort en effet est celui dont l'existence se définit par les propriétés de la Force d'âme dont les conséquences pratiques libératrices font de ce dernier un être qui « n'a de haine pour personne, ni colère, ni envie, ni indignation, ni mépris pour personne, ni le moindre orgueil »⁷³. L'homme faible à l'inverse, en tant qu'il est mené par des désirs aveugles, s'expose inéluctablement aux obstacles de l'existence que sont la Haine, la Colère, l'Envie etc. Enfin, le couple sage/ignorant vient conclure l'*Éthique* par une dernière opposition entre deux manières d'être paradigmatiques de l'univers spinoziste : « D'où il appert combien le Sage est puissant, et plus puissant que l'ignorant, qui agit par le seul caprice »⁷⁴. Il est particulièrement intéressant de noter que ces différents personnages ou manières d'être paradigmatiques de l'*Éthique* sont d'une part dépeints dans des scolies, mais aussi que nombre des scolies citées par Deleuze se trouvent dans la partie IV de l'*Éthique* à savoir celle concernant la servitude humaine. Or, cette partie est comme exposée en deux temps par Spinoza. Un premier temps qui va jusqu'à l'Appendice de cette même partie et qui est démontré selon « un ordre dispersé » et un second allant de l'Appendice à la fin de la partie et exposé selon une succession rapides de « grandes têtes de chapitres » :

« Ce que j'ai enseigné dans cette Partie à propos de la droite règle de vie n'est pas disposé de telle sorte qu'on puisse le voir d'un seul coup d'œil, mais je l'ai démontré en ordre dispersé, suivant la plus grande facilité que j'avais à déduire une chose de l'autre. Je me suis donc proposé de le recueillir ici et de la ramener à de grandes têtes de chapitres. »⁷⁵

⁷⁰ *Ibid*, prop. 63, p.461.

⁷¹ *Ibid*, prop. 66, scol, p.465.

⁷² *Ibid*.

⁷³ *Ibid*, prop. 73, scol, p.475.

⁷⁴ *E V*, prop. 42, scol, p.561.

⁷⁵ *E IV*, appendice, p.477.

Tout ce passe donc selon un ordre dispersé, transversal à l'ordre de la nature au sein duquel les choses se succèdent toujours de la même manière. Ordre dispersé, dont le critère d'exposition n'est pas celui de la raison en tant que tel mais celui de la « facilité » qui n'a pas d'autres buts que propédeutique. En effet, si l'ordre de cette quatrième partie est dispersé c'est qu'il s'adapte à la complexion de son objet, à savoir l'esclave, le modèle même de la servitude humaine et que la voix la plus adaptée pour mener à bien cette entreprise est sûrement celle du premier genre. Ce qui vient par la suite, à savoir la succession des chapitres, relève plutôt de la voix intuitive du troisième genre où l'essentiel du contenu de la quatrième partie est repris et reformulé de manière directe, positive. Le lecteur est pris d'une sensation d'extrême vitesse, enchaînant les idées les unes après les autres, comme des évidences indétrônables. Bref, tout s'y saisit d' « un seul coup d'œil ».

Cette hypothèse d'une *Éthique* double et écrite sur deux registres différents est extrêmement précieuse pour l'analyse développée jusqu'ici en ce qu'elle permet de jeter une lumière nouvelle sur certains aspects des scolies qui étaient restés dans l'ombre de la démonstrativité générale. Néanmoins, et sans revenir sur ce qui a été dit, il faut apporter une attention particulière à ce qui relève réellement de la philosophie de Spinoza d'avec celle de Gilles Deleuze, du commentaire et de l'interprétation. En effet, peut-on réellement aller jusqu'à dire que « l'*Éthique* a été simultanément écrite deux fois »⁷⁶ ? Les scolies sont-elles réellement indépendantes des propositions qu'elles doublent ? Lorsque paraît *Spinoza et le problème de l'expression* en 1968, un autre ouvrage majeur de Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, est déjà sous presse. Deleuze y expose son ontologie de la différence en des termes étrangement semblables à ceux utilisés pour décrire cette double *Éthique*. Cette ontologie se définit par deux types de répétitions : une répétition de surface, comme répétition de l'identique et éternel retour du Même. Puis, une autre répétition beaucoup plus fondamentale, interne à la première, et qui s'exprime dans une production infinie de la différence. Cette dernière définit pour Deleuze l'univers dynamique des singularités, au sens des degrés de puissances que sont les modes chez Spinoza :

« L'une est une répétition statique, l'autre dynamique. L'une résulte de l'œuvre mais l'autre est comme « l'évolution » du geste. L'une renvoie à un même concept, qui ne laisse subsister qu'une différence extérieure entre les exemplaires ordinaires d'une figure ; l'autre est répétition d'une différence interne qu'elle comprend dans chacun de ses moments, et qu'elle transporte d'un point remarquable à l'autre. »⁷⁷

⁷⁶ Deleuze, G. *op. cit.*, p.317.

⁷⁷ Deleuze, G. *Différence et Répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p.32.

N'entendons-nous pas ici résonner la voix scolienne, avec ses discontinuités et ses points de brisures dans la répétition dynamique ? Voix scolienne qui serait comme le cœur et la profondeur d'une autre voix plus uniforme car expression d'une raison qui s'exerce partout d'une seule et même façon à l'image de cette répétition statique de surface?

Les similitudes sémantiques et conceptuelles sont troublantes, mais Deleuze n'est pas dupe des différences indépassables qui résident entre sa philosophie et celle de Spinoza. Pour lui, Spinoza est celui qui affirme l'univocité de l'Être qui se confond avec la substance infinie, unique et universelle. L'infinité des attributs qui constituent l'essence de la substance peuvent se dire en des sens distincts tout en se rapportant à un être unique qui n'a, lui, qu'un seul sens. De même, les modes de cette substance sont des « intensités » c'est-à-dire des différences et non pas des identités. Néanmoins, et c'est là que réside le point de non-retour entre ces deux pensées, Spinoza débute par la substance c'est-à-dire qu'il demeure sur une identité préalable alors que Deleuze cherche à penser d'abord la différence : « Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt un objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes »⁷⁸, autrement dit faire tourner l'identité autour de la différence. Or, chez Spinoza, c'est en quelque sorte l'inverse puisque la différence ne tourne pas autour de l'identité, ni les scolies autour de l'ensemble démonstratif. Que faut-il donc en conclure relativement au statut des scolies et de leur rapport avec le reste de l'*Éthique* selon Deleuze ?

Nous avons vu que l'*Éthique* des scolies ne subordonne pas celle de la démonstration et inversement. Ainsi il faut bien postuler l'égalité de leur rapport et l'absence de hiérarchie entre les objets textuels aussi bien qu'entre les genres de connaissance. S'il est possible de suivre Deleuze sur la totale immanence du texte *Éthique*, nous ne pouvons par contre défendre l'idée dualiste qu'il développe. Cette hypothèse dualiste, malgré ses nombreux avantages heuristiques, reste trop systématique et fait notamment fi de tout un système relationnel construit par Spinoza entre les différents objets textuels. En effet, la plupart des scolies, pour ne pas dire tous, sont composés de renvois. Ces renvois constituent un véritable sous réseau dans l'*Éthique* qui rendent intrinsèquement dépendantes certaines propositions de certains scolies et inversement. A cet égard, le scolie de la proposition 15⁷⁹ de la première partie est particulièrement instructif. On y trouve de nombreux renvois notamment vers la proposition 12 de ce même livre. Ou encore, le scolie de la proposition 11 qui renvoie directement à la

⁷⁸ *Ibid*, p.388.

⁷⁹ *E I*, prop. 15, scol, p.39-40.

démonstration de cette même proposition : « Dans cette démonstration, j'ai voulu montrer l'existence de Dieu a posteriori, pour que la démonstration se perçoive plus aisément »⁸⁰. Il arrive donc souvent qu'un scolie fasse ressortir un élément de la chaîne propositionnelle en le citant, élément qui sans le scolie n'apparaîtrait pas explicitement dans les relations démonstratives. Par conséquent, il est parfaitement impossible d'exclure les scolies du réseau démonstratif en ce que les scolies participent pleinement de son établissement.

L'*Éthique* est une œuvre composite, plurielle, où se mélangent plusieurs voix et cette polyphonie se reflète elle-même dans les scolies. Ainsi, l'ensemble scolien est aussi multiple et polyphonique. Premier, deuxième et troisième genre y sont mêlés et y remplissent des fonctions différentes en fonction des objectifs que se fixent Spinoza et des destinataires auxquels il s'adresse. Delors qualifie Spinoza d'« auteur lecteur » pour le souligner le fait que l'acte de lecture est un acte philosophique au même titre que celui d'écriture :

« Spinoza savait que l'acte de lecture, dont l'importance varie selon son objet et son lecteur, joue inmanquablement un rôle dans la caractérisation de l'écriture elle-même. Et que l'œuvre philosophique n'a de réalité que si elle est lue, pour ainsi dire animée et déjà incluse dans un univers convenable de réception de sa pensée. »⁸¹

Il y a différents niveaux de discours dans l'*Éthique*, aucun objet textuel n'est laissé au hasard et tous prennent en considération l'environnement sémantique dans lequel ils s'inscrivent. Ceci s'applique particulièrement aux scolies et la suite de ce travail visera à déterminer l'usage pédagogique qui y est fait à travers la voix de l'imagination. En effet, si comme nous l'avons souligné le premier genre est l'unique cause de fausseté, le faux résulte d'abord chez Spinoza d'une privation et ne peut donc pas être considéré comme une détermination positive de l'idée. Par l'analyse de la genèse de l'imagination, nous nous demanderons par la suite ce qu'a de positif une idée fautive afin de déterminer ce que peut vraiment l'imagination en vue d'aider l'esprit à augmenter sa puissance de penser.

⁸⁰ *Ibid*, prop. 11, scol. , p.33.

⁸¹ Delors, J. *op. cit*, p.19.

2. A la recherche d'une règle de vie pratique

Que Spinoza cherche à prendre en charge de manière totale le développement éthique de la pensée, en dehors de la considération des moyens méthodologiques spécifiquement mis en œuvre, est une nécessité qui se justifie aux deux extrémités du spectre de son anthropologie. Au départ, tout d'abord, parce que l'homme ne naît pas raisonnable mais aussi à son arrivée puisque le Sage lui-même à tout intérêt à se trouver entouré d'hommes libres à son image. C'est au sein des limites de la plasticité humaine (déterminer par ce que peut une forme donnée⁸²), du corps comme de l'esprit, que nous chercherons donc à déterminer les modalités du passage de l'état d'esclave à celui d'homme libre et tenter de tracer le mouvement ascendant qui de l'imagination s'élève jusqu'à la raison ou, tout du moins, jusqu'à ses prémisses. Comme nous le disions, la prise en charge totale du mouvement éthique est une nécessité qui s'inscrit dans la nature même de l'homme libre car, si les hommes en tant qu'ils se définissent par leurs passions sont la plupart du temps contraire les uns aux autres, rien à l'inverse n'est plus utile pour celui qui souhaite jouir des fruits de la vie rationnelle qu'un autre homme que mène la raison. En ce sens, l'homme est un dieu pour l'homme⁸³. En effet, en tant que ces derniers sont guidés par la raison, ils sont dits convenir en nature et l'utilité mutuelle qu'ils s'apportent est de ce point de vue sans égale. Et, plus sa connaissance de Dieu et des choses grandît, plus il désirera s'entourer de ses pairs raisonnables. C'est par là que le Sage spinoziste n'est point par essence solitaire. Bien au contraire en vérité puisque la solitude isole, coupe les liens qui unissent l'homme à son monde c'est-à-dire limite la diversité de ses affections⁸⁴ et, par suite, limite l'extension de sa puissance de penser comme d'agir.

Voilà pourquoi, plus la connaissance de l'homme s'élève vers celle des objets supérieurs c'est-à-dire vers l'idée de Dieu, plus il accroîtra la puissance de son intellect comme de son corps et plus il désirera aider les autres hommes dans leur effort de compréhension : « le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu. ⁸⁵ ». Pour Spinoza, il n'est pas ici question d'altruisme mais, nous n'insisterons jamais assez, d'une nécessité anthropologique que motive l'utile sous la forme de l'égoïsme supérieur.

⁸² Nous détaillerons la distinction entre forme/figure plus loin dans ce chapitre.

⁸³ *E V*, prop. 35, scol, p. 441.

⁸⁴ *E IV*, prop. 38.

⁸⁵ *Ibid*, prop. 37, p. 413.

En ce sens l'éducation doit être pour Spinoza l'une des principales préoccupations de l'homme affranchie des passions et qui par-là sert directement son utile. Plus encore, « il n'y a donc pas de meilleure manière pour chacun de montrer sa valeur en fait d'art et de tempérament, qu'en éduquant les hommes de telles sortes qu'ils vivent enfin sur le propre empire de la raison. ⁸⁶». Pourrait-on imaginer dès lors que Spinoza lui-même n'est pas tout entrepris pour éduquer les hommes et ainsi faire preuve au plus haut point de sa valeur ? Il paraît difficile de répondre à cette question par la négative en ce sens que Spinoza, si ce n'est dans l'*Éthique* au moins dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, en énonce clairement le projet. Mais voilà, le traité est inachevé et si l'*Éthique* traite sans aucun doute de la libération des passions et des moyens nécessaires à son effectuation, la question de savoir si Spinoza y parvient vraiment demeure. D'une première idée adéquate donnée à la connaissance adéquate de Dieu, le cheminement est déductif, il se fait principalement au sein du second genre de connaissance présupposé acquis. Mais, des idées inadéquates par quoi toute existence nécessairement commence à l'acquisition d'une première idée adéquate, il existe un abîme dont l'inachèvement du *TRE* signifie peut-être la profondeur. Un abîme puisqu'il faut justifier et expliciter le passage de l'imagination à la raison, des passions aux actions, « mystérieux enchaînement »⁸⁷ dont nous tenterons dans la suite de rendre compte. C'est donc bien par l'imagination qu'il nous faut commencer, par le début du spectre de l'anthropologie spinoziste. Or l'homme ne naît pas raisonnable, en témoigne l'emploi du conditionnel par le philosophe : « Si les hommes naissaient libres... ⁸⁸». En effet, en tant qu'il est une partie de la nature l'homme est pris, avant toute réorganisation par l'intellect de son environnement objectif, dans l'ordre commun de son déroulement et lui obéit. Soumis à la vie passionnelle par le jeu des causes extérieures dont la puissance surpasse infiniment celle par laquelle l'homme persévère dans l'existé⁸⁹, ce dernier pâtit nécessairement d'une quantité innombrable de changements qui ne peuvent se comprendre adéquatement par sa seule nature⁹⁰. C'est pourquoi l'homme, enfanté sous le signe de l'inadéquation, doit trouver dans l'imagination elle-même les moyens nécessaires pour se dépasser c'est-à-dire, du point de vue de l'esprit, convertir l'idée inadéquate en idée adéquate et, du point de vue de l'étendue, passer d'un Corps bébé à un Corps adulte :

« [...] Et donc, dans cette vie nous nous efforçons avant tout de faire que le Corps de bébé, autant que sa nature le souffre et s'y prête, se change en un autre qui soit apte à

⁸⁶ *Ibid*, chapitre 9, p. 487.

⁸⁷ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.241.

⁸⁸ E *IV*, prop. 68, p. 467.

⁸⁹ *Ibid*, prop. 3, p. 365.

⁹⁰ *Ibid*, prop. 4, p. 365.

beaucoup de choses, et qui se rapporte à un Esprit qui ait une grande conscience de soi, de Dieu et des choses [...].⁹¹»

Ces moyens doivent être en effet trouvés dans l'imagination car si nous cherchons dans la raison, comme dans les notions communes⁹², les outils assurant le passage entre premier et deuxième genre alors nous faisons entrer dans le processus éthique ce qui, sur le plan aussi bien chronologique que logique, doit être acquis et non présumés. Ce n'est pas grâce à la raison que l'homme devient pour la première fois raisonnable. En quoi dès lors l'imagination rend-elle possible un devenir- raisonnable ? C'est ce qu'il nous reste à déterminer. En d'autres termes, comment l'homme parvient-il à entrer en possession formelle de sa puissance à partir d'affections qui sont avant tout des passions et d'idées qui sont d'abord des images ?

Si cette question nous paraît particulièrement intéressante et riche pour la compréhension de la doctrine spinoziste c'est d'abord parce qu'elle ne se propose pas d'expliquer, une fois pour toute, le passage de l'imagination à la raison, du corps bébé au corps adulte, étant donné que le mouvement qui va de l'un à l'autre se fait dans les deux sens et que l'existence elle-même implique une série continue de va et vient, de progression et de régression. De plus, et à l'image de la critique des « facultés » faites par Spinoza⁹³, les genres de connaissances et les états qu'ils induisent ne sont pas de vastes catégories fermées et distinctes les unes des autres, que l'on obtiendrait une fois pour toute, mais des modalités de l'existence par lesquelles on ne cesse pas de passer, d'un âge à l'autre mais aussi peut-être d'un jour ou d'une heure à l'autre, au gré des aléas potentiels de l'existence. Par conséquent, le Sage ou l'Homme libre n'est pas absolument propriétaire de son qualificatif. Au contraire, il semble bien que le Sage peut à tout moment devenir esclave d'une passion. Les propositions 3 et 4 du livre IV en expliquent la cause : « la force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieurs la surpasse infiniment » ; « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate. ». Il importe d'ailleurs de noter, à titre d'exemple, que Spinoza lui-même, dont la vie est bien souvent érigée par ses contemporains et ses commentateurs comme le modèle vivant de sa sagesse théorique, fut sujet à de grandes passions face auxquelles la raison elle-même manifesta son impuissance.

⁹¹ E V, prop. 39, scol, p. 547.

⁹² Nous introduirons plus tard une distinction entre les notions communes les moins universelles et les plus universelles qui nous permettra de revenir sur cette affirmation en la nuancant.

⁹³ EII, prop. 49, scol, p. 171.

Lors de l'assassinat des frères De Witt, le fameux *Ultimi barbarorum* que Spinoza souhaitait placarder dans les rues d'Amsterdam, au risque de sa propre vie, est un tel exemple. L'effort auquel l'*Éthique* nous appelle est donc un effort infini, amené à être répété. En cela, il est au plus haut point l'objet d'une praxis. C'est pourquoi, le problème du passage entre le premier et le second genre ne concerne pas uniquement l'esclave mais aussi, et paradoxalement, l'homme libre et se pose par conséquent en divers moments du système.

Dans cette perspective, nous étudierons dans un premier temps ce que Spinoza entend par imagination en parcourant le processus génétique de sa constitution. En ce sens, nous chercherons à comprendre en quoi l'imagination, entendue comme l'unique cause de fausseté⁹⁴, est aussi en elle-même pleinement positive. Dans un second temps, en reprenant la distinction établie par Gilles Deleuze entre les notions communes les moins et les plus universelles, nous montrerons comment à partir d'affects qui sont des passions joyeuses il est possible, par induction, de tendre vers une connaissance adéquate des choses. Enfin, nous tenterons de dégager, dans l'*Éthique*, la formulation d'une méthode expérimentale instituée comme pratique et fondée sur l'imagination permettant au lecteur non-géomètre de se doter des premiers outils pratiques menant sur la voie du salut de l'âme.

2.1 La genèse de l'imagination : *Vestigium* et *Imago*

Qu'est-ce donc précisément que l'imagination dans la philosophie de Spinoza ? C'est dans le scolie du livre II, proposition 40, que Spinoza définit pour la première fois l'imagination en même temps que les autres genres de connaissance. L'imagination ou opinion consiste, nous dit-il, en une production de notions universelles à partir d'une expérience de singuliers qui nous apparaissent de manières confuses par l'entremise des sens et que Spinoza nomme connaissance par « expérience vague ». Mais aussi à partir des signes extérieurs (entendus, lus, vus, sentis) aux moyens desquels nous nous souvenons de choses qui nous ont un jour affecté et dont, par association, nous formons des idées semblables. L'imagination apparaît toujours comme une puissance de connaître qui fonctionne par l'intermédiaire d'un signe. C'est donc en passant par le problème du signe que nous pourrions distinguer chez Spinoza l'imagination des autres genres de connaissance et ainsi déterminer sa puissance propre étant donné que ce qui est signe dans l'imagination est cause dans les autres genres de connaissance. Pour ce faire nous tenterons d'abord d'en comprendre la genèse dans l'ordre du corps à travers le concept de trace d'une part et celui d'image d'autre part.

⁹⁴ *Ibid*, prop. 41, p. 177.

Le cinquième postulat du *De Mente* joue un rôle de premier plan dans la compréhension de la genèse de l'imagination en introduisant le concept original de « trace » (*vestigium*) que l'on peut traduire par « empreinte » ou « impression » : « Quand une partie fluide du corps humain est déterminé par un corps extérieur à venir souvent frapper contre une autre partie molle, elle change la surface de celle-ci et y imprime comme des traces [*vestigia*], du corps extérieur qui la pousse. »⁹⁵ Sans nous attarder sur l'explication détaillée des notions physiques de « mou », « dur » et « fluide » chez Spinoza, contentons-nous de dire que ces catégories de l'abrégé physique permettent d'expliquer en quoi les changements qui arrivent à un corps sont relatifs, ce qui ne signifie pas néanmoins qu'elles ne dénotent rien en soi. Au contraire, chaque corps ayant un degré de solidité bien déterminé, ce degré ne pourra être qualifié de « dur », « mou » ou « fluide » que relativement au degré de solidité d'un autre corps avec lequel il entre en relation. De manière générale, un corps est dit mou en tant qu'on le considère comme un « champ de traçabilité »⁹⁶, c'est-à-dire comme une zone ou plutôt comme une surface modifiable de l'étendue sur laquelle des traces s'inscrivent et, en s'inscrivant, font la singularité de cette dernière. Ainsi « tout corps, dans la mesure où il est susceptible d'être le lieu de traces, c'est-à-dire de porter les marques d'autres corps, peut être considéré comme étant plus ou moins mou »⁹⁷. Ceci vaut pour tout corps y compris le corps humain. Est appelée « trace » ce qui reste sur un corps après qu'un autre corps, extérieur à lui, ait effectué son action. Elle est l'effet sur un corps de l'action d'un autre, le lieu d'inscription de deux natures à la fois. Elle est donc toujours le résultat d'une relation entre un corps affecté et un corps affectant, le signe de l'action de l'un sur l'autre. Un plein exprimé en creux.

En un premier sens, nous pouvons dire que tout corps est un « champ de traçabilité ». Néanmoins, la notion de trace est insuffisante pour penser par elle seule l'individuation des corps. Spinoza fait intervenir les concepts de surface, de figure et de forme par lesquels nous pourrions mieux comprendre le rôle joué par les traces. Dans le cinquième postulat, la notion de surface apparaît d'une part comme le lieu où s'unissent et se séparent le corps affectant et celui affecté. La forme d'autre part, consiste dans l'union de corps qui composent entre eux pour former un Individu⁹⁸. La forme y est toujours l'expression d'un rapport régulant les modalités de coexistence de ces derniers. Enfin, la figure d'un corps est donnée par la position de ses

⁹⁵ *Ibid*, post. V, p .135.

⁹⁶ Vinciguerra, L. *op. cit*, p. 128.

⁹⁷ *Ibid*, p. 129.

⁹⁸ Spinoza définit plusieurs niveaux dans la notion d'individu. Il y a d'abord les corps les plus simples, puis les individus de premiers degrés qui sont un composé de corps simples et les individus à n degré qui sont des individus composés de plusieurs individus de natures différentes.

parties. Elle est l'un des états admis par la forme. Ainsi, une forme donnée peut admettre sous son propre rapport une succession de différentes figures et ce sont les traces laissées par les corps extérieurs qui déterminent les modalités d'expression de ces dernières :

« Les traces « vestigia » représentent ce moyen terme qui permet de penser le revêtement de la forme par la figure et en même temps le passage d'une figure à une autre dans le cadre d'une même forme. La figure est le résultat d'une certaine traçabilité du corps, que la forme revêt par le jeu réglé des rencontres avec les autres corps. »⁹⁹.

Or l'imagination est précisément ce genre de connaissance qui s'applique à connaître les traces des choses. L'imagination ne perçoit ni la forme, ni la figure des choses, mais les traces constitutives de leur figure :

« En outre, et pour conserver les mots en usages, les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appelleront images des choses, quoiqu'elles ne rendent pas la figure des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine (...). »¹⁰⁰

Qu'est-ce qu'une image et qu'elle relation entretient-elle avec les traces ? Nous disions que la trace est une certaine modification d'un corps mou, or la notion d'image ne se confond pas tout à fait avec celle de trace bien que les deux soient intimement liées, la distinction est ici de raison, non de fait. En effet, une image se forme par la réflexion des parties des corps fluides sur les traces inscrites sur le corps. Nous pouvons donc dire de l'image qu'elle est à la fois « l'effet conjugué d'une inscription et d'un rebond, la trace la condition de cette réflexion »¹⁰¹. Les images sont comme les conséquences des impressions laissées par les corps extérieurs et les traces les conditions nécessaires de ces images par lesquelles les corps extérieurs nous sont représentés et signalés comme présents. Jusqu'ici nous nous sommes intéressés à la genèse de l'imagination du point de vue de l'attribut Etendue. En effet, la définition que nous avons donné de la trace ne prend en compte que l'aspect corporel de l'affection sans référence à sa correspondance dans l'Esprit. Quel est donc le pendant de la trace dans l'attribut Pensée ? Nous avons vu que la corporéité d'une trace renvoie à la fois au corps affectant et affecté, de même donc son idée exprime cet entre-deux qui fait que quelque chose du corps affectant et retenu dans celui affecté. C'est la proposition 16 de cette deuxième partie qui donne, selon Vinciguerra, la définition de l'idée de trace : « L'idée d'une quelconque manière dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du corps humain, et en

⁹⁹ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁰ E II, prop. 17, p. 143.

¹⁰¹ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p.170.

même temps la nature du corps extérieur »¹⁰². L'imagination apparaît comme une connaissance des effets, au sens où la trace est l'effet sur un corps de l'action d'un autre corps. Or, selon l'axiome 4 de la partie 1 : « La connaissance des effets dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe », ainsi l'idée de trace enveloppe aussi la connaissance de la nature du corps extérieur. Pour Vinciguerra, si l'idée d'un effet enveloppe la nature du corps affecté ainsi que celle du corps affectant, il faut chercher à saisir l'enveloppement simultané des deux natures par une même idée et l'objet de cette idée est une trace. En ce que l'idée d'une trace enveloppe une nature dans une autre « elle est l'idée de ce par quoi une nature distingue l'autre en conservant ce que cette autre lui a laissé d'elle »¹⁰³.

Qu'en est-il de l'idée de l'image ? De même que le concept de trace ne se réduit pas à celui d'image, leurs idées aussi se distinguent. En effet, d'un côté l'idée de trace enveloppe deux natures alors que l'idée d'image représente les corps extérieurs. Ainsi, les idées de traces sont semblables aux idées d'images à la différence qu'il y a dans l'idée d'une image comme l'oubli de la trace. C'est cet oubli de la trace dans l'idée de l'image qui constitue le propre de la perception imaginative en même temps que son caractère problématique.

2.2 Le noyau positif de l'imagination

C'est à partir de l'oubli de la trace dans l'idée de l'image que nous pouvons comprendre en quoi l'imagination est pour Spinoza l'unique cause de fausseté : « La connaissance du premier genre est l'unique cause de fausseté, et celle du deuxième et du troisième est nécessairement vraie »¹⁰⁴. En effet, par cet oubli, l'idée d'une image par laquelle les corps extérieurs nous sont représentés à l'esprit apparaît nécessairement partielle. Or, chez Spinoza, la fausseté se définit précisément par le caractère d'une partialité c'est-à-dire d'un manque, d'une privation. Spinoza parle d'idée inadéquate : « La fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates autrement dit, mutilées et confuses »¹⁰⁵. Cette privation, qui définit l'idée inadéquate propre au premier genre de connaissance, consiste dans le fait que l'Esprit humain ne perçoit les corps extérieurs que par l'entremise des idées des affections de son corps¹⁰⁶. Alors qu'elle prétend représenter les corps extérieurs, cette idée exprime bien plutôt l'état actuel du corps affecté. Néanmoins, et malgré que l'imagination soit l'unique genre de connaissance cause de l'erreur, Spinoza insiste par ailleurs sur son

¹⁰² *E II*, prop. 16, p. 137.

¹⁰³ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p. 176.

¹⁰⁴ *E II*, prop. 41, p. 177.

¹⁰⁵ *Ibid.*, prop. 33, p. 165.

¹⁰⁶ *Ibid.*, prop. 26, p. 155.

caractère positif : « Il n'y a dans les idées rien de positif qui soit cause qu'on les dit fausses »¹⁰⁷. Une idée inadéquate ne peut consister dans l'absolue privation puisqu'elle affirme toujours quelque chose du corps, ce pour quoi elle est positive. Or, si l'on peut dire des esprits qu'ils se trompent, on ne le dit pas des corps. Spinoza explicite le caractère foncièrement positif de l'imagination dans le scolie de la proposition 17 :

« (...) Et ici, pour commencer à indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais que vous notiez que les imaginations de l'esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit, que l'Esprit, s'il se trompe, ce n'est pas parce qu'il imagine, mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence. Car si l'Esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses non existantes, en même temps savait qu'en vérité ces choses n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu et non à un vice de sa nature ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (*par la Déf. 7 p. 1*) si cette faculté qu'a l'Esprit d'imaginer était libre. »¹⁰⁸.

Il apparaît clairement que l'imagination, prise en soi, ne manque de rien. C'est uniquement en tant que l'on compare la puissance de l'imagination à celle de la raison que la première est dite cause de fausseté. Eu égard à l'imagination seule, cette dernière exprime une vertu de l'âme et non un vice. Plus encore, en tant qu'on la considère en elle-même, l'imagination répond à la définition d'une chose libre c'est-à-dire de quelque chose qui existe par la seule nécessité de sa nature¹⁰⁹. Dans le scolie de la proposition 35, Spinoza donne l'exemple de l'image du soleil pour illustrer son propos. Lorsque que nous regardons le soleil ou lorsque nous le sentons, nous imaginons qu'il se situe à une distance d'environ deux cents pieds de nous. Lorsque nous imaginons le soleil de la sorte, nous ignorons sa véritable distance et donc la cause de cette imagination. Néanmoins, si nous ajoutons à cette image la connaissance véritable de la distance du soleil, nous n'en continuerions pas moins à l'imaginer à deux cents pieds de nous puisqu'en vertu de notre constitution biologique et des lois physiques qui déterminent la structure de l'œil humain le soleil nous apparaîtra toujours proche. Si l'image ici produite est positive c'est parce qu'elle reflète ou représente quelque chose de bien réel, elle reflète la trace laissée par les rayons du soleil sur un corps donné. En effet, si nous imaginons le soleil ainsi c'est qu'« une affection de notre Corps enveloppe l'essence du soleil en tant que le Corps lui-même est affecté par lui »¹¹⁰. L'affection dont parle Spinoza est une trace qui exprime l'essence d'un rapport entre deux natures différentes, celle du soleil et d'un

¹⁰⁷ *Ibid*, prop. 33, p. 163.

¹⁰⁸ *Ibid*, prop. 17, scol, p. 143.

¹⁰⁹ *E I*, déf. 7, p. 17.

¹¹⁰ *E II*, prop. 35, scolie, p. 167.

corps donné. Par conséquent l'image produite n'est pas figurative. En cela, la théorie spinoziste de la représentation rompt avec la vision traditionnelle de l'imagination, notamment avec celle cartésienne, puisque la représentation n'y est pas mimétique. Toujours singulière, elle exprime une différence comme essence de rapport. Les images ne sont pas des copies, ni les objets extérieurs leurs modèles. Elles se situent au cœur même de la traçabilité du corps et n'expriment en aucun cas une réalité secondaire puisqu'au contraire elles lui sont contemporaines et y prennent part depuis toujours :

« L'image n'est pas un cachet, ni un décalque, c'est-à-dire un état de moindre réalité qui ferait écran aux choses-mêmes, une apparence trompeuse d'autant plus infidèle que sa relation à l'objet se trouverait réglée par l'imitation, qui ferait d'elle une reproduction de la chose, son double ou sa réplique (...). »¹¹¹.

A partir de ce noyau positif de l'idée inadéquate et de la réalité de l'image, Spinoza ouvre la porte à la recherche d'un principe régulateur servant à déterminer ce que peuvent les corps en vue de la connaissance des causes et de la formation de ce qu'il nomme les « notions communes ».

2.2.1 Les notions communes les plus universelles

Le problème qui se dessine désormais est le suivant : comment former des idées adéquates à partir de notre condition naturelle qui nous détermine uniquement à avoir des idées inadéquates ? A partir des bases posées dans la *petite physique* Spinoza explique ce que sont les notions communes et comment, à partir de celles-ci, l'Esprit ne peut plus que former des idées adéquates. Du point de vue des modes, qui sont des modifications de la substance, les corps se distinguent entre eux sous différents rapports que sont ceux du mouvement et du repos d'une part, de la vitesse et de la lenteur d'autre part¹¹². Néanmoins, en tant qu'ils enveloppent nécessairement le concept d'un même attribut « tous les corps conviennent nécessairement en certaines choses »¹¹³. En effet, ces derniers conviennent sous le rapport de leurs attributs respectifs et, a fortiori, de la substance. Ce qui est commun au tout se trouve aussi bien dans la partie que dans le tout et ne peut se concevoir qu'adéquatement¹¹⁴. Soit A, qui est autant dans la partie d'un corps quelconque que dans le tout. A sera nécessairement conçu de manière adéquate puisque son idée sera adéquate en Dieu, aussi bien en tant qu'il a l'idée du Corps humain qu'en tant qu'il a les idées des affections de ce dernier qui enveloppent en partie la

¹¹¹ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p. 189.

¹¹² E II, Lemme 1, p. 125.

¹¹³ *Ibid*, Lemme 2, p.125.

¹¹⁴ *Ibid*, prop. 38, p. 169.

nature du Corps humain comme celles des corps extérieurs. Cette idée qui est adéquate en Dieu dans la mesure où il constitue l'Esprit humain le sera donc aussi dans ce dernier en tant qu'il se perçoit lui-même. D'où vient qu'il y a certaines idées qui sont communes à tous les hommes et que Spinoza qualifie de « notions communes » :

« De là suit qu'il y a certaines idées ou notions communes à tous les hommes. Car tous les corps conviennent en certaines choses, lesquelles sont nécessairement perçues par tous de manière adéquate, autrement dit clair et distincte »¹¹⁵.

Cette démonstration apparaît dans l'*Éthique* dès le livre II et relève d'un ordre d'exposition théorique, or tout autre est l'ordre de formation des notions communes. En effet comment, dans l'ordre de l'existé, en venons-nous à expérimenter ce qui est commun entre plusieurs corps ? Afin d'y répondre, il nous faut tout d'abord distinguer les différents niveaux d'intelligibilité de l'Etendu.

2.2.2 Les notions communes les moins universelles

Dans l'Etendu, tous les corps sont soit en mouvement soit au repos¹¹⁶. Or, le mouvement et le repos peuvent s'exprimer de deux manières différentes, soit en tant qu'ils expriment éternellement des essences de modes (l'attribut Etendue pris dans sa nature absolue comme mode infini immédiat), soit en tant qu'ils subsument temporairement des parties extensives (l'attribut modifié c'est-à-dire comme mode infini média). Dans le premier cas, le mouvement et le repos englobent tous les rapports et toutes les essences. Dans le second, les différents rapports regroupent des ensembles infinis et variables de parties extensives. Chaque rapport ainsi produit forme un Individu qui à son tour compose avec un autre pour former un Individu de degré supérieur jusqu'à former le *facies totius universi* dont parle Spinoza dans la Lettre 64 à Schuller et que l'on retrouve indirectement évoqué dans le scolie du Lemme 7, livre II : « Et si nous continuons encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la nature toute entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier »¹¹⁷. Bien évidemment, ces rapports suivent des lois et, pris à la loupe, nous constatons que certains sont de compositions et d'autres de décompositions. Nous disons en effet d'un rapport qu'il est composé lorsqu'il subsume un certain nombre de parties entre elles et, inversement, nous disons qu'il est décomposé lorsque ce rapport cesse d'être effectué. Néanmoins, dans la Nature c'est-à-dire dans l'Etendue,

¹¹⁵ *Ibid*, prop. 38, cor, p. 169.

¹¹⁶ *Ibid*, ax. 1, p. 125.

¹¹⁷ *Ibid*, Lemme 7, scol, p. 135

tout est composition de rapports. En ce sens, nous pouvons dire avec Deleuze que « la décomposition n'est que l'envers d'une composition »¹¹⁸. En ce qui concerne cette fois les modes existants finis c'est-à-dire les modifications de modifications, Deleuze distingue trois niveaux de réalités différents. Au premier niveau correspond l'essence comme degré de puissance, au deuxième les rapports au sein desquels elle s'exprime et, enfin, les parties extensives subsumés par un rapport donné. Or, à chacun de ces niveaux correspond un certain ordre de la Nature : 1) « L'ordre des essences » qui est un ordre de convenance totale où chaque essence est éternelle et convient avec les autres. 2) « L'ordre des rapports » qui est un ordre de compositions suivant des lois déterminées. 3) « L'ordre des rencontres » qui est aussi bien un ordre de convenances que de disconvenances se faisant de manières locales et temporaires. Dans ce dernier, les modes finis médias ou corps existants se rencontrent de proches en proches via leurs parties extensives. Ainsi, lorsque Deleuze dans *Spinoza. Philosophie Pratique* parle des notions communes les plus universelles, il désigne un mode de compréhension se rapportant à l'ordre des rapports. A contrario, les notions communes les moins universelles sont formées, par induction, à partir du dernier ordre qu'est celui des rencontres :

« On voit donc que les notions communes oscillent entre deux seuils, le seuil maximum de ce qui est commun à tous les corps, le seuil minimum de ce qui est commun à deux corps, au moins mon corps et un autre. Ce pourquoi Spinoza distingue les notions communes les plus universelles, et les moins universelles. »¹¹⁹

C'est cette distinction qui nous permettra de répondre au problème que pose l'opposition entre l'exposition théorique des notions communes et leur ordre de formation pratique. Cependant, si l'ordre des rencontres est bel et bien celui qui permet de saisir la genèse de telles notions, toutes les rencontres qui y sont possibles n'en sont pas la cause. Quelles sont les rencontres à partir desquelles l'Esprit humain devient capable de former ces premières notions ? Comment les organiser ? En quoi se différencient-elles de celles qui nous empêchent de saisir ce qu'il y a d'adéquat entre les diverses choses de la nature ?

2.2.3 Les cas de bonnes rencontres dans l'ordre fortuit des choses

L'ordre des rencontres, Spinoza le nomme aussi « ordre fortuit » (*fortuitus occursus*). En effet, pour établir une science certaine de ces rencontres il faudrait savoir avec exactitude et a priori sous quel rapport deux corps se rencontrent, s'affrontent. Malheureusement, dans l'existence, rien ne nous permet de prévoir quels sont les corps qui entreront en interaction

¹¹⁸Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 216.

¹¹⁹Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*, p. 151.

avec le nôtre, ni si ces derniers causeront ou non la destruction de nos rapports. C'est ce constat d'humilité, face à une science absolue de la nature que nous ne possédons pas, que fait Spinoza dans une lettre à Oldenbourg :

« Je vous l'ai dit en effet dans ma précédente lettre, pour ce qui est de savoir absolument en quelle manière les choses se lient les uns aux autres et s'accordent avec leur tout, je n'ai pas cette science ; elle requerrait la connaissance de la nature entière et de toutes ses parties. Je m'applique en conséquence à montrer quelle raison m'oblige à affirmer que cet accord et cette liaison existent »¹²⁰.

Par conséquent, seule l'expérience peut nous apprendre de quelle manière les choses, en particulier, se lient les uns aux autres ou plutôt de quelle manière les choses se lient avec le corps que je suis. Il relève de la responsabilité de chacun de découvrir quels sont les corps qui conviennent ou disconviennent avec sa nature et cette découverte ne peut se faire que par voie expérimentale. C'est en cela que cet ordre des rencontres est dit fortuit puisque c'est au fond le « hasard », du point de vue d'un mode donné, qui règle le jeu des rencontres. Cependant, si toutes ces rencontres ont pour dénominateur commun d'être imprévisible pour l'homme, toutes ne se valent pas.

Nous pouvons en effet distinguer chez Spinoza au moins deux grands types de rencontres. Le premier désigne une rencontre avec un corps dont le rapport compose avec le mien. Lorsque deux corps expriment un tel rapport, ils viennent à en former un troisième sous lequel les deux corps se conservent et prospèrent. C'est un cas de bonne rencontre puisque le corps extérieur dont le rapport se conserve avec le mien est dit convenir avec ma nature. De plus, l'affection produite par le corps extérieur induit une passion que Spinoza qualifie de passion joyeuse. Le second type de rencontre implique au contraire un corps dont le rapport ne compose pas avec le mien. Ce corps, en tant qu'il ne convient pas avec ma nature, détruit un ou plusieurs rapports qui me constituent. A cette occasion est produite une passion liée à un sentiment de tristesse. Les deux types de rencontres ont donc en commun la production d'une affection qui est une passion c'est-à-dire d'une affection dont nous ne sommes pas cause adéquate. Cependant Spinoza opère une distinction fondamentale entre les passions-joyeuses d'une part, et les passions-tristes d'autres part, c'est-à-dire entre une affection liée à un affect de Joie ou à un affect de Tristesse. Quelle est la différence entre une affection et un affect ? Ainsi que nous l'avons dit, les affections sont des images ou des traces corporelles dont les idées enveloppent à la fois la nature du corps affecté et celle du corps affectant. Ces affections-images expriment un certain état du corps. Or d'une affection-image à une autre il y a des

¹²⁰ *Traité politique/Lettres*, Lettre 32 à Oldenbourg, p. 236.

passages vécus, des transitions. Ce sont ces passages ou transitions que Spinoza nomme affect :

« Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections. Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par Affect j'entends une action ; autrement, une passion »¹²¹.

Selon Deleuze, il existe entre l'affection et l'affect une différence de nature dans la mesure où l'affection renvoie à une détermination comme état et l'affect à une détermination comme passage, comme puissance dynamique. Or, en tant que l'affection exprime la décomposition d'un rapport cette dernière est liée à un affect triste qui implique un passage qui est une diminution : « La Tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre »¹²². Inversement, une affection qui exprime une composition de rapport est liée à un affect joyeux qui implique un passage comme augmentation : « La Joie est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre »¹²³. Il est vrai que les affections passives témoignent d'une certaine limitation de notre essence, cependant elles remplissent tout de même une certaine puissance même si cette dernière est réduite. Or plus nous éprouvons des passions qui sont des joies c'est-à-dire plus nous expérimentons des rencontres qui expriment des compositions de rapports, plus notre puissance d'agir est augmentée et, parallèlement, est augmentée notre puissance de penser¹²⁴. Dès lors, aussi longtemps que nous éprouvons des affects qui sont joyeux, nous expérimentons ce qu'il y a de commun entre deux corps et l'augmentation de puissance qui en découle nous induit à former une notion commune au niveau de ce seuil minimum qui est celui des notions communes les moins universelles. Ainsi, une bonne rencontre, une rencontre certes passive mais joyeuse, nous induit à former une notion commune. Passion joyeuse qui est, nous dit Deleuze, « cause occasionnelle de la notion commune »¹²⁵. C'est ce rapport occasionnel qui nous permet de comprendre, dans l'ordre de l'expérience, le passage du premier au second genre de connaissance. C'est ainsi que l'idée de quelque chose qui convient avec nous, nous conduit de manière accidentelle à former une idée adéquate de nous-même.

¹²¹ E III, déf. 3, p. 213.

¹²² *Ibid*, Définition des affects 3, p. 319.

¹²³ *Ibid*, Définition des affects 2, p. 319.

¹²⁴ *Ibid*, prop. 11, p. 231.

¹²⁵ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*, p. 123.

2.2.4 Le concept d'*occasio*

Que faut-il entendre par l'expression deleuzienne de « cause occasionnelle » ? Qu'est-ce qu'une occasion dans la philosophie de Spinoza ? Selon Julie Henry¹²⁶, l'enjeu fondamental du devenir éthique consiste à faire advenir de nouvelles manières d'être c'est-à-dire de nouvelles manières d'être affectées et d'affecter en retour dans le cadre temporel de l'existence. Pour se tenir à la hauteur de cet enjeu, il faut se demander quelles sont les conditions pour qu'un individu devienne réellement capable d'acquérir de nouvelles aptitudes ouvrant des passages d'une manière d'exister à une autre. C'est à partir d'un tel questionnement que J. Henry fait l'analyse du terme d'occasion ou « *occasio* ». D'après l'Arioste, ce concept fait référence au champ sémantique de l'évènement, de la circonstance ou de la situation¹²⁷. Dans le contexte spinoziste, il se trouve à la jonction entre « détermination extérieure, mode d'exister individuel et temporalité opportune »¹²⁸ et apparaît ainsi comme ce par quoi un changement significatif dans nos façon de vivre peut advenir.

Henry distingue trois sens différents de ce terme : 1) En un premier sens, l'*occasio* désigne la rencontre entre un évènement extérieur et un individu qui y réagit. Cette rencontre est dite fortuite dans la mesure où les deux termes de la relation sont déterminés par des chaînes causales indépendantes l'une de l'autre. C'est pourquoi ce type de rencontre semble relever du hasard. 2) En un deuxième sens, l'*occasio* définit ce qui se présente de manière opportune eu égard aux désirs d'un individu particulier. Paul, par exemple, projette de partir en voyage si le temps le permet. Le lendemain, le temps est ensoleillé, il partira effectivement en voyage. Ici, une circonstance extérieure dont la réalisation ne dépend pas du pouvoir de l'individu rend possible l'effectuation d'un désir déjà présent chez l'individu. 3) Enfin, l'*occasio* prend aussi le sens du moment opportun qui fait qu'une rencontre devient effectivement une bonne rencontre. Ce troisième sens est différent du second en ce que la circonstance qui se présente à l'individu crée un nouveau désir, que nous dirons joyeux dans le cas d'une « bonne rencontre » et qui n'existait pas au préalable.

« [C]e terme d'*occasio* concentre à la fois l'idée d'une détermination par des circonstances temporelles et celle de l'opportunité d'une rencontre, qui répondrait à un désir singulier de l'individu tout en étant susceptible d'amorcer en lui un tournant, de se révéler à posteriori déterminant pour la suite de son existence »¹²⁹.

¹²⁶ Henry, J. Spinoza, *une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classique Garnier, 2015.

¹²⁷ Morfino, V. *Le temps et l'occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*, Paris, Classique Garnier, 2012, p. 163.

¹²⁸ Henry, J. *op. cit.*, p. 274.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 275.

Un problème réside néanmoins entre l'idée de l'*occasio* au sens où une circonstance de l'existence viendrait littéralement répondre à un désir préexistant et celle où une circonstance vient déterminer un désir nouveau à être et non préalablement contenu dans l'esprit du sujet de cette rencontre. Dès trois sens différents dégagés par J. Henry, le premier est commun à toutes les modalités de ce concept dans la mesure où une occasion implique toujours une rencontre entre deux corps. Néanmoins, les deux autres sens se distinguent fortement. En effet, dans son deuxième sens, l'occasion possède une portée mineure puisqu'elle ne fait que s'ajouter à un désir préexistant, déjà là, et en quelque sorte déjà efficient dans l'être du sujet. Or, le dernier sens offre à l'idée de circonstance une plus grande valeur puisque l'*occasio* y est véritablement créatrice d'une nouvelle manière d'être par laquelle de nouveaux désirs sont possibles, non pas parce qu'ils préexistaient à une rencontre qui en garantie extrinsèquement les conditions d'effectuations, mais simplement parce que le corps du sujet était minimalement disposé à la recevoir c'est-à-dire à en faire une joie vectrice d'une modification radicale de la puissance d'agir et de penser. Or c'est précisément en tant qu'une rencontre occasionnelle produit chez l'individu une joie jusqu'ici inconnue et imprévue que cette joie peut indiquer la juste voie à suivre en vue de former des idées adéquates. Mais, il faut particulièrement insister sur ceci qu'aucune idée adéquate ne sera jamais atteinte si le Corps humain ne fait pas ce que Deleuze nomme « l'épreuve du mouvement »¹³⁰, qui est un lent et long apprentissage empirique de ce qui convient ou non avec notre nature.

2.3 Elaboration d'une méthode pratique

Comment dès lors éprouver un maximum de passions-joyeuses ? Si l'ordre des rencontres rend possible d'expérimenter au fil de la vie des rapports de compositions entre au minimum deux corps, que les affections qui en découlent produisent des variations vécues comme joie et augmentation de puissance, et que nous pouvons dire de ces rencontres qu'elles sont causes occasionnelles d'idées adéquates, alors il nous faut rechercher les moyens pratiques nous permettant de répéter le plus souvent possible de tels moments. Par moyens mis à notre disposition, j'entends une voie ou une méthode qui, bien que limitée du point de vue de ses effets, s'appuie sur la puissance de l'imagination en vue de produire, autant que faire se peut, un maximum de passions joyeuses. Comme nous l'avons vu, les notions communes entretiennent des rapports complexes avec les images du premier genre de connaissance. Bien que ces dernières ne se confondent pas avec l'imagination, elles entretiennent tout de même

¹³⁰ Deleuze, G. *op. cit.*, p. 57.

avec elle une double relation¹³¹ : 1) Une relation intrinsèque dans la mesure où l'imagination, en tant qu'elle exprime sur nous l'effet d'un autre corps convenant avec le nôtre, rend possible la formation d'une notion commune qui comprend du dedans la convenance. 2) Une relation extrinsèque car l'imagination saisit comme effet extérieur du corps ce que la notion commune explique par ses rapports constitutifs internes. C'est à partir de cette double relation que Spinoza rend pensable une méthode imaginative servant de guide dans le processus éthique.

2.3.1 L'acte de frapper

Cette méthode, il nous est possible de l'induire du scolie de la proposition 59, Livre 4 :

« L'action de frapper, en tant qu'on la considère physiquement, et si nous prêtons attention seulement à ceci qu'un homme lève le bras, ferme la main et meut avec force tout son bras vers le bas, est une vertu qui se conçoit par la structure du Corps humain. Si donc un humain poussée par la Colère ou la Haine, est déterminé à fermer la main ou à mouvoir son bras, cela a lieu, comme nous l'avons montré dans la Deuxième partie, parce qu'une seule et même action peut se trouver jointe à n'importe qu'elle image de chose (...) »¹³².

Est positif dans l'acte de frapper ce qui relève tout d'abord de « la structure du Corps humain ». En un premier sens, cet acte est bon puisqu'il exprime ce que peut le corps sous un certain rapport, ce qui relève de son droit naturel (lever le bras, fermer la main etc.). Mais, comme le souligne Spinoza, cette action comme toute action en générale peut-être liée à n'importe qu'elle image de choses. Or la méthode que nous tentons de dégager ici dépend de la nature de l'image avec laquelle cette dernière se lie. Ainsi, l'action de frapper est bonne si elle est liée à l'image d'une chose dont le rapport compose avec le sien. A contrario, l'acte de frapper sera dit mauvais si l'acte est associé à l'image d'une chose dont le rapport est décomposé. Ce qui compte « c'est de savoir si l'acte est associé à l'image d'une chose *en tant que* composable avec lui, ou au contraire *en tant que* décomposé par lui »¹³³.

2.3.2 Les matricides d'Oreste et de Néron

Spinoza donne plusieurs exemples. Le premier se trouve dans le scolie de la proposition 63 de cette même partie : « Le malade mange ce qu'il déteste par peur de la mort ; et l'homme sain prend plaisir à manger de la nourriture, et ainsi jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter »¹³⁴. Le malade en effet joint à l'image de l'acte de se nourrir l'image d'une décomposition, celle de sa propre mort.

¹³¹ *Ibid*, p. 126.

¹³² *E IV*, prop. 60, p. 455.

¹³³ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*, p.50

¹³⁴ *E IV*, prop. 63, scol, p. 461.

L'homme sain, au contraire, joint à l'image de ce même acte l'image d'un plaisir. Dans le premier cas, l'affection-image enveloppe un affect triste, dans le second un affect joyeux. Le deuxième exemple donné par Spinoza, et peut-être le plus intéressant pour nous, est celui des deux types de matricides d'Oreste et Néron, Cet exemple concerne directement le problème du mal que Guillaume De Blyenbergh pose à Spinoza avec ardeur dans une série de lettres :

« Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron »¹³⁵.

Dans cette lettre, Spinoza insinue qu'il existe une différence fondamentale entre le meurtre perpétré par Néron et celui d'Oreste. Oreste est le fils d'Agamemnon et de Clytemnestre. Lorsqu'Agamemnon revient en Argos victorieux de la guerre, Clytemnestre (remariée entre temps) le fait assassiner. C'est dans ce contexte qu'Oreste retourne en Argos pour venger son père, accomplissant ainsi la prophétie d'Apollon. Au contraire, lorsque Néron tue sa mère Agrippine, Spinoza nous dit que dans son meurtre il s'est purement et simplement montré « ingrat, impitoyable et insoumis »¹³⁶. Si donc le crime d'Oreste n'est pas de même nature que celui de Néron, c'est que dès le départ Clytemnestre en tuant Agamemnon a détruit le rapport unissant le père et le fils. Oreste n'a fait que recomposer un rapport, recombinaison d'autant plus sacrée qu'elle fut commandée par les dieux. Au contraire, on estime Néron coupable dans la mesure où il lui a fallu de la méchanceté pour appréhender Agrippine (sa mère) sous un rapport absolument décomposable avec le sien et pour lier l'image d'Agrippine avec l'image d'une action qui la détruirait. Voilà en quoi consiste le mal dans le matricide de Néron par opposition à celui d'Oreste. Ainsi, la distinction entre le bon et le mauvais ne porte ni sur l'acte lui-même, ni sur son image, pas plus que sur la conséquence de l'action. La distinction entre le bon et le mauvais concerne uniquement la détermination de l'action :

« Elle porte uniquement sur la détermination, c'est-à-dire sur l'image de chose à laquelle est associée l'image de l'acte, ou plus exactement sur la relation des deux rapports, l'image de l'acte sous son propre rapport et l'image de la chose sous le sien »¹³⁷.

¹³⁵ Lettre 23 à Blyenbergh, p. 219.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*, p. 51.

Nous retrouvons ici l'importance de l'*occasio* dans la détermination de ce qui est bon ou mauvais pour une chose singulière c'est-à-dire finie et dont l'existence est déterminée à être de telle ou telle manière¹³⁸. En effet, c'est la prise en compte des circonstances dans lesquelles une action est effectivement produite qui permet de juger de sa valeur au contraire d'un jugement idéal sans considération pour les relations concrètes dans lesquelles sont engagés les acteurs de l'action. Il est intéressant de noter que c'est dans le champ politique que Spinoza affirme le plus franchement la prédominance des circonstances lorsqu'il s'agit d'établir la bonne manière d'organiser la vie des hommes entre eux. Dès le début du *Traité politique* ce dernier dénonce les mauvaises habitudes des philosophes qui ont « appris à louer sur tous les tons une nature humaine qui n'existe nulle part, et à harceler par leurs discours celle qui existe réellement » et qui « au lieu d'une éthique, [ils] ont la plupart du temps écrit une satire, et n'ont jamais conçu une politique qui pût être appliqués pratiquement, la leur est tenue pour une chimère, ou bien alors c'est dans l'île utopie qu'on aurait pu l'établir ou dans l'âge d'or des poètes. »¹³⁹

De même, en ce qui concerne ici l'*Éthique*, Spinoza nous offre les outils pour une véritable micro-politique du désir. Une micro-politique visant à prendre en compte ce qui « existe réellement » et qui puisse être « appliqués pratiquement ». Bref, une éthique.

2.3.3 *Essayer encore. Rater encore. Rater mieux.*

Nous voilà enfin en disposition de la méthode pratique que nous cherchions à déterminer et que Spinoza nomme aussi la « droite règle de vie »¹⁴⁰. Il s'agit, pour chaque situation de l'existence, de joindre l'image de l'état actuel du corps à celle d'un corps extérieur avec pour critère l'affect de joie en tant qu'il exprime un rapport de composition entre deux sous rapports. Bien sûr, et dans la mesure où nous restons dans le domaine de la représentation, il se peut que l'action que motive l'image joyeuse projetées se transforme en tristesse dans la mesure où cette méthode ne peut être vérifiée que par voie d'expérimentation. Néanmoins, quand bien même nous expérimenterions une tristesse au lieu d'une joie, le savoir acquis nous permet d'acquérir une expérience à partir de laquelle nous devenons capables d'opérer des sélections et de découvrir par exclusion ce qui est bon pour nous. L'erreur fait en cela pleinement partie du processus d'apprentissage, de sorte que nous pouvons faire notre la formule de Beckett : « Essayer encore. Rater encore. Rater mieux »¹⁴¹. Cette méthode basée sur

¹³⁸ *E II*, déf 7, p. 99.

¹³⁹ *TP*, §1, p. 273.

¹⁴⁰ *E V*, prop. 10, scol, p. 519.

¹⁴¹ Beckett, S. *Cap au pire*, traduit de l'anglais par Edith Fournier, Paris, Editions de Minuit, 1991, p.8.

l'imagination rend possible une sélection ainsi qu'une organisation, par voie d'induction, des rencontres se produisant dans l'ordre fortuit des choses. Effort de sélection qui se traduit ensuite par une perception et une compréhension de ce qui est commun entre les différents corps et les rapports qui les constituent et à partir duquel nous pouvons cette fois espérer, non plus induire mais déduire d'autres rapports et éprouver non plus des passions mais des actions qui naissent de la raison. De plus, dès l'instant où l'homme n'est plus en proie à des affects qui sont contraires entre eux, ce dernier acquiert le pouvoir d'ordonner ses affections selon un ordre pour l'intellect et ce aussi longtemps que les affects éprouvés seront de même nature¹⁴²: C'est ainsi qu'au début du dernier livre de l'*Éthique*, celui qui concerne la liberté humaine, Spinoza expose la voie véritablement pratique menant aux notions communes et qui s'avère finalement être aussi une « prescription de la raison »¹⁴³.

« Donc, le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vies certains, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin que notre imagination s'en trouve largement affectée et que nous les ayons toujours sous la main [...] »¹⁴⁴.

Nous avons jusqu'ici établi quel était le véritable pouvoir de l'imagination. A la fois sur le plan théorique à partir des concepts de trace, d'idée inadéquate, d'affect ainsi que sur le plan pratique en déterminant les conditions temporelles de son effectuation. La distinction entre un rapport de composition et de décomposition, le concept d'*occasio* et de notions communes les moins universelles nous a notamment permis de comprendre comment l'homme esclave de ses passions pouvait, à partir d'une connaissance principalement imaginative, augmenter graduellement sa puissance d'agir jusqu'au point où il devient capable de régir son existence selon un ordre pour l'intellect. Ces considérations générales constituent une étape nécessaire en vue de répondre à notre hypothèse de travail initiale. En quoi le texte *Éthique* lui-même peut-il être considéré comme l'occasion d'une bonne rencontre ? Comment Spinoza a-t-il fait de son œuvre un objet d'expérience pour le lecteur du commun ? Par une analyse sur la nature du langage, nous mettrons finalement en exergue les différents dispositifs textuels et conceptuels par lesquels l'*Éthique* devient vectrice d'une joie qui fait office d'introduction au savoir véritablement philosophique.

¹⁴² *E V*, prop. 10, scol, p. 517.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, scol, p. 517.

3. Spinoza et l'écriture du vulgaire

Il semble maintenant évident que le mouvement éthique de la pensée ne se fait pas immédiatement par la porte de la raison; il emprunte souvent des voies de traverses puisque l'ordre du philosophe n'est pas donné, que la nature nous frappe d'abord de manière apparemment hasardeuse et que, pour en saisir l'ordre profond, l'esprit doit s'engager dans un effort considérable de réorganisation de ses idées et de ses affections. C'est ainsi que le monde nous apparaît d'abord selon un ordre fortuit dont le sens interne nous manque, reçu du dehors et non saisi du dedans, nous sommes ballotés « comme les flots de la mer par des vents contraires »¹⁴⁵. Mais justement, parce que la tempête fait rage dans toutes les directions, il ne se peut pas qu'un jour le vent ne se lève de telle manière que son souffle nous enivre et, comme poussé dans le dos, nous guide dans un sens qui convienne avec nous. Alors, pareille à la passion amoureuse, la Nature nous fait sentir une joie fulgurante et inattendue, s'élevant de l'intérieur. Cette joie, bien que nous n'en comprenions pas parfaitement la cause, nous aura fait éprouver quelque chose de profondément précieux, quelque chose par quoi nous sommes unis aux choses, un amour dont nous savons qu'il est intrinsèquement bon et que, désormais et pour toujours, nous serons inlassablement amenés à rechercher. Si nous sommes suffisamment à l'écoute des effets que la vie imprime sur la surface de nos corps, nous devrions aussi être en mesure d'en extraire le savoir par lequel l'homme devient pour lui-même son propre législateur et qui, de l'immanence de sa propre expérience, s'élève à la transcendance des principes. Entre ces deux régimes, nulle différence de nature mais au contraire une grande adéquation vers laquelle le *conatus* lui-même est tendu.

Il en va de l'*Éthique* comme de la Nature. Elle aussi est vectrice de prodigieux courants d'airs, de sauvages trouées qui semblent ne pas appartenir à l'ordre de la raison mais qui font pourtant pleinement partie du mouvement de la pensée. Ainsi, il y a un concept de la pensée qui excède les catégories par lesquelles on tente de la conditionner, un concept de pensée qui ne se laisse pas réduire en des genres de connaissances distincts. Or il semble à première vue que ce que nous nommons philosophie, et en particulier celle de Spinoza, ce soit d'abord constituée comme production d'un système, garanti ici par son ordre géométrique et démonstratif, selon le second genre de connaissance et en opposition directe avec les puissances incontrôlées de la pensée, surgissant du dehors et prenant la forme d'opinions qu'il s'agit de combattre.

¹⁴⁵ E III, prop. 59, scol, p.317.

Ces puissances sont d'abord celles de l'imagination.

Néanmoins, si la raison oppose une grande résistance aux passions, si elle ne cesse pas de lutter contre le chaos qui l'environne en lui imposant un ordre, il faut bien reconnaître aussi que le « système » qu'elle instaure n'est pas monolithique, qu'il est ouvert en divers points sur ce même dehors. Ouvertures sans lesquelles par ailleurs le bloc de la raison ne pourrait qu'exploser sous l'infinie pression venue de l'extérieur. En ce sens, nous avons vu dans la première partie que les scolies pouvaient être considérées comme de tels points d'ouvertures par lesquels autre chose advenait. La difficulté étant que cette autre chose est aussi bien l'ennemi que l'ami nécessaire de la philosophie. Puisqu'il faut s'ouvrir pour tenir, on laisse nécessairement entrer ce que d'autre part il faut combattre. Ainsi la philosophie entretient des rapports complexes avec ce qui, dans la pensée, relève d'un domaine non proprement philosophique et qui pourtant la nourrit de toute part, notamment sous la forme de l'imagination. D'ailleurs, l'*Éthique* n'est pas seulement le livre du philosophe puisque ce dernier y tisse des relations d'une grande ambiguïté avec le poète¹⁴⁶ et ses images, le sage¹⁴⁷ et ses intuitions. De sorte qu'au lieu de frontières qui séparent, nous avons bien plutôt affaire à des passages qui mènent de l'un à l'autre. Or ces passages, afin qu'ils ne deviennent pas des impasses, doivent être soumis à des conditions d'existence très précises et imposées chez Spinoza par une rigoureuse maîtrise du langage, cœur si l'en est un du texte *Éthique* et de son art. C'est en effet à travers un exercice de style que Spinoza navigue entre différentes langues lui permettant, en fonction du contexte et des lieux textuels choisis, de s'adresser au lecteur tantôt selon le premier genre de connaissance, tantôt selon le second ou le troisième, se faisant ainsi l'arbitre et le gardien des puissances de la pensée :

« C'est là le style de Spinoza sous son latin tranquille en apparence. Il fait vibrer trois langues dans la langue apparemment endormie, une triple tension. L'*Éthique* est le livre du concept (deuxième genre de connaissance), mais aussi de l'affect (premier genre) et du percept (troisième genre). Aussi le paradoxe de Spinoza, c'est d'être le plus philosophe des philosophes, le plus pur en quelque sorte, mais en même temps celui qui s'adresse le plus aux non-philosophes et sollicite le plus une compréhension non philosophique. C'est pourquoi strictement tout le monde est capable de lire Spinoza, et d'en tirer de grandes émotions, ou de renouveler complètement sa perception, même s'il comprend mal les concepts spinozistes. »¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Ibid*, prop. 31, cor, p. 265.

¹⁴⁷ EV, prop. 42, scolie, p. 561.

¹⁴⁸ Deleuze, G, *Pourparlers*, Lettre à Réda, Les Editions de Minuit, Paris, 1990, p. 225.

C'est à cette dimension non-philosophique de la philosophie de Spinoza que nous nous attacherons dans cette troisième et dernière partie en nous fondant sur l'idée que le texte *Éthique* lui-même constitue pour le lecteur l'occasion d'une bonne rencontre, productrice de passions joyeuses, dont nous avons montré dans la deuxième partie comment ces dernières pouvaient mener à un devenir actif. Nous verrons en effet que le rapport passionnel que le lecteur entretient avec l'œuvre est rendu possible par un usage positif et maîtrisé de la voix imaginative. De plus, cet usage d'une langue imagée apparaît nécessaire pour la simple raison qu'il est illusoire de penser qu'une réfutation abstraite permettra immédiatement de substituer le vrai au faux. De même, il appartient en propre aux préjugés de renaître toujours dans la mesure où il est dans la nature des idées inadéquates de se suivre avec la même nécessité que celles adéquates et distinctes. « [...] ce n'est pas la présence du vrai en tant que vrai qui fait que les imaginations s'évanouissent, mais c'est parce qu'il s'en offre d'autres plus fortes qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginions [...]. »¹⁴⁹ Nous exposerons dans un premier temps les difficultés inhérentes à la pratique philosophique dans son rapport au dire vrai en exposant quelques critiques dont Spinoza fut l'objet. Tantôt adéquat, tantôt inadéquat, nous verrons comment notre auteur fait varier le sens des mots en fonction des différents niveaux de discours grâce à un usage pragmatique de la voix de l'imagination. Aussi, nous étudierons les différents procédés rhétoriques employés par Spinoza en vue de toucher directement le lecteur dans ses affects. Enfin, nous questionnerons le rapport établi entre écriture et lecture. Nous étudierons en particulier les qualités performatives de l'acte de lecture c'est-à-dire sa capacité à produire de nouvelles affections et à travers elles de nouvelles manières d'être. Nous verrons ainsi que Spinoza prodigue au lecteur un certain nombre de conseils lui permettant de s'assurer de la bonne compréhension des concepts.

3.1 Le problème du langage

Le langage est l'une des principales sources de l'erreur en raison d'un mauvais usage des mots d'où née une confusion entre le nom appliqué aux choses et les choses elles-mêmes. Les mots, en effet, ne sont rien d'autre que des mouvements corporels c'est-à-dire des noms immédiatement appliqués à des images à l'occasion de diverses rencontres. Or, l'essence des mots et des images n'expliquent pas le concept de la pensée ou idée¹⁵⁰. L'erreur liée au langage provient donc du fait que nous confondons trois choses : image, mot et idée.

¹⁴⁹ *E IV*, prop. 1, scol, p. 363-364.

¹⁵⁰ *E II*, prop. 49, p. 197-199.

Toutefois, et bien qu'il faille distinguer d'un côté les images et les mots, de l'autre les idées, les hommes n'en continuent pas moins à prendre l'imagination pour l'intellect. D'où vient qu'ils forment des notions tout à fait générale des choses à partir de mots auxquels l'habitude, par effet de cristallisation, donne un faux caractère d'universalité. P-F Moreau¹⁵¹ ajoute que l'erreur liée à l'aspect individuel du langage est renforcée par une dimension collective puisque les mots se forment aussi « au gré et selon la compréhension de la foule »¹⁵². Ce caractère collectif est d'autant plus problématique que ce qui n'était le résultat que de l'arbitraire d'un seul revêt dès lors la légitimité d'une convention admise par tous. Cette seconde dimension renforce donc l'effet imaginaire et impropre du langage qui prend ainsi la forme et la force d'une perception quotidienne toujours plus éloignée d'une conception adéquate. D'ailleurs, les problèmes liés au langage sont tels qu'il n'a pas manqué de commentateurs pour en dénoncer les impasses, jusqu'à dire que le spinozisme était incapable d'en résoudre les apories. Et en effet, le langage de Spinoza n'a jamais cessé d'être une importante source de préoccupations pour ses commentateurs, à la fois pour ceux du 17^{ème} et du 18^{ème} siècle que pour nos contemporains.

De nos jours, des auteurs comme Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers¹⁵³ se sont attachés dans une savante étude du latin de Spinoza à analyser dans le détail le vocabulaire du philosophe en considérant qu'une étude sémantique poussée devait impérativement précéder toute interprétation conceptuelle. La nécessité d'une telle étude s'explique en partie par les difficultés de traduction mais aussi par la volonté de combler la distance historique et culturelle qui sépare le latin de Spinoza de ses lecteurs actuels. Distance qui implique des décalages de significations et des erreurs quant à l'interprétation de la véritable pensée de l'auteur. Pour autant, cette distance seule ne suffit pas à résumer les difficultés éprouvées face à l'analyse du langage de Spinoza. A son époque déjà de nombreux commentateurs s'étaient élevés contre les obstacles linguistiques à l'interprétation de sa pensée. Mogens Laerke dans son article « Spinoza's Language »¹⁵⁴ dresse une liste éclairante (mais non exhaustive) de ces derniers. Christoph Wittich par exemple dans son *Anti-Spinoza*¹⁵⁵ critique la manière selon lui arbitraire par laquelle Spinoza modifie le sens usuel des mots pour leurs donner une définition

¹⁵¹ Moreau, P-F. *Spinoza, l'expérience et l'éternité, Recherches sur la constitution du système spinoziste*, Paris, PUF, 1994, p. 311.

¹⁵² *TRE*, §89.

¹⁵³ Akkerman, F., Steenbakkers, P. *Spinoza to the letter. Studies in words, Texts, and Books*, Leiden, E.J.Brill, 2005.

¹⁵⁴ Laerke, M. « Spinoza's Language », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, no.3 (2014) p. 520.

¹⁵⁵ Wittich, C. *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentaries de Deo*, Amsterdam, Joannem Wolters, 1960.

nouvelle comme par exemple la définition de Dieu. Wittich ira même jusqu'à déclarer que, se faisant, la philosophie de Spinoza est littéralement délirante¹⁵⁶. De même Leibniz, dans une lettre à Burchard de Volder¹⁵⁷, se réfère au terme grec « *alloglosson* » qui signifie « langue étrangère » pour désigner la philosophie de Spinoza. Dans *Le Nouvel athéisme renversé*¹⁵⁸, François Lamy dit expressément du langage de Spinoza qu'il ne sert qu'à créer des illusions. Quel que soit la justesse ou les excès de ces différentes critiques, toutes manifestent une certaine obscurité inhérente au langage de Spinoza. Pour tenter d'en expliquer la cause, Mogens Laerke propose de synthétiser l'opinion de ces commentateurs sous deux grandes catégories. L'approche « externaliste » d'une part, et celle « internaliste »¹⁵⁹ de l'autre.

3.1.1 Explication externaliste

L'approche externaliste cherche à expliquer l'opacité du langage de Spinoza par des raisons d'ordre principalement politique et donc extérieures à la volonté de Spinoza. Ce dernier aurait en effet consciemment compliqué son écriture en vue d'éviter les persécutions. Le véritable sens de sa philosophie serait ainsi caché derrière son latin aride et la complexité du style géométrique, devenant ainsi seulement accessible à un cercle réduit d'initiés. Nous savons en effet que Spinoza faisait l'objet d'une grande animosité à la fois de la part de l'institution juive d'Amsterdam que des philosophes cartésiens ne voulant pas être assimilés à ce dernier. On sait aussi qu'il composa l'*Éthique* à l'aide d'un cercle d'amis proches qui se retrouvaient autour de ses textes, lui soumettaient des objections etc.¹⁶⁰. Cette thèse est notamment défendue par Stuart Hampshire pour qui Spinoza « wrote an absurdly crabbed and inelegant latin, as much to conceal his meanings as to impart them »¹⁶¹. Précisons que cette approche est largement inspirée des célèbres interprétations du *Traité théologico-politique* développées par Léo Strauss¹⁶² dont l'opinion est que Spinoza pratiquait une écriture souterraine, clandestine, visant à se protéger des autorités religieuses de son temps.

3.1.2 Explication internaliste

L'approche internaliste défend l'idée que les difficultés de compréhension du langage de Spinoza reposent d'abord sur des raisons purement philosophiques. Si nous butons sur le

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 17.

¹⁵⁷ Leibniz, W. *Philosophical papers and letters*, Leibniz to De Volder, 10 Novembre 1703, Dordrecht, D. Reidel Publishing Compagny, 1970.

¹⁵⁸ Lamy, F. *Le Nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spinoza*. Paris, Louis Rolland, 1696, p. 55.

¹⁵⁹ Laerke, M. « Spinoza's Language », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, no.3 (2014) p. 521.

¹⁶⁰ Nadler, S. *Spinoza : une vie*, Paris, Bayard, 2003.

¹⁶¹ Hampshire, S. *Spinoza and Spinozism*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 18.

¹⁶² Strauss, L. *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Eclat, 2003.

vrai sens des concepts c'est que Spinoza désirait exprimer par son écriture le langage même de l'intellect divin. C'est dans cette perspective que François Zourabichvili montre que pour saisir la vraie philosophie de Spinoza nous devons « apprendre à parler spinozien »¹⁶³. Au pôle opposé de l'approche internaliste, David Savan soutient par exemple qu'il est impossible pour Spinoza de passer d'un langage erroné à un langage vrai tant les mots sont par nature éloignés des idées adéquates : « Les vues de Spinoza sur le langage lui rendent impossible de soutenir que ses écrits – ou ceux de qui que ce soient – puissent exposer directement ou littéralement la vérité philosophique. »¹⁶⁴ Il y aurait de ce point de vue un rapport d'aliénation inextricable entre le langage et l'imagination puisque le langage est intrinsèquement incapable de communiquer cette vérité chère aux philosophes.

Il est indubitable que le contexte politique était défavorable à Spinoza et que ce dernier avait tout intérêt à faire preuve d'une grande précaution dans ses écrits. Précautions qu'il prit d'ailleurs en écrivant le *TTP* où il s'adresse directement aux hommes politiques de son pays en vue de défendre la distinction entre les idées de la théologie et celle de la philosophie et, par suite, d'éviter les persécutions :

« Comme d'ailleurs beaucoup n'auront ni le loisir ni le goût de tout lire, je suis obligé de prévenir ici comme à la fin du *Traité* que je n'ai rien écrit que je ne sois prêt à soumettre à l'examen et au jugement des souverains de ma Patrie ; [...] j'ai mis tous mes soins toutefois à ne me pas tromper et en premier lieu à ne rien écrire qui ne s'accordât parfaitement avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs. »¹⁶⁵

En ce qui concerne l'écriture de l'*Éthique*, l'explication externaliste apparaît néanmoins insuffisante. Si, selon l'avis de Stuart Hampshire, tout l'effort formel d'écriture de l'*Éthique* avait été dirigé par une volonté de crypter sa pensée, pourquoi donc aurait-il finalement renoncé à publier son ouvrage ? Au fond, l'approche externaliste bien qu'intéressante concerne plus l'historien que le philosophe. Nous pensons au contraire qu'une analyse interne à la philosophie de Spinoza est plus adaptée à répondre aux problèmes que soulève chez notre auteurs le rapport entre langage et l'expression de la vérité. Nous chercherons dans la suite de ce travail à montrer que ces difficultés ont une raison d'être philosophique et que certaines d'entre elles se justifient chez notre auteur par une volonté d'introduire le lecteur à la véritable connaissance des choses. Cette dernière justification permettra notamment d'expliquer pourquoi nous trouvons dans l'*Éthique* plusieurs sens pour une même notion. En effet, bien que Spinoza en tant que

¹⁶³ Zourabichvili, F. *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002, p. 84.

¹⁶⁴ Savan, D. "Spinoza and language", *The philosophical review*, t. 67, 1958, p. 60-61.

¹⁶⁵ *TTP*, préface, p. 28.

grammarien soit conscient des difficultés inhérentes au rapport entre langage et vérité, il sait aussi que ces problèmes ne sont pas insurmontables. En ce sens, on trouve dans le *TIE* une formule qui constitue à la fois une mise en garde et une possibilité de s'extraire du problème : « Il est indubitable que les mots, tout de même que l'imagination, peuvent être la cause de multiples et grandes erreurs, à moins que nous fassions un grand effort pour nous garder contre eux. »¹⁶⁶ Quelle est la nature de cet effort ? Quelle stratégie textuelle et quel usage de la prudence pourraient nous garder des contre-sens des mots qui, par ailleurs, restent nécessaires pour communiquer des idées, quelles qu'elles soient ?

3.2 La plurivocité des concepts

On trouve un peu partout dans l'*Éthique* (en particulier au sein des appendices, préfaces ou scolies) l'emploi de notions qui font l'objet d'un usage équivoque. Certaines, bien qu'inadéquates lorsqu'elles sont rapportées à la nature de la substance, font ailleurs l'objet d'un usage positif. Il en va ainsi des notions d'ordre, de modèle, de bien et de mal etc., qui sont à la fois *imaginandi modus* et *cogitandi modus*. Pour Roberto Diodato, il y a deux raisons qui rendent la lecture de l'*Éthique* ardue. D'une part son style géométrique qui nous rappelle le terrorisme de la tête dont parlait Deleuze; d'autre part, la maîtrise radicale exercée sur le langage. Nous nous intéresserons ici à cette seconde raison qui paradoxalement a aussi pour fonction de rendre l'accès à l'œuvre plus aisée dans la mesure où c'est précisément cette maîtrise de la langue qui permet à Spinoza de s'adresser directement au lecteur non-géomètre. En effet, dans l'*Éthique*, la signification des différents éléments du discours varie en fonction du champ de référence ontologique et gnoséologiques où ils sont inscrits. R. Diodato nomme « étiquettes verbales » ces éléments de significations mouvants :

« Noms, mots, étiquettes verbales en générale et notamment adverbes, déictiques, prépositions peuvent indiquer sans mutation du signifiant des choses de l'entendement ou bien des choses de l'imagination et les mêmes termes peuvent marcher sans rien dénoter effectivement sur l'un des niveaux, tandis qu'ils marchent comme des schèmes de l'ontologie sur l'autre. »¹⁶⁷

3.2.1 Le concept d' « ordre »

Prenons par exemple la notion d'ordre. Dans l'Appendice du *De Deo*, Spinoza la dénonce comme l'expression d'un préjugé relatif à la Nature résultant d'une conception anthropomorphique et finaliste de celle-ci. Lorsque pour des raisons inconnues les choses nous apparaissent selon une certaine succession et que nous nous les représentons par

¹⁶⁶ *TRE*, §88, p.49.

¹⁶⁷ Diodato, R. *Vermeer, Gongora, Spinoza : l'esthétique comme science intuitive*, Paris, Mimesis, 2006, p. 23.

l'entremise des sens, nous les imaginons de cette même manière pour s'en souvenir aisément. Or, puisque nous plaît ce que nous imaginons et nous remémorons avec facilité, nous disons que ces choses sont en bon ordre: « voilà pourquoi les hommes préfèrent l'ordre à la confusion ; comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination »¹⁶⁸. Ici, la notion d'ordre apparaît bel et bien comme un étant d'imagination et nous éloigne d'une conception adéquate des choses.

Néanmoins, en d'autres endroits de l'*Éthique*, Spinoza expose une conception différente de cette notion. Dans l'Appendice du *De Servitute Humana*, un glissement s'opère puisque l'ordre ne sert plus à désigner une idée préjudiciable à notre compréhension, mais plutôt un auxiliaire utile pour l'intellect : « Ce que j'ai enseigné dans cette Partie à propos de la droite règle de vie n'est pas disposé de telle sorte qu'on puisse le voir d'un seul coup d'œil, mais je l'ai démontré en un ordre dispersé, suivant la plus grande facilité que j'avais à déduire une chose de l'autre. »¹⁶⁹ Ce deuxième sens nous laisse entendre qu'il existe une bonne manière de se référer à l'idée d'ordre, et qu'elle se justifie par ses vertus pratiques. Cependant, il existe encore une autre façon de parler de l'ordre et qui convient cette fois à la nature de la substance. Spinoza explique en effet que « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites. »¹⁷⁰ Etant donné la nature de Dieu et l'absolue nécessité d'après laquelle les choses en découlent, ces dernières sont nécessairement déterminées à exister et à opérer d'une manière précise. C'est donc en vertu du déterminisme radical de la substance infinie que la nature s'exprime selon un certain ordre auquel, du point de vue modal, l'intellect doit correspondre. Spinoza nomme cette correspondance « ordre du philosophe ».

Nous faisons donc face à trois niveaux différents de compréhension d'un même concept. Un premier niveau dans lequel la notion d'ordre en tant qu'étant d'imagination apparaît sans compromis comme inadéquate lorsque nous la rapportons à la substance. Un deuxième niveau, toujours en rapport avec la substance, où cette fois la notion d'ordre relève d'un discours propre au second genre de connaissance et qui peut adéquatement qualifier une propriété de la Nature. Enfin, un troisième niveau oscillant entre les deux autres dans lequel la notion d'ordre, sous l'expression « ordre dispersé », semble servir un type de compréhension accessible à l'imagination tout en conservant une forme d'utilité pour l'intellect. C'est sur ce dernier plan que se situe selon nous l'art de Spinoza en ce qui concerne le maniement du langage et grâce

¹⁶⁸ *E I*, Appendice, p. 91.

¹⁶⁹ *E IV*, Appendice, p. 477.

¹⁷⁰ *E I*, prop. 33, p. 73.

auquel il se rend capable d'ouvrir des passages entre les genres de connaissance et les niveaux de compréhension, de telle sorte que le lecteur passe de l'un à l'autre presque sans s'en rendre compte, comme guidé par la main.

3.2.2 Le concept de « modèle »

Suivant un semblable raisonnement, nous pouvons faire référence à la notion d'« *exemplar* » ou « modèle » afin d'illustrer ces différents niveaux de compréhension sur lesquels bougent les concepts. Dans le second scolie de la proposition 33 du *De Deo*, Spinoza fait la critique de ceux qui subordonnent l'action divine au Bien comme si le Bien était une idée extérieure à Dieu et auquel il se rapporterait comme à un modèle. Ce qui signifierait que Dieu lui-même serait sujet à l'imperfection dans la mesure où ce dernier manquerait nécessairement du Bien qu'il pose comme sa propre fin : « Car ceux-ci semblent poser en dehors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, auquel Dieu, comme à un modèle, prête attention en opérant, ou que, comme un but précis, il vise. »¹⁷¹ Il apparaît clairement dans ce passage que la notion de modèle rapportée à la substance est tout à fait inadéquate. Cependant, dans la préface du quatrième livre concernant la servitude humaine et ce que les affects ont de bons ou de mauvais pour l'homme, Spinoza développe une conception plus complexe de cette même notion :

« Qui a décidé de faire une certaine chose et l'a faite jusqu'à son terme, ce n'est pas seulement lui qui dira que sa chose est parfaite, mais également quiconque sait pertinemment, ou croit savoir ce qu'avait en tête l'Auteur de cette œuvre et quel était son but. [...] Et telle semble avoir été la première signification de ces vocables. Mais une fois que les hommes eurent commencé à former des idées universelles et à excogiter des modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., il advint que chacun appela parfait ce qu'il voyait convenir avec l'idée universelle qu'il avait formée de la même chose, et au contraire imparfait ce qu'il voyait moins convenir avec son concept de modèle, quoi que de l'avis de l'ouvrier ce fut tout à fait achevé. »¹⁷²

Ainsi se dégagent encore deux conceptions différentes de la notion de modèle elles-mêmes rattachées dans cet extrait à deux concepts de la finalité. D'un côté une conception pragmatique de cette idée propre à un individu et à un appétit singulier qui relève apparemment de ce que Spinoza appelle une cause finale. De l'autre, une conception idéaliste et en rapport cette fois à l'idée de fin au sens de la finalité naturelle. La finalité naturelle, selon J. Henry¹⁷³, se définit par la manière qu'ont les hommes de se représenter les choses de la nature sans pour

¹⁷¹ *Ibid*, prop. 33, scol 2, p. 79-81.

¹⁷² *E IV*, préface, p. 351-353.

¹⁷³ Henry, J. *op. cit.*, p. 443.

autant que ces représentations aient de réalité effective. En effet, les hommes prennent l'habitude de former des idées universelles qu'ils tiennent pour le modèle des choses en raison de leur incapacité à imaginer la totalité des singuliers qui se présentent sensuellement à eux. De là né une série de préjugés quant à la perfection et à l'imperfection d'une réalisation quelconque. Préjugés d'autant plus graves que ces idées universelles servent de référent pour porter jugement sur autrui. En ce sens, nous dit Spinoza, la notion de modèle est toujours mauvaise et inadéquate. A contrario, la cause dite finale à ceci de bon qu'elle consiste en réalité en une cause efficiente :

« Et la cause qu'on dit finale n'est rien d'autre que l'appétit humain lui-même en tant qu'on le considère comme le principe d'une chose, autrement dit comme sa cause primaire. Par ex., quand nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors assurément rien d'autre sinon que l'homme, de ce qu'il a imaginé les commodités de la vie dans une maison, a eu l'appétit d'édifier une maison. »¹⁷⁴

Si l'artisan se forge en esprit le modèle d'une maison, ce modèle n'est pas du tout abstrait mais possède des déterminations précises puisqu'il émerge d'une série d'affections données ayant suscité chez lui le désir de construire cette maison plutôt qu'une autre. Ayant expérimenté en son corps le plaisir du foyer, la sécurité d'un toit, le repos d'une chambre chaleureuse etc., l'artisan imagine et projette un modèle de maison déterminé et qu'il désire construire. Ce désir, Spinoza le nomme « Appétit »¹⁷⁵, c'est-à-dire l'essence actuelle de l'homme comme effort général de persévérer dans l'être en tant qu'il est joint à une imagination qui le détermine à exister dans telle ou telle direction. Par conséquent, le modèle de maison qui est ici excogité relève d'un désir qui est en réalité cause efficiente de l'action d'édifier une maison. En cela la notion de modèle est bonne puisqu'elle remplit une fonction opératoire et performative dans lequel le conatus est engagé. C'est là toute la différence d'avec un modèle imposé de l'extérieur et visant à modeler de force le désir d'un individu. Spinoza oppose donc à ce modèle extérieur la constitution progressive d'un désir par lequel chaque individu forge le modèle d'une chose en rapport direct avec ses propres appétits.

Nous pouvons caractériser cette différence par l'opposition entre l'idée d'une orientation et celle d'une téléologie comme l'insinue Valtteri Viljanen¹⁷⁶ à propos du désir chez

¹⁷⁴ E IV, préface, p. 355.

¹⁷⁵ E III, prop. 9, p. 231.

¹⁷⁶ "The flowing of the river is not end-governed, but this not mean that the water masse's power needs is not geared towards something definite" (V. Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, 2011, p. 136).

Spinoza. En effet, tout pouvoir a nécessairement besoin d'une direction ou d'une orientation mais cela ne signifie pas qu'il a besoin d'un but. Si n'importe quel contenu de représentation possède un pouvoir causal et peut être en ce sens un facteur dans le processus directionnel, il n'implique pas pour autant une téléologie. C'est donc au sens d'une orientation singulière que nous interpréterons les mots de Spinoza lorsque ce dernier exhorte finalement le lecteur à se former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine :

« Car, étant donné que nous désirons former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que nous ayons en vue, il nous sera utile de conserver ces mêmes vocables dans le sens que j'ai dit. »¹⁷⁷

Il est ici question d'une idée de l'homme comme modèle de la nature humaine correspondant à l'appétit et à la complexion propre à chacun, c'est-à-dire à leurs affections ainsi qu'aux imaginations qui en dépendent. Si la distinction entre l'idée de modèle entendue comme orientation issue d'un appétit singulier (cause efficiente) et celle d'un modèle imposé de l'extérieur est d'une importance majeure, c'est qu'il en va de la survie des individus. Car lorsque nous imposons à un existant donné un modèle d'existence vers lequel il doit tendre et qui ne correspond pas à ce que peut sa manière d'être, alors celui-ci s'expose à une destruction, à une décomposition des rapports fondamentaux qui le constituent. Or le changement de forme, tel que Spinoza l'illustre dans le fameux exemple du Poète espagnol¹⁷⁸, est un cas de mort. C'est pourquoi « un cheval, par ex., n'est pas moins détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte »¹⁷⁹ et, de la même manière, l'homme doit chercher à se rapprocher d'un modèle adéquat avec sa propre nature afin qu'il n'échange pas sa forme ou son essence pour une autre. Par cette analyse, nous pouvons à nouveau dégager plusieurs niveaux de significations d'un même concept. Au premier niveau l'idée de modèle, en tant qu'elle se rapporte à la substance, est toujours inadéquate mais son sens change lorsque nous la rapportons à l'homme. Le concept reste inadéquat en tant qu'expression d'une idée universelle à partir de laquelle nous jugeons de la perfection ou de l'imperfection des autres étants (deuxième niveau), mais il convient et acquiert une certaine utilité pratique dès lors que l'idée de modèle auquel il réfère se situe dans un rapport institué entre une chose et un appétit singulier (troisième niveau intérieur au deuxième).

¹⁷⁷ *E IV*, préface, p. 357.

¹⁷⁸ A travers l'exemple du Poète espagnol Spinoza développe l'idée selon laquelle la mort n'est pas réductible aux seuls critères biologiques c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas uniquement l'activité des fonctions vitales mais plutôt la mémoire que le corps possède de ses propres pratiques. Amnésique, le Poète est mort à lui-même. Ainsi, lorsque par le revêtement de nouvelles traces (constitution de figures) le corps admet une autre forme nous disons que le corps est mort. Ce qui existe désormais est un autre corps (*E IV*, prop. 39, scol, p. 423).

¹⁷⁹ *Ibid.*

Dans ce dernier cas, la notion de modèle fait l'objet d'un usage adéquat en rapport à ce que prescrit la raison. Nous constatons donc que les notions d'ordre et de modèle, en tant qu'elles sont des étants de l'imagination, possèdent une double valeur. L'une négative et source d'erreur, l'autre positive dont l'usage pragmatique nous fait dire que la puissance de l'imagination engagée dans le langage nous permet d'osciller entre une conception purement imaginative et une conception concrète des choses. Le caractère double et opératoire de ce second niveau de signification est explicitement énoncé par Spinoza :

« Je sais que ces mots ont dans l'usage ordinaire un autre sens. Mais mon dessein est d'expliquer la nature des choses et non le sens des mots, et de désigner les choses par des vocables dont le sens usuel ne s'éloigne pas entièrement de celui où je les emploie, que cela soit observé une fois pour toutes. »¹⁸⁰

Selon R. Diodato, cette affirmation s'inscrit pleinement dans la compréhension de deuxième niveau. Lorsque Spinoza dit que le sens des mots ne s'éloigne « pas entièrement » de leur sens philosophique, il indique que la différence entre ces deux régimes de significations, naturel et philosophique, n'est pas une différence de nature mais uniquement de degré. De plus, par l'expression « une fois pour toutes » Spinoza laisse présumer que cet emploi des mots, jouant à la frontière des régimes de sens, concerne un nombre important de concepts de l'*Éthique* :

« One ever wonders if it does not apply to Spinoza's entire treatise, and whether all the preceding and following parts of the book may not be written in some kind of foreign philosophical language where the terms simply do not mean what they usually mean. »¹⁸¹

C'est en tout cas l'hypothèse que fait Pierre-François Moreau, et à laquelle nous agréons, lorsqu'il parle chez Spinoza d'une véritable « stratégie du langage philosophique »¹⁸². Stratégie qui consiste précisément pour Moreau en des modifications conscientes du langage de sorte que, partant de son usage usuel, il arrive par petites touches à modifier suffisamment le sens commun jusqu'à atteindre un niveau d'expression adéquat. C'est là en effet toute l'ambivalence et la richesse de l'emploi ordinaire des mots puisqu'ils peuvent faire l'objet d'un usage philosophique à condition que l'auteur fasse preuve d'assez de prudence et de rigueur en les manipulant. Nous suivons ici aussi R. Diodato lorsqu'il affirme que :

¹⁸⁰ E III, Définitions des affects 20, Explication, p. 331.

¹⁸¹ Laerke, M. « Spinoza's Language », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, no.3 (2014) 519-549.

¹⁸² Moreau, P-F. *op. cit*, p. 366.

« Spinoza organise une théorie complexe des différents niveaux de références, dans lesquels les termes subissent des glissements et des agressions, en devenant instruments de compréhension en certains contextes et machines impraticables en d'autres. »¹⁸³

La stratégie textuelle employée par Spinoza, bien que délicate, a pour but de faire glisser la compréhension imaginative et inadéquate des choses vers une compréhension rationnelle et adéquate. L'usage savant et contrôlé du langage du commun permet, à la manière d'un pont, de relier différentes strates de compréhension entre elles. Il y a là une véritable pharmacologie¹⁸⁴ de l'écriture au sens de l'analyse que fait Derrida de ce terme dans « La pharmacie de Platon »¹⁸⁵. En effet, l'écriture y est décrite en terme de « *pharmakon* » c'est-à-dire comme ce qui n'est ni bon ni mauvais en soi, mais bon ou mauvais, remède ou poison en fonction de l'usage qui en est fait. Autrement dit, la capacité du langage à dire le vrai ne dépend pas d'un sens prétendument intrinsèque au mot mais bien de son inscription dans un champ de référence donné. Il importe donc de considérer le plan gnoséologique et ontologique sur lequel les concepts sont employés.

3.3 Une langue pour le *vulgus*

Nous pourrions reprocher à Spinoza l'aridité de sa méthode surtout lorsqu'elle se veut distincte du style géométrique habituel. Nous pourrions suspecter que cette pratique pharmacologique du langage de par sa difficulté échappe aussi nécessairement au lecteur non averti. Noble tentative mais vouée à un échec certain ? Face à une telle remarque, l'humilité s'impose tant il est vrai qu'il a fallu quantité d'heures de lecture et nombre de commentateurs pour rendre intelligible cette « théorie complexe des différents niveaux de références »¹⁸⁶. Comment en effet s'assurer, chez le lecteur, des effets escomptés vis-à-vis d'une telle voltige sémantique ? Il faut à ce propos renvoyer à l'expérience intime de chacun et espérer qu'aidées des puissances de l'imperceptible des modifications s'opèrent et que l'intelligence, au fil des pages, s'en voit grandit. N'est-ce pas précisément de cela dont témoigne Johann Wolfgang Von Goethe lors d'une discussion avec Jacobi ? :

« Heureusement, j'avais reçu en moi la personnalité et la doctrine d'un homme extraordinaire, d'une manière incomplète il est vrai, et comme à la dérobée, mais j'en éprouve déjà de remarquables effets. Cet esprit exerçait sur moi une action si décidée,

¹⁸³Diodato, R. *op. cit.*, p. 34.

¹⁸⁴ Au sens grec du *pharmakon* c'est-à-dire de ce qui est à la fois bon et mauvais, remède et poison.

¹⁸⁵Platon, *Phèdre*, suivi de « La pharmacie de Platon » par Jacques Derrida, Paris, GF Flammarion, 2004.

¹⁸⁶Diodato, R. *op. cit.*, p. 34.

et qui devait avoir sur toute ma manière de penser une si grande influence, c'était Spinoza. »¹⁸⁷

Toutefois, l'*Éthique* regorge aussi de dispositifs textuels plus simples et immédiatement saisissables par l'intelligence et en particulier par celle du vulgaire¹⁸⁸. Que ce soit à travers le recours à des exemples, comme lorsque Pierre le matin, Paul à midi, et Siméon le soir se succèdent pour illustrer l'idée selon laquelle le temps, lui aussi, est un étant d'imagination¹⁸⁹. Ou encore lorsque Spinoza invoque l'image de Sénèque s'ouvrant les veines pour nous faire comprendre que le conatus ne sera jamais une puissance négative et que la mort ne peut venir que de l'extérieure comme par la volonté d'un Tyran¹⁹⁰. Qui peut affirmer que l'intelligence n'est pas ici directement frappée, permettant ainsi au lecteur de passer de l'image à l'idée ? Sans dresser la liste exhaustive de ces extraits il est utile de mettre en évidence quelques lieux de l'*Éthique* où Spinoza insère directement un peu de la langue du commun. A trois reprises notre auteur insère dans son œuvre des citations qui ont un double mérite : d'une part, elles font l'objet d'une compréhension immédiate et, d'autre part, elles sont reliées à des propositions qu'elles viennent illustrer. Nous trouvons la première dans un corollaire à l'occasion duquel Spinoza use d'une sentence poétique :

« Tout ce que nous imaginons contribuer à la Joie, nous nous efforçons de la promouvoir pour que cela se fasse ; et tout ce que nous imaginons s'y opposer, autrement dit contribuer à la Tristesse, nous nous efforçons de l'éloigner ou de le détruire. »¹⁹¹ ; « [...] ; d'où ceci du Poète : *Ayons même espérance, aimant, et même crainte ; ça laisse froid, d'aimer ce que les autres vous laisse.* »¹⁹²

De même, dans un scolie Spinoza cite respectivement Ovide et l'Ecclésiaste afin d'illustrer la proposition suivante :

« Un Désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal, en tant qu'elle a trait à des choses contingentes, peut-être encore beaucoup plus facilement réprimé par un Désir pour les choses qui sont présentes. »¹⁹³ ; « [...] d'où né le mot du Poète : *Je vois le meilleur et l'approuve, je fais le pire.* Cela même que l'Ecclésiaste a eu lui aussi l'esprit, semble-t-il, quand il dit : *Qui augmente sa science augment sa douleur.* »¹⁹⁴

¹⁸⁷Delbos, V. *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, p. 301.

¹⁸⁸ Par « vulgaire » nous entendons ici tout ce qui tombe en deçà d'une compréhension conceptuelle.

¹⁸⁹ *E* II, prop. 44, scol, p. 185.

¹⁹⁰ *E* IV, prop. 20, scolie, p. 391.

¹⁹¹ *E* III, prop. 28, p. 259.

¹⁹² *Ibid*, prop. 31, cor, p. 265.

¹⁹³ *E* IV, prop. 17, p. 383.

¹⁹⁴ *Ibid*, scol, p. 383.

Enfin, dans un nouveau scolie, Spinoza fait référence à un proverbe populaire : « L'orgueilleux aime la présence des parasites, autrement dit des flatteurs, et hait celle des généreux. »¹⁹⁵ ; « [...] de là né le proverbe : *avoir eu des compagnons de malheur console les malheureux* ». ¹⁹⁶ Ces citations nous offrent de parfaits exemples de ponts dressés entre le premier et le second genre de connaissance puisqu'à travers un langage imagé Spinoza rend intelligible une proposition philosophique qui par ailleurs fait aussi l'objet d'une démonstration. Aussi, ces citations se trouvent toutes au sein des scolies confirmant ainsi l'hypothèse développée dans notre premier chapitre. Que ce soit les mots du Poète, de l'Ecclésiaste ou ceux extraits d'un proverbe, ces derniers ont le caractère de l'anonymat et font partie du langage du commun, du langage de « tous les jours ». Or, ils sont consciemment rattachés à des propositions philosophiquement construites de sorte que le sens saute d'une forme sémantique à l'autre et remplissent ainsi un rôle de premier ordre dans l'économie du savoir éthique.

Nous disons donc que ces citations font parties de la théorie spinozienne du langage ordinaire et sont intimement reliées à l'imagination collective. Or, les pensées de Spinoza les plus profondes à ce sujet se trouvent moins dans l'*Éthique* que dans le *TTP* où il développe ses idées à propos de la constitution et de la transmission de l'Hébreux biblique. Dans cet ouvrage, Spinoza explique que la parole divine ne fut écrite en aucune langue mais qu'elle est plutôt l'expression silencieuse de la nécessité des lois de la nature : « [L]a parole révélée de Dieu, ce n'est pas un certain nombre de livres, mais une idée simple de la pensée divine... »¹⁹⁷ A contrario, l'Écriture ou la parole prophétique est exprimée par les voies d'un langage imaginaire en adéquation avec les structures mentales des peuples et de leurs traditions. Les mots y sont écrits ou prononcés afin que le vulgaire puisse en saisir le sens. Or nous pouvons dire que les citations d'Ovide ou de l'Ecclésiaste dans l'*Éthique* suivent une logique semblable. Elles visent à faire comprendre au vulgaire le sens d'une proposition à la manière des saintes écritures, traduisant ainsi le souci philologique des réflexions de Spinoza. Cependant, alors que l'Écriture cherche à accommoder la parole divine à la compréhension humaine, le projet final de l'*Éthique* y est radicalement opposé. La méthode géométrique doit nous enseigner à parler divinement des choses humaines, « to speak in a divine way about human things »¹⁹⁸.

¹⁹⁵ *Ibid*, prop. 57, p. 447.

¹⁹⁶ *Ibid*, scol, p. 447.

¹⁹⁷ *TTP*, préface, p. 25.

¹⁹⁸ Mogens, L. « Spinoza's Language », p. 529.

De plus, le propre de la philosophie est de s'occuper de la vérité, au contraire de la théologie qui est d'abord et avant tout concernée par l'obéissance :

« Ayant ainsi fait connaître les fondements de la foi, je conclus enfin que la connaissance révélée n'a d'autres objets que l'obéissance, et est ainsi entièrement distincte de la connaissance naturelle, tant par son objet que par ses principes et ses moyens... »¹⁹⁹

Dès lors, comment interpréter ces références immédiates à la langue du vulgaire au sein de l'*Éthique* ? Spinoza en usant de procédés que l'on trouve dans les écrits bibliques cherche-t-il à obtenir une forme d'« obéissance » de la part du lecteur ? Il va de soi que la fin de la philosophie en générale et de l'*Éthique* en particulier n'est pas l'obéissance (qui est une forme de soumission) mais au contraire la libération. Pourtant, nous ne pouvons nier la présence de ces sentences poétiques et proverbiales qui ont pour fonction de chercher l'assentiment du lecteur, c'est-à-dire de le persuader affectivement et non de le convaincre rationnellement. Ainsi Spinoza use d'outils rhétoriques qui ne sont pas propres à la lumière naturelle. Comment soutenir un tel paradoxe ? Il est possible de s'en extraire en distinguant l'obéissance au sens fort et l'obéissance au sens faible. Au sens fort, l'obéissance est posée comme fin et c'est ainsi que nous la trouvons dans la Bible. Au sens faible, l'obéissance est posée comme moyen c'est-à-dire qu'elle possède une fonction transitoire et constitue uniquement une étape (et seulement pour certains de ses lecteurs) sur la voie de la libération de l'Esprit grâce à l'association faite entre le langage du commun, une proposition et sa démonstration. En ce sens, nous suivons l'opinion d'Olivier Reboul pour qui les exemples scoliens appellent à une *persuasio* pour lutter contre les limitations de l'intelligence du vulgaire :

« Le scolie s'adresse, non pas à de purs entendements, mais à des hommes, certes très nombreux, et pourtant particuliers, le *vulgaire*, autrement dit la foule de ceux qui ne sont pas entrés dans la connaissance philosophique. Ces hommes sont voués non seulement à l'ignorance, c'est-à-dire à un vide de savoir qu'il suffirait de combler, mais à l'erreur, à tout un ensemble de préjugés structurés dus à l'imagination et aux passions. Au lieu donc de savoir que la moralité est en elle-même bonne et utile, ils croient qu'elle n'est qu'un fardeau dont ils seront déchargés dans l'au-delà. Il s'agit d'un utilitarisme religieux à base de calcul et de crainte. [...] Pour combattre cette mentalité, cette *persuasio*, il ne suffit pas de démontrer, il faut une autre *persuasio*, une rhétorique. »²⁰⁰

¹⁹⁹ *TTP*, préface, p. 26.

²⁰⁰ Reboul, O. *La rhétorique*, Que sais-je ? Paris, 1984, p116-117.

3.4 La stratégie de la feinte

« *Sentimus experimurque nos aeternos esse* »²⁰¹

Il y a une idée qui exprime l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité et cette idée appartient à l'essence de l'Esprit qui en cela est éternel. Bien que cette idée subsiste par-delà le corps²⁰², nous ne pouvons sans lui avoir aucun souvenir de cette participation à la pure immanence de la substance. Il n'y a nulle réminiscence possible de la vie de notre âme car le souvenir est entièrement conditionné par la présence de traces qui subsistent dans la durée du corps. Cependant, tant que le corps dure « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ». Nous faisons donc nécessairement, dans l'actualité de notre être, l'expérience de l'éternité même si cette expérience n'est pas réfléchie. Car, si nous pouvons la sentir, nous ne la connaissons pas. Tel est le sens de cette référence à l'expérience et à la sensation au moment où Spinoza, dans le cinquième livre de l'*Éthique*, nous révèle la présence en nous de l'éternel et sa possible saisit par l'intellect en tant qu'il connaît selon le troisième genre de connaissance. C'est là tout le génie et la puissance fulgurante de cette phrase qui affirme que même si les hommes sont la plupart du temps autant ignorants et peu conscients d'eux-mêmes qu'ils le sont de Dieu, ils reposent néanmoins en lui car Dieu est l'être immanent par excellence, cause non transitive de toute chose²⁰³ et que tout ce qui est, est en lui²⁰⁴. Par conséquent, et malgré la distinction conceptuelle que fait Spinoza entre *natura naturans* et *natura naturata*, nous participons de la substance absolument infinie sans laquelle rien, nous dit-il, ne peut ni être ni se concevoir.

Si nous faisons ainsi référence à l'éternité telle qu'elle est définie par Spinoza et en particulier à l'éternité en tant qu'elle est sentie durant l'existence du corps, c'est parce que Spinoza, au moment précis où il entame la dernière ligne droite de son œuvre, nous révèle un point important de sa stratégie méthodologique générale. En effet, ce dernier annonce au lecteur que bien qu'il participe depuis toujours de l'éternité de l'être, nous faisons « comme si » c'était maintenant que l'Esprit commençait à être éternel. Ou plutôt que bien que nous pensions être distinct de Dieu, d'en être séparé telle que l'explique la distinction entre *potentia* et *potestas*²⁰⁵, nous apprenons que nous sommes en lui depuis toujours. Quoique nous pensons, quelle que soit l'inadéquation avec laquelle nous nous rapportons à Dieu et aux

²⁰¹ E V, prop. 23, scol, p. 535.

²⁰² *Ibid*, p. 533.

²⁰³ E I, prop. 18, p. 53.

²⁰⁴ *Ibid*, prop. 15, p. 39.

²⁰⁵ Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, édition de Minuit, 1969

choses, nous participons de par notre Esprit à l'éternité. C'est pourquoi notre corps le sent et l'expérimente, même inconsciemment. Or, ce « comme si » qui opère dans l'ombre et sans que nous le sachions a pour seule raison d'être de nous guider petit à petit vers le second puis le troisième genre de connaissance jusqu'à l'amour intellectuel de Dieu :

« [...] Mais il faut noter ici que, quoique nous soyons à présent certains que l'Esprit est éternel en tant qu'il conçoit les choses sous l'aspect de l'éternité, pourtant, afin que s'explique plus aisément et se comprenne mieux ce que nous voulons montrer, nous le considérons comme si c'était maintenant qu'il commençait à être, et maintenant qu'il commençait à comprendre les choses sous l'aspect de l'éternité, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici ; [...]. »²⁰⁶

Nous avons là encore une référence à la vertu de facilité (que nous avons exposé dans notre premier chapitre) qui justifie l'usage fictionnel d'un comme si et qui atteint dans cet extrait l'instant de son apogée. Spinoza, en effet, nous révèle le cœur de son projet propédeutique englobant l'ensemble des dispositifs méthodologiques mis en évidence jusqu'ici. Nous résumerons ce projet sous l'expression générique de « stratégie de la feinte » en reprenant un terme employé par Spinoza lui-même :

« Quoique cet Amour envers Dieu n'ait pas eu de commencement, il a pourtant toutes les perfections de l'Amour comme s'il avait pris naissance, ainsi que nous l'avons feint dans le Coroll. Prop. Précéd. Et cela ne fait pas de différence, sinon que l'Esprit a eu de toute éternité ces mêmes perfections dont nous avons feint qu'elles venaient maintenant s'ajouter à lui, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause éternelle. »²⁰⁷

Cette pratique de la « feinte », dont nous déjà vu qu'elle permettait d'osciller entre le premier et le second genre de connaissance, s'élève ici à la puissance supérieure puisque l'oscillation se trouve cette fois entre le premier et le troisième genre de connaissance tel que l'atteste le passage entre une compréhension des choses de premier niveau, c'est-à-dire en relation au temps, et celle qui est en relation avec l'éternité. Ne faudrait-il pas en déduire une pratique de l'écriture impliquant elle-même une connaissance du troisième genre permettant de sauter directement des choses singulières à Dieu et inversement²⁰⁸ ? Prodigieux sauts par lesquels Spinoza achèverait véritablement, et dans la mesure de son pouvoir, l'introduction du lecteur au contenu de son œuvre. Néanmoins, ces effets ne pourront être assurés sans qu'il y ait parallèlement une prise en compte explicite du processus de lecture lui-même. De plus,

²⁰⁶ *E V*, prop .31, scol, p. 543.

²⁰⁷ *Ibid*, prop. 33, scol, p. 545.

²⁰⁸ *Ibid*, prop. 24, p. 535.

si Spinoza feinte son lecteur et se joue de lui pour des raisons d'ordre propédeutique, cette pratique ne peut se justifier que si d'autre part il assure aussi le processus inverse en donnant les outils pour déconstruire la feinte elle-même. En quoi le lire est-il un mode de l'affectabilité ? Comment garantir une bonne lecture c'est-à-dire une lecture qui ne soit pas superficielle ou qui s'arrêterait à un niveau de compréhension strictement imaginaire?

3.5 L'apprentissage par la lecture

Lire, c'est parcourir des yeux les méandres de l'encre sur la page, c'est suivre des lignes électrisées de sens aux intensités variables. Mise sous tension selon les arrangements de l'écriture, la lecture est un acte par lequel nous sommes affectés par la trace des mots qui s'inscrivent dans la rétine, excitent nos nerfs et se font un chemin jusqu'au cerveau, jusqu'aux images et aux idées qui jaillissent. Mais le cerveau n'est pas une page blanche contre laquelle la page lue se calque, purement et simplement, à l'identique. C'est un volcan au cœur duquel bouillonnent les informations recueillies depuis la naissance jusqu'à la mort, champ de traçabilité. Lire, c'est donc faire fusionner le nouveau avec l'ancien, c'est mêler la pensée d'un autre à son propre chaos au risque, au passage, de la dénaturer et d'en perdre le suc. C'est aussi accepter, dans un mouvement de partiel abandon, d'être profondément transformé sans savoir à l'avance ce qui sera retenu des mots diligemment agencés devant soi et quels en seront les effets²⁰⁹. De même qu'il n'y a pas de lecture sans oubli, sans une sélection inconsciente, sans bouts de textes noyés dans le noir d'un clignement de paupières, il n'y a pas non plus d'auteur qui n'ait été lecteur, qui n'ait expérimenté en lui-même ces sélections, ces brisures, ces arrêts. Et, si le littéraire s'accommode aisément de ces aléas en ce qu'il ne fait pas de l'objectivité du récit son idéal, peut-être en va-t-il un peu différemment du philosophe. Ce dernier, plus soucieux qu'aucun autre de l'ordre et de l'enchaînement des idées, n'aura de cesse de se garder de l'écriture dont il connaît les dangers. Sans être impuissant, il sait aussi qu'il ne peut avoir un contrôle absolu sur la réception de sa pensée. C'est pourquoi Spinoza (dont nous avons par ailleurs loué l'exercice langagier), conscient des limites comme du pouvoir de l'écriture, fournit explicitement au lecteur des conseils de lecture.

3.5.1 La prudence

Le premier conseil qu'il dispense est un conseil de prudence à la suite d'une proposition

²⁰⁹ E II, ax. 1, p. 129.

du *De Mente* selon laquelle l'être actuel de l'Esprit est d'abord et avant tout constitué de l'idée d'une chose singulière existant en acte :

« A partir d'ici je ne doute pas que les lecteurs seront dans l'embarras et que bien des choses leur viendront à l'Esprit qui les arrêteront, et c'est pourquoi je leur demande d'avancer avec moi à pas lents, et de ne pas porter de jugement avant d'avoir tout lu. »²¹⁰

Tout d'abord et en raison de la particulière difficulté de la proposition (notamment parce qu'elle s'oppose à la conception traditionnelle cartésienne et dualiste du rapport entre l'Esprit et le Corps) Spinoza anticipe les obstacles de compréhension en évoquant l'« embarras » du lecteur. Il demande donc d'avancer lentement d'une part et de suspendre son jugement d'autre part. En effet, ce n'est qu'une fois que le lecteur aura « tout lu » que la chose pourra être comprise adéquatement. Lenteur et suspension du jugement apparaissent ici comme des conditions nécessaires à l'acte de lecture. La lenteur tout d'abord en ce qu'elle permet de ne pas sauter les étapes de la démonstration sans lesquelles une proposition quelconque serait inintelligible. Puis la suspension du jugement dans la mesure où une proposition, n'ayant pas l'autonomie d'un axiome, s'inscrit aussi dans une série qui lui donne son sens. C'est pourquoi il faut attendre d'avoir tout lu c'est-à-dire d'avoir eu l'ensemble devant les yeux.

3.5.2 La répétition

A ceci il faut ajouter l'importance accordée par Spinoza à l'idée de « répétition » en tant qu'elle est associée à ce même acte de lecture :

« Je demande seulement au Lecteur encore et encore [*iterum atque iterum*], d'examiner une fois et encore une autre fois ce qu'on a dit à ce sujet dans la deuxième partie, de la Proposition 16 jusqu'à la fin. Car nul ne pourra percevoir correctement ce que je veux à moins de mettre un soin extrême à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine des Rois ou de leur droit. »²¹¹

Dans ce scolie Spinoza dénonce explicitement la conception vulgaire que les hommes se font de Dieu lorsqu'ils lui attribuent une puissance non pas divine mais humaine fondée sur l'idée d'une libre volonté contingente et non nécessaire. Cette puissance « dont le vulgaire affuble Dieu »²¹² est le résultat d'une confusion entre la nature humaine et celle divine qui fera l'objet d'une longue critique dans l'appendice du *De Mente*. On comprend dès lors pourquoi Spinoza prend ici ses précautions puisque la voix imaginative dont il usera dans cet Appendice, et qui lui permettra d'agir plus directement sur l'opinion du vulgaire, ne viendra que plus tard

²¹⁰ *Ibid*, prop. 11, scol, p. 119.

²¹¹ *Ibid*, prop. 3, scol, p. 105.

²¹² *Ibid*, p.103.

et qu'il faut bien en attendant se doter des moyens d'éviter une mauvaise conception de la volonté²¹³. Comment éviter une telle erreur ? Il y a tout d'abord une nouvelle référence à la prudence de la lecture lorsque Spinoza en appelle à prendre « un soin extrême à ne pas confondre » c'est-à-dire avancer à pas lents, suspendre son jugement lorsque nécessaire etc. Cependant, Spinoza ajoute qu'il faut répéter plusieurs fois, *iterum atque iterum*, ce qui a été dit afin que les propos s'inscrivent en profondeur dans la mémoire.

Nous avons discuté dans notre précédent chapitre le concept de « trace ». Or ce concept est aussi associé à celui de « marque »²¹⁴. Lorsqu'un corps donné en rencontre un autre, le corps affectant laisse sur le corps affecté une trace. De par l'infinité des interactions que connaît un corps à chaque instant de son existence il y a en a nécessairement une très grande partie qui tombe dans l'inconscient du corps et dont l'Esprit ne se saisit pas consciemment. D'une manière générale, nous pouvons dire que le concept de trace englobe la totalité de ces interactions. Cependant, il n'y a qu'un nombre limité de traces qui sont accessibles à la conscience et qui représentent ce que Spinoza définit sous le terme de « marque ». La différence est une différence de profondeur dans l'inscription d'un corps dans un autre. C'est en vertu de la répétition avec laquelle une interaction a lieu qu'un corps affectant peut laisser une trace qui deviendra une marque :

« Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent [*saepe*] frapper contre une autre partie molle, elle change la surface de celle-ci et y imprime comme des traces du corps extérieur qui la pousse. »²¹⁵ C'est donc parce qu'un corps vient en frapper « souvent » un autre que la trace laissée se transforme en une marque qui devient accessible à la conscience. Ainsi, en tant que l'acte de lecture est un acte par lequel l'écriture vient affecter le corps du lecteur, sa répétition permet à l'auteur de s'assurer que les idées énoncées ne seront pas oubliées.

Le problème du lire comme affection engage par conséquent directement celui de la mémoire. Or qu'est-ce que la mémoire si ce n'est « un certain enchaînement d'idée qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieur du Corps humain »²¹⁶ et qui se déroule selon l'enchaînement des affections du corps humain. Puisque les propositions de Spinoza sont organisées selon un certain ordre déterminé et que l'acte de lecture est un acte par

²¹³ A propos des variations de sens autour de la notion de volonté, nous pouvons nous référer à l'analyse de R. Diodato sur la métaphore du chien animal céleste, animal aboyant (Diodato, *L'esthétique comme science intuitive*, p. 43)

²¹⁴ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p. 129.

²¹⁵ *E II*, post. V, p. 135.

²¹⁶ *E II*, prop 18, scol, p. 145.

lequel le corps du lecteur est affecté par l'écriture comme corps extérieur, alors la répétition permet d'inscrire dans la durée un ordre d'enchaînement pour les idées qui soit adéquat. Cette place qu'accorde Spinoza à la mémoire dans l'économie du lire se retrouve justement dans le scolie d'une proposition relative à cette question de l'ordre et de l'enchaînement des idées en relation à l'ordre et à l'enchaînement des choses²¹⁷ : « Ici, avant de poursuivre, il faut nous remettre en mémoire ce que nous avons montré plus haut ; [...]. »²¹⁸. Dans ce scolie, Spinoza répète et résume certains points doctrinaux essentiels en rapport avec l'essence de la substance et ce qu'en peut percevoir un intellect infini. Finalement, à l'opposition physique entre une trace et une marque correspond dans l'esprit l'opposition entre la mémoire et le souvenir. La notion de mémoire inclue l'ensemble de toutes les traces, y compris les plus infimes et les plus méconnaissables, perdues dans le *vacuum* de l'entendement. Le souvenir au contraire ne correspond qu'aux traces qui font l'objet d'une connaissance consciente c'est-à-dire aux marques²¹⁹.

Que pouvons-nous donc conclure du rôle de la lecture dans l'introduction au contenu conceptuel de l'*Éthique* ? Il apparaît tout d'abord que Spinoza considère délibérément cette question, qu'il y fait référence à plusieurs reprises et qu'il envisage par conséquent le processus de lecture comme faisant partie intégrante des conditions nécessaires à l'obtention d'un savoir philosophique. Toutefois, ce processus doit être soumis à certaines exigences parce que l'écriture, comme toute cause agissante, peut avoir des effets multiples. C'est pourquoi Spinoza se doit d'opérer une sélection sur cette multitude. En effet, il existe dans l'esprit du lecteur des préjugés qui ne manqueront pas de s'immiscer ici ou là, ou encore des erreurs du fait que l'attention n'est pas toujours à son maximum. Afin de pallier à ces différents problèmes, notre philosophe place dans les scolies des conseils de lecture. Le premier de ces conseils concerne un certain souci de prudence. Il s'agit de faire attention au sens d'un mot dans le contexte où il est inscrit comme l'illustre l'idée de la puissance dont le sens varie si on l'applique à celle de Dieu ou à celle des Rois. Enfin, le second conseil est de nature mnémotechnique. L'objectif est d'inscrire dans la mémoire du lecteur un certain ordre par lequel s'enchaînent les idées et qui suit l'ordre de la syntaxe spinozienne. Or cette inscription dans la mémoire n'est possible que si l'acte de lecture fait l'objet d'une répétition, « *saepe* ». Les effets positifs d'une telle répétition sont garantis chez Spinoza par une loi physique : plus un corps vient en frapper un autre plus ce dernier est modifié en profondeur, de sorte que la

²¹⁷ *Ibid*, prop 7, p. 105.

²¹⁸ *Ibid*, scol, p. 105.

²¹⁹ Vinciguerra, L. *op. cit.*, p. 156.

figure même du corps en est modifiée. La trace devient un marque c'est-à-dire l'objet d'un souvenir et, par suite, l'Esprit intégrera cette modification et en formera une idée. Ainsi, la plurivocité des concepts, la positivité des étants d'imagination, le déploiement d'exemples imagés, l'insertion de citations d'ordre poétique ou encore la conception performative de la lecture ont pour but d'affecter le lecteur. Ils servent ainsi à nourrir son imagination d'une manière qui ne soit pas contradictoire avec ce que l'intellect peut comprendre.

PDF Pro Evaluation

CONCLUSION

L'éthique c'est-à-dire la recherche de la liberté par l'augmentation progressive de la puissance en fonction d'un environnement concret est un devenir, un processus, qui se conjugue au singulier. Il y a donc nécessairement autant de manières d'arriver à la possession formelle de sa puissance qu'il y a d'individus pour en tenter l'expérience : une seule substance pour une infinité d'attributs, une seule Nature pour une infinité de corps et leurs modifications, un seul idéal pour une multitude de chemins. Parce que l'Un et le Multiple sont aplatis sur ce vaste « plan commun d'immanence »²²⁰, entrer dans le spinozisme revient à accepter de commencer à exister, à penser et à être quelque part au milieu de ce plan. C'est pourquoi commencer à philosopher avec Spinoza n'est pas un acte qui se fait dans l'abstrait (quelle que soit d'ailleurs l'incroyable difficulté que les concepts spinozistes imposent au lecteur) mais toujours à partir d'un lieu déterminé dans l'espace et dans le temps, à partir d'un corps bien à soi, de ses vitesses et de ses lenteurs, de son pouvoir d'affecter et d'être affecté en retour. On comprend dès lors toute la difficulté qu'il y a à composer une éthique qui aurait à la fois un seul sens et une infinité de manières pour l'exprimer, qui soit universellement bonne et singulièrement adaptée.

Notre étude à travers l'œuvre de Spinoza nous a amené à réfléchir sur la manière dont ce dernier conçoit l'intégration du réel dans sa multiplicité modale à l'unité ontologique de la substance d'un point de vue pratique, c'est-à-dire dans le rapport institué entre une œuvre et ses lecteurs. En d'autres termes, il s'agissait pour nous de savoir comment une seule et même œuvre, l'*Éthique*, pouvait guider un lectorat multiple vers un but unique, vers une vie active et joyeuse, guidée par la raison et libérée de ses entraves passionnelles. Quelle organisation formelle ce projet requiert-il ? Sur quels ressorts épistémologiques et anthropologiques repose-t-il ? Comment le langage peut-il parler plusieurs langues sans pour autant menacer la cohérence et la signification de l'ensemble ?

Nous pouvons d'emblée circonscrire notre réponse en distinguant minimalement deux grandes catégories de lecteurs : d'un côté celui que Spinoza nomme le *benevole lector*, c'est-à-dire le lecteur cultivé, familier des ratiocinations philosophiques, et qui n'ignore pas la nécessité d'une recherche systématique en quête de l'idée d'ensemble et de l'unité des parties. Du point de vue de la constitution formelle de l'*Éthique*, la forme *more geometrico demonstrata* composée de définitions, d'axiomes, de postulats et de démonstrations suffit à sa

²²⁰ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 161.

compréhension. De l'autre, le lecteur du « vulgaire », c'est-à-dire du commun dans la langue des modernes, supposément étranger à la logique du concept, être d'imagination plutôt que de raison et qui doit être introduit au cœur de l'*Éthique* par d'autres voies que celle de la démonstration générale. Cependant, malgré que l'*Éthique* semble d'abord avoir été écrite à l'adresse du *benevole lector*, c'est à ce second personnage que nous nous sommes intéressés afin de questionner la capacité de l'œuvre de Spinoza à introduire le non philosophe à la philosophie même.

Il y a dans l'*Éthique* un objet textuel des plus singuliers que Spinoza nomme scolie et que l'on trouve aussi dans les ouvrages de tradition euclidienne. Les scolies ont ceci de spécifiques qu'ils occupent une place intermédiaire entre l'ensemble démonstratif et continu des propositions, démonstrations, corollaires etc., et celui immédiatement non démonstratif des préfaces et appendices. D'un côté, les scolies soutiennent la démonstration. Sur le plan architectural ils sont reliés à l'ensemble démonstratif par tout un système de renvois et confirment la validité mathématique de certaines démonstrations ou bien offrent une démonstration alternative sur le mode apagogique. De l'autre, les scolies font références à une toute autre forme de savoir. Délaissant le mouvement général et uniforme de la déduction, les scolies font appels à l'expérience, invoquent des cas pratiques tantôt en les érigeant comme modèles à suivre tantôt en les opposants sur un mode polémique et agonistique. En cela, les scolies se situent volontairement dans le champ de l'existence, se mêlent aux corps et guerroient aux côtés des affects joyeux contre les tristes. Ce faisant, c'est un espace textuel qui se risque à aller chercher le lecteur au plus près de son expérience de vie immédiate, quitte à simuler le faux pour stimuler le vrai. Spinoza n'hésite pas en effet à illustrer par le tracé des figures qui n'existent pas²²¹, à donner des exemples en soi inadéquats mais qui, en tant *qu'auxilium imaginationis*, sont d'une aide considérable pour l'intellect. En ce sens les scolies sont assez proches des préfaces et des appendices dont le rôle dans la tradition philosophique est principalement de remplir une fonction propédeutique. Toutefois, elles s'en distinguent aussi car au lieu d'occuper une position spatialement définie dans l'œuvre, en début ou en fin de partie, les scolies parsèment littéralement l'*Éthique*. Les scolies n'incarnent pas à notre avis une deuxième *Éthique*, parallèle et indépendante de la première, comme le croyait Deleuze. Néanmoins, et bien que de manière discontinu et asymétrique, ces derniers scandent l'œuvre de long en large proposant ainsi un autre type de lecture simultanément à la première.

²²¹ E II, prop. 8, scol, p. 113.

L'*Éthique* est un ouvrage hybride dans lequel Spinoza opère des passages réguliers entre ce que Macherey appelle la voix de l'imagination et celle de la raison²²². Grâce à un usage original et pragmatique du langage, il entreprend en effet ce que nous pourrions qualifier d'actions de transduction entre le premier et le second genre de connaissance. Nous disons de cet usage qu'il est pragmatique dans la mesure où c'est toujours en fonction du contexte textuel et sémantique dans lequel une notion est inscrite que pourra être déterminée sa valeur et sa portée philosophique. Si le langage de Spinoza est fait bien souvent l'objet de polémiques entre ses différents commentateurs c'est en effet parce que certaines notions apparaissent tantôt comme *imaginandi modus*, tantôt comme *cogitandi modus*. L'exemple le plus célèbre est celui du concept de Dieu, majoritairement défini comme un être transcendant dans l'histoire de la métaphysique occidentale, et auquel Spinoza attribut le caractère de l'immanence tout en conservant le même vocable. Ainsi un même nom peut servir à qualifier adéquatement une propriété de la substance (tel que c'est le cas dans les définitions, postulats, axiomes et propositions) ou au contraire être explicitement dénoncé comme inadéquat (notamment dans les préfaces, appendices ou scolies). Cependant, la stricte opposition entre un *imaginandi modus* désigné comme mauvais et un *cogitandi modus* comme bon ne suffit pas à épuiser les variations qu'impose Spinoza au langage. Il existe en effet un troisième niveau de compréhension propre aux étants d'imagination et qui possède pour Spinoza une fonction positive, une utilité pratique, fondée sur le rapport entre l'imagination entendue comme capacité représentationnelle issue d'une affection donnée et l'appétit comme désir singulier engagé dans tel ou tel processus existentiel à partir d'une détermination comme cause efficiente. Parce que le sens usuel des mots n'est pas totalement éloigné de son sens conceptuel, il existe une marge de manœuvre permettant d'user du premier en vue de s'approcher progressivement du second. Moreau parle de « stratégie du langage philosophique »²²³ pour qualifier chez Spinoza cette pratique savante des glissements de sens au sein d'une même notion en fonction du champ de référence ontologique et gnoséologique dans lequel cette dernière est située. Cette stratégie est pour nous le signe indubitable de la volonté de l'auteur d'introduire le lecteur non philosophe à la puissance du concept.

Cette volonté est aussi confirmée par la présence de dispositifs textuels plus simples, d'ordre rhétorique, qui visent à insérer un savoir dont le contenu n'est pas contradictoire avec

²²² Macherey, P. « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », *Philosophique*, 1 | 1998, 5-22.

²²³ Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, p. 366.

ce que promet par ailleurs la raison. C'est ce dont témoigne par exemple l'illustration d'un certain nombre de propositions par des citations extraites de la culture populaire, d'origine poétique ou religieuse, et qui évoquent ainsi ce que le lecteur connaît d'expérience. De tels procédés sont loin d'être étrangers à Spinoza puisqu'ils correspondent à ceux dont il fait l'analyse dans le *TTP* pour décrire la manière dont les écritures saintes persuadent le fidèle du fondement des vérités théologiques. Or si nous trouvons dans l'*Éthique* les traces d'une *persuasio*, cette pratique ne remet pas en cause son aspect philosophique au profit d'un tournant théologique ; justement Spinoza prend parallèlement soin de relier le langage imagé du Poète ou de l'Ecclésiaste à une proposition et sa démonstration. Ce faisant, il tient étroitement ensemble la connaissance et l'affect tout en jouant sur les avantages du second pour combler les limites du premier. En ce sens, nous pouvons dire que Spinoza *feint* véritablement son lecteur à travers un usage fictionnel de la parole mais adéquat au mode de compréhension de son destinataire. De plus, en prodiguant à plusieurs reprises des conseils de lecture (prudence, répétition, et suspension du jugement) Spinoza s'assure que le recours à la fiction ne soit pas *in fine* contreproductif, c'est-à-dire pris comme une fin, mais qu'au contraire le lecteur puisse y trouver les moyens de s'élever à un niveau de compréhension qui la rende finalement superflue. Enfin, l'héritage euclidien et ce que peut le modèle géométrique ne suffisent pas à expliquer l'origine des outils et techniques propédeutiques dont fait usage Spinoza. Il faut plutôt regarder du côté de Van den Eden et de son enseignement par l'image via le théâtre alchimique pour comprendre de quoi hérite notre auteur.

Sur le plan théorique désormais, comment penser le passage entre le premier et le deuxième genre de connaissance ? Comment convertir une idée inadéquate en idée adéquate et une passion en action ? A la différence du troisième genre de connaissance dont les idées sont des idées d'essences, le deuxième genre de connaissance se manifeste par des idées qui sont des idées de rapports et qui définissent ce que Spinoza nomme les notions communes. Chez Spinoza, le passage entre le deuxième et le troisième genre de connaissance se pense de la façon suivante. A partir de l'idée d'un attribut l'esprit est nécessairement mené vers l'intellection des essences. En effet, les notions communes sont des idées adéquates et conduisent donc nécessairement à l'idée de Dieu ; or c'est justement l'idée de Dieu qui permet à l'esprit qui la possède de passer du second au troisième genre. Selon Deleuze, l'idée de Dieu « a une face tournée vers les notions communes et une face tournée vers les essences »²²⁴ c'est

²²⁴ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 155.

pourquoi cette dernière joue un rôle crucial dans la méthodologie de Spinoza. A contrario, la question est de savoir comment former une première notion commune ? Le problème est de taille puisque l'expérience ne nous offre que les effets des corps sur le nôtre et non la loi qui régit leurs rapports. Il y a deux types de rapports : soit les rapports dits les plus universels dans la mesure où ils sont composés par un attribut de la substance en tant qu'il existe et ses modes infinis. Soit les rapports les moins universels qui sont composés cette fois par les modes particuliers au sein des attributs. Dans l'ordre de l'expérience, ce sont justement ces rapports les moins universels que nous expérimentons et qui font eux aussi l'objet d'une seconde division. Spinoza explique en effet que dans l'ordre fortuit des choses nous pouvons faire avec les corps extérieurs deux types différents de rencontres. Nous pouvons rencontrer un corps qui ne convient pas avec le nôtre auquel cas nous faisons l'expérience d'un rapport de décomposition comme lorsque le poison rencontre le sang et en décompose les parties²²⁵. Une telle rencontre a pour effet de nous affecter de tristesse et de diminuer notre puissance d'agir. A l'inverse, si nous rencontrons un corps qui convient avec le nôtre nous expérimentons un rapport de composition qui aura pour effet de nous affecter de joie et d'augmenter notre puissance d'agir. Dans ce dernier cas, c'est-à-dire lorsqu'un événement de l'existence (produit de manière fortuite) devient l'occasion d'une bonne rencontre, l'état de chose qui définit notre manière d'être actuelle passe à une plus grande perfection. C'est en cela que l'affect se définit comme un passage, une transition d'un état à un autre. Par conséquent, une rencontre joyeuse nous incline à comprendre ce qu'ont en commun au minimum deux corps et, par suite, nous induit à former ce que Deleuze nomme les notions communes les moins universelles. Pour Spinoza, les notions communes les moins universelles sont donc formées à partir de passions joyeuses qui ne nécessitent pas dans leur processus génétique la possession d'une idée adéquate. En ce sens, l'imagination est un genre de connaissance à partir duquel il est possible d'instituer une pratique de vie dont le but est de chercher à expérimenter un maximum de passions joyeuses. Dans le quatrième livre de l'*Éthique*, qui traite de la force des affects, Spinoza définit justement cette pratique comme l'art d'associer l'image d'une chose sous son propre rapport à l'image d'un acte sous le sien. Cet art nous apprend au cœur des événements ordinaires de la vie à sélectionner les situations en fonction d'un critère de joie de façon à ce que d'une première notion commune induite nous devenions capables de penser l'union des corps à un niveau suffisamment grand et finalement posséder l'idée de l'attribut étendue comme notions communes la plus universelles.

²²⁵ Lettre 32 à Oldenbourg, p. 235.

Dans un chapitre important de *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze considère que c'est en inventant le concept des notions communes que Spinoza aurait découvert l'élément de méthode qui manquait au *TRE* pour expliquer la genèse pratique des idées géométriques²²⁶. Si nous considérons d'un seul coup d'œil ce que nous venons d'expliquer à propos de la vertu des passions joyeuses, de l'événementialité de l'ordre des rencontres, de la place des scolies dans la méthode et des dispositifs textuels adaptés au lecteur dont le mode de compréhension est avant tout imaginaire, alors nous pouvons bel et bien concevoir l'*Éthique* comme une œuvre faisant elle-même l'objet d'une rencontre passionnelle servant l'introduction à la méthode de Spinoza. En ce sens, l'histoire de la réception du spinozisme offre de « lumineux témoignages »²²⁷, comme Spinoza aime à appeler les vertus de l'expérience, qui attestent de cette rencontre affective avec le texte-*Éthique* et qui confirment ainsi notre hypothèse de départ. En effet, cette rencontre avec l'œuvre dont témoignent écrivains, poètes ou philosophes, fait l'objet d'une Joie d'ordre pré-conceptuel mais dont le propre est paradoxalement d'ouvrir sur une puissance qui mène *in fine* au bonheur de comprendre. Victor Delbos²²⁸ était justement étonné par le double caractère de son œuvre. D'abord celui systématique, froidement élaboré et fonctionnant à la manière d'un modèle extérieur ; puis celui plus subjectif, intime, agissant « comme impulsion secrète interne »²²⁹. C'est la coexistence de ces deux faces qui donne à la philosophie de Spinoza un aspect si paradoxal. Paradoxe qui fascine et qui explique aussi pourquoi des lecteurs de tous bords ont pu trouver dans son œuvre de quoi éveiller l'âme et nourrir l'esprit, voire des recherches dans des domaines autres que celui de la philosophie. Nous avons déjà cité à ce sujet les propos de Goethe²³⁰ qui réunissent certains des traits les plus caractéristiques de notre étude : incomplétude de la connaissance reçue, effets joyeux éprouvés lors de la lecture et, finalement, modification de la manière de penser et d'être. Indubitablement, les lignes de l'*Éthique* produisent un choc vital qui agit sur le sujet comme une conséquence sans prémisses. Une soudaine joie y vient illuminer la vie « comme à la dérobée »²³¹, comme si la pensée de Spinoza agissait sur nous malgré nous,

²²⁶ Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 157.

²²⁷ EIV, prop. 35, scol, p. 411.

²²⁸ Delbos, V. *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Alcan, 1893.

²²⁹ Deleuze, G. *Spinoza, philosophie pratique*, p. 171.

²³⁰ « Heureusement, j'avais reçu en moi la personnalité et la doctrine d'un homme extraordinaire, d'une manière incomplète il est vrai, et comme à la dérobée, mais j'en éprouve déjà de remarquables effets. Cet esprit exerçait sur moi une action si décidée, et qui devait avoir sur toute ma manière de penser une si grande influence, c'était Spinoza. »²³⁰ V. Delbos, *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, p. 301.

²³¹ *Ibid.*

à la manière d'un voleur qui subrepticement se meut jusqu'au cœur du lecteur pour lui arracher une sensation inconnue, un affect brillant. Il y a bien là quelque chose qui prend l'apparence de l'irrationnelle et qui vous transforme avant même que ne s'active la machine raisonnante comme en témoigne Yakov Bok, héros de Malamud dans *L'Homme de Kiev* :

« J'ai trouvé le volume chez un brocanteur à la ville voisine ; [...] Plus tard j'en lu quelques pages, et puis j'ai continué comme si une rafale de vent me poussait dans le dos. Je n'ai pas tout compris, je vous l'ai dit, mais dès qu'on touche à des idées pareilles, c'est comme si on enfourchait un balai de sorcière. Je n'étais plus le même homme... »²³²

Ici, le protagoniste nous parle de la formidable action qu'eût l'œuvre du philosophe sur sa vie, action presque magique, comme un envoûtement qui au lieu de capturer libère. « Balai de sorcière », « rafale de vent », autant de métaphores qui indiquent une dépossession, une perte de contrôle dont la cause surgit du dehors, sans prévenir (un simple livre acheté au hasard de déambulations un jour de marché), avec une force telle que le sujet de cette dépossession se trouve incapable de connaître la nature de la cause agissante. Ce qu'il sait au contraire c'est que les modifications qu'elle entraîne sont aussi irrémédiables qu'elles sont bonnes. Enfin, Romain Rolland n'a pas manqué de rendre hommage à ceux qui l'éveillèrent à l'amour de la littérature et à la passion de la vérité. Parmi eux, nous retrouvons des philosophes dont les pensées furent pour R. Rolland comme des « éclairs » dans la nuit de l'homme. De ces éclairs, il retint notamment les enseignements d'Empédocle et les « mots de feu de Spinoza »²³³. Or son témoignage commence d'abord par l'expression d'une détresse face à l'apathisme des abstractions mathématiques et des concepts de la métaphysique :

« Devant ces mots sans visages, sans couleur, sans odeur, que les mains ne pouvaient palper, que la bouche ne pouvait mordre, qui se refusaient à la caresse comme à la blessure des sens, ces mots-machines de la métaphysique et des mathématiques, instruments de génie créés par le cerveau, je restais privé de souffle, et hostile... « *Fuori barbari* ! »... »²³⁴

Mais le spinozisme recèle aussi des puissances internes aux concepts et qui pourtant les excèdent. Des puissances qui jaillissent des définitions, des axiomes ou des propositions et qui ont l'étrange fonction d'être immédiatement libératrice, quand bien même

²³² Malamud, B. *L'Homme de Kiev*, Paris, Ed. du Seuil, p. 76.

²³³ Rolland, R. *Empédocle* suivi de *L'éclair de Spinoza*, Ed. du Sablier, 1931, p. 110.

²³⁴ *Ibid*, p. 113.

cette libération partielle nécessitera par la suite un long travail (auquel ne suffit pas cette seule rencontre) pour s'inscrire dans la durée :

« Elle filtre. Je la fixe dans la nuit de ma cave. Je la fixe entre les barreaux noirs des lignes du livre vêtu de vert. Et sous la fixité trouble de mon regard halluciné, voici que les barreaux s'écartent et que surgit le soleil blanc de la *Substance*. [...] Il a suffi d'une page, la première, - de quatre Définitions, et de quelques éclats de feu qui ont sauté, au choc des silex de l'*Éthique*. Je ne me fais point d'illusion, et ne veux pas en faire aux autres. Je ne prétends, ni que cette vertu de miracle soit inhérente à des mots magiques, ni que j'aie alors saisi la vraie pensée de Spinoza. »²³⁵

²³⁵ *Ibid*, p. 120.

Bibliographie

Œuvres de Spinoza

Spinoza, B. *Éthique*, texte présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, édition bilingue, Paris, Points Essais, 1999 (1^{er} édition au Seuil 1988).

Spinoza, B. *Traité de la réforme de l'entendement/ Les Principes de la philosophie de Descartes/ Pensées métaphysiques*, traduit et commenté par Roland Callois, Paris, Edition Gallimard, 1954.

Spinoza, B. *Traité théologico-politique*, traduit et commenté par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

Spinoza, B. *Traité politique/Lettres*, traduit et commenté par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966.

Spinoza, B. *Premiers écrits*, Paris, PUF, 2009.

Ouvrages et articles

Akkerman, F., Steenbakkens, P. *Spinoza to the letter. Studies in words, Texts, and Books*, Leiden, E.J.Brill, 2005.

Audié, F. *Spinoza et les mathématiques*, PUF, 2005.

Artaud, A. *Le théâtre et son double*, Paris, N.R.F, 1938.

Beckett, S. *Cap au pire*, traduit de l'anglais par Edith Fournier, Paris, Editions de Minuit, 1991.

Delbos, V. *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1926.

- Delbos, V. *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Alcan, 1893.
- Deleuze, G. *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2011.
- Deleuze, G. *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.
- Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, édition augmentée 1981 (1970).
- Deleuze, G., Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005 (1991), p. 50.
- Delors, J. *La prudence de l'écriture dans l'Éthique de Spinoza : Approche formelle des scolies*, Paris, Atelier national de reproduction de thèse, 2003.
- Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, édité par Adam et Tannery, 12 vols, Paris, Vrin, 1974.
- Diodato, D. *Vermeer, Gongora, Spinoza : l'esthétique comme science intuitive*, Paris, Mimesis, 2006.
- Gardies, J-L. *Le Raisonnement par l'absurde*, Paris, PUF, 1991.
- Gueroult, M. *Spinoza : Dieu*, vol. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Hampshire, S. *Spinoza and Spinozism*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Henry, J. *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classique Garnier, 2015.
- Hubert, C. *Les premières réfutations de Spinoza : Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994.
- Klajnman, A. *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Edition Kimé, 2006.
- Laerke, M. « Spinoza's Language », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, no.3 (2014).
- Lamy, F. *Le Nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spinoza*. Paris, Louis Rolland, 1696.

- Leibniz, W. *Philosophical papers and letters*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Compagny, 1970.
- Macherey, P. « Spinoza une philosophie à plusieurs voix », *Philosophique*, 1 | 1998, 5-22.
- Malamud, B. *L'Homme de Kiev*, Paris, Edition du Seuil, 1966.
- Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Edition de Minuit, 1969.
- Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, Paris, PUF, 1994.
- Morfino, V. *Le temps et l'occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*, Paris, Classique Garnier, 2012.
- Nadler, S. *Spinoza : une vie*, Paris, Bayard, 2003.
- Nietzsche, F. *Lettre à Overbeck, 30 juillet 1881*, Le Magazine Littéraire, n° 370, 1998.
- Parrochia, D. *La Raison Systématique*, Paris, Vrin, 1993
- Platon, *Phèdre*, suivi de « La pharmacie de Platon » par Jacques Derrida, Paris, GF Flammarion, 2004.
- Reboul, O. *La rhétorique, Que sais-je ?* Paris, PUF, 1984.
- Rolland, R. *Empédocle suivi de L'éclair de Spinoza*, Ed. du Sablier, 1931.
- Rommevaux, S. *Clavius : une clé pour Euclide au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 2005.
- Savan, D. "Spinoza and language", *The philosophical review*, t. 67, 1958.
- Strauss, L. *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Eclat, 2003.
- Van den Eden, F. *Philedonius*, Edition critique de Marc Bedjaï, Paris, Edition Kimé, 1994.
- Viljanen, V. *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, 2011.
- Vinciguerra, L. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- Wittich, C. *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentaries de Deo*, Amsterdam, Joannem Wolters, 1960.

Zourabichvili, F. *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

PDF Pro Evaluation