

### Troisième explication *Éthique IV 18* scolie

1 Comme la raison ne demande(*postulet*) rien contre la nature, c'est donc elle-même qui demande  
2 que chacun s'aime lui-même, recherche ce qui lui est utile, ce qui lui est véritablement utile, et aspire  
3 à tout ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection, et, absolument parlant,  
4 que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être. Ce qui, du reste, est aussi  
5 nécessairement vrai qu'il est vrai que le tout est plus grand que la partie (*voir prop.4 p.3*). Ensuite,  
6 puisque la vertu (*par la Déf.8 de cette p.*) n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre  
7 nature, et que nul ne s'efforce (*par la prop.7 p.3*) de conserver son être sinon par les lois de sa propre  
8 nature, de là suit, *premièrement*, que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son  
9 être propre, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être. Il suit,  
10 *deuxièmement*, qu'il faut aspirer à la vertu pour elle-même, et qu'il n'y a rien qui vaille mieux qu'elle  
11 ou ne soit plus utile, et en vue de quoi on devrait y aspirer. Il suit enfin, *troisièmement*, que ceux qui  
12 se suicident ont une âme impuissante, et se trouvent défaits par les causes extérieures, qui  
13 répugnent à leur nature. De plus, du Postulat 4 p.2 il suit que nous ne pouvons jamais faire de n'avoir  
14 besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir  
15 commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous ; si, par ailleurs nous regardons notre Esprit,  
16 il est sûr que notre Intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et n'avait rien d'autre à  
17 comprendre que soi. Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles, et auxquelles,  
18 pour cette raison, il faut aspirer (*appentenda sunt*). Et, parmi elles, on n'en peut inventer en pensée  
19 de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature. Si en effet, deux individus,  
20 par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux  
21 fois plus puissant que chacun pris séparément. À l'homme donc rien de plus utile que l'homme ; il  
22 n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se  
23 convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un  
24 seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils  
25 peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ; d'où il suit  
26 que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile  
27 sous la conduite de la raison (*ratione gubernatur*), n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne  
28 désirent pour tous les autres hommes, et par suite sont justes, de bonne foi et honnêtes.

Spinoza, *Éthique IV 18* scolie, traduction Bernard Pautrat, p.369-371.

## I. Introduction

« La raison ne demande rien contre la nature », développée dans ce scolie la thèse centrale de l'éthique spinozienne a de multiples conséquences pratiques qui seront analysées tout au long des deux dernières parties de *l'Éthique*. Il s'agit d'un texte programmatique.

Pour comprendre comment Spinoza repense le rapport entre la liberté humaine et la nécessité naturelle, il importe de ne pas s'en tenir aux seuls textes « scandaleux » dans lesquels, parce qu'il détruit la croyance au libre arbitre, il semble renier l'idée de liberté humaine. Après avoir analysé les affects humains dans la troisième partie de *l'Éthique*, le philosophe entreprend de montrer dans la quatrième partie quelle est la force des affects, si souvent causes de la servitude humaine. Mais, alors même qu'il s'agit de comprendre en quoi les hommes ne sont pas libres, Spinoza introduit une perspective de libération : telle est la fonction de ce scolie de la proposition 18 dans la partie la plus longue de l'ouvrage (une préface, 78 propositions et un appendice de 32 chapitres !).<sup>1</sup>

Sorte de *vade mecum*<sup>2</sup>, ce scolie résume la perspective finale d'une éthique afin de renforcer la certitude du lecteur qui pourrait s'effrayer face à l'analyse clinique sans concession de la force des affects, et il anticipe ainsi sur l'appendice de cette partie de *l'Éthique* où sont énoncés tous les aspects positifs des affects et surtout sur la cinquième partie, *De libertate*. Car, si les idées vraies ne peuvent supprimer les pensées imaginaires par leur seul énoncé (proposition 1 de cette quatrième partie), et si un désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant qu'il regarde vers le futur est plus facile à contrarier qu'un désir qui naît de choses présentes agréables, comment ne pas désespérer des hommes ?

Lire Spinoza (et tout particulièrement le début du *De servitute* jusqu'à la proposition 18) ne conduirait-il pas alors au fatalisme ou au pessimisme, ou encore au cynisme ? Non, car la philosophie qu'il expose vient de la raison et s'accorde avec la nature : « La raison ne demande rien contre la nature » (I.1). Cette pensée n'a rien de triste encore moins d'ascétique, elle ne déplore pas le comportement des hommes, mais s'efforçant de le comprendre sans jamais céder à l'idéalisation, elle trace un chemin de perfectionnement humain. Elle demande que chacun « aspire à tout ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection » (I.3). De quel perfectionnement s'agit-il ? Ni moralisme ni immoralisme, ni idéalisme ni « réalisme cynique », ni même utilitarisme égoïste, mais une éthique, une manière de conduire utilement sa vie selon la raison. Ce scolie prépare le lecteur à découvrir le côté lumineux du spinozisme qui gagnera de plus en plus de terrain sur la servitude, indiquant la voie, étroite et difficile mais possible, de la libération.

### I.1 La voix du philosophe : l'engagement éthique : nature, raison et utilité .

Dans un scolie l'auteur s'exprime en première personne :

---

<sup>1</sup> Qu'est-ce qu'un scolie ? Terme qui vient du grec : 1) *skholion* tiré de *skholè* ou école : terme de philologie, note d'un commentateur ancien qui éclaire un texte, l'interprète. 2) pour les mathématiciens c'est une remarque à propos d'un théorème ou d'une proposition ; selon d'Alembert, une autre façon de le démontrer. On peut dire que Spinoza fait la synthèse des deux définitions, l'usage est d'user du terme au maculin.

<sup>2</sup> Il en est d'autres, par exemple la proposition 49 et son scolie.

Alors que les propositions et leurs démonstrations sont des énoncés neutres, dont la rigueur analytique donne l'impression de sécheresse, les scolies permettent à Spinoza de s'engager en répondant aux objections prévisibles de ses adversaires. C'est aussi l'occasion pour lui de montrer des convictions morales et politiques grâce auxquelles on ne peut douter du caractère très engagé de *l'Éthique*, ce qui interdit alors de considérer cette œuvre comme une sorte de pur cristal théorique et inoffensif<sup>3</sup>. Spinoza combat trois préjugés qui expriment une forme de haine envers trois types d'objets : la misanthropie qui accable les hommes sous prétexte de les sauver, la misologie qui écarte la raison pour préserver les superstitions et le mépris de la nature réduite au mouvement mécanique de la matière. Seules des passions tristes peuvent ainsi se combiner pour amener les hommes à douter d'eux-mêmes. Or la proposition 18 introduit le principe de la supériorité du désir né de la joie sur celui né de la tristesse. Le sentiment de joie exprime le renforcement de la puissance d'agir, donc tout ce qui diminue l'estime de soi affaiblit un homme et le rend triste. Ainsi font les moralistes qui traitent des passions humaines comme des vices (comme le dit la préface du *De affectibus*) :

Pour la plupart, ceux qui ont écrit des Affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire, car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance, et n'est déterminé par ailleurs que par soi-même.<sup>4</sup>

En contre-point des propositions précédentes du *De servitute* qui montraient la fragilité humaine en proie aux désirs imaginaires et fatals, le scolie de la proposition 18 du *De servitute* entre en résonance avec les premiers chapitres du *Traité politique* : les hommes appartiennent entièrement à l'ordre naturel, ce qui exclut les considérations moralisatrices. En effet, Spinoza utilise la même méthode pour analyser tous les faits puisque tout ce qui existe fait partie de la même réalité à laquelle les hommes ne sauraient échapper ni cesser de pâtir (selon la proposition 2 de cette partie) ; en d'autres termes, seule la connaissance rationnelle ou scientifique convient pour expliquer les comportements humains :

Et donc les affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de la nature que les autres choses singulières ; et partant, ils reconnaissent les causes précises, par lesquelles ils se comprennent, et ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quel autre chose qui nous charme par sa seule contemplation. Je traiterai donc de la nature des affects et de leur force, et de la puissance de l'Esprit sur eux, suivant la même Méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Il précise cet objectif à la fin du scolie : « Voici ce que nous dicte la raison, et que je m'étais proposé de montrer rapidement ici avant de commencer à le démontrer selon un ordre plus prolix ; et, si je l'ai fait, c'est pour me ménager, s'il est possible, l'attention de ceux-là qui croient que le principe selon lequel chacun est tenu de rechercher ce qui lui est utile est le fondement de l'impiété, et non de la vertu et de la piété. » o.c p.371

<sup>4</sup> E III Préface, o.c., p.199. La même idée se retrouve dans le *Traité politique*, I, 1 et I,5 .

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.201. La même idée se retrouve dans le *Traité politique* I, 4 « Et ainsi j'ai considéré les affects humains-amour, colère, haine, colère, envie, gloire, compassion, et tous les autres mouvements du cœur -, non comme des vices de la nature humaine mais comme des propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tonnerre et autres phénomènes de ce genre, qui, tout fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature. » Traduction Ramond, Paris PUF 2005, p.91.

Parce qu'il inscrit la nature humaine (terme qui mérite une analyse) dans la nature universelle, Spinoza peut proposer une connaissance dépassionnée des passions, une anthropologie scientifique au lieu d'une morale culpabilisante. Nature humaine et vertu sont indissociables :

Ensuite, puisque la vertu (par la Def.8 de cette p.) n'est rien d'autre que d'agir d'après les lois de sa propre nature, et que nul ne s'efforce de conserver son être (par la prop.7p.3) sinon par les lois de sa propre nature.I.6-8

Par cette définition impertinente de la vertu, il montre sa confiance dans la puissance de la raison humaine, apte à saisir les ressorts des comportements individuels et sociaux ainsi que les causes restées inconscientes des états d'âme et de leurs changements. Au contraire, ceux qui considèrent la raison et la volonté comme des données surnaturelles, sont contraints à reconnaître et à déplorer leur impuissance chez le commun des hommes. Finalement leur position converge avec celle des contempteurs de la raison pour lesquels le salut ne peut venir que d'une foi aveugle.

Il en va tout autrement pour le rationalisme naturaliste spinozien, puisque le comportement déraisonnable des hommes n'étant pas irrationnel, il devient un objet de connaissance, ce qui permet d'envisager une correction ou un amendement de la conduite des hommes. La tonalité optimiste du scolie de la proposition 18 du *De Servitude* correspond à cette certitude que tout peut converger intelligemment dans la conduite des hommes à condition qu'ils soient guidés davantage par leur raison (ou par des sentiments actifs) que par leurs affects tristes. La pensée spinozienne participe du mouvement européen des premières Lumières (plus radicales que les secondes affirment certains<sup>6</sup>), il serait donc absurde de lire Spinoza comme un mécréant sinistre ou un mauvais esprit et fort méchant homme. Si l'on dégage le terme de ses présupposés métaphysiques, spiritualistes et dualistes, humaniste est un qualificatif qui peut convenir à l'œuvre de Spinoza. Pour en témoigner, l'affirmation récurrente (Prop. 35 corollaires et scolie ; 36 ; 37 ; 40 ; 46) selon laquelle les hommes sont utiles les uns aux autres.

« À l'homme rien de plus utile que l'homme » I.21

Certes c'est à condition que les hommes vivent sous la conduite de la raison, comme l'affirmera la proposition 35 de cette partie. Alors ils conviennent en nature, et Spinoza va jusqu'à affirmer dans le scolie de cette proposition :

Ce que nous venons démontrer, l'expérience elle-même l'atteste également chaque jour par tant de lumineux témoignages que presque tout le monde a le mot à la bouche : l'homme est un dieu pour l'homme.<sup>7</sup>

Au cœur de la partie de *l'Éthique* traitant de la force des affects cause de la servitude humaine, Spinoza introduit sa conception optimiste et positive de la nature humaine. Car pour se libérer des passions tristes il faut aimer Dieu, c'est-à-dire la nature, d'un amour intellectuel, donc ne jamais douter de la raison, ce que montrera la cinquième partie de *l'Éthique*. Ceux qui croient élever

---

<sup>6</sup> Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Traduction française, éditions Amsterdam.

<sup>7</sup> E IV 35 scolie, o.c. ,p.393. On a souvent opposé Spinoza à Hobbes, rappelant la sentence « *Homo homine lupus* » en commettant ainsi une double méprise. D'une part, Hobbes emprunte l'expression à Plaute, dans sa comédie *Asinaria* (*La Comédie des Ânes*, vers 195 av. J.-C, II v 495 : «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* » d'autre part dans la lettre dédicace du *De Cive* au Comte de Devonshire, il use des deux expressions, l'homme est à la fois un loup et un dieu pour son semblable ; « A coup sûr l'une et l'autre formule sont vraies ».

l'homme au-dessus de la nature finissent par limiter la puissance de la raison humaine, et ils placent ainsi les hommes entre une nature indigne et un Dieu incompréhensible.

De ces attristantes spéculations suit une incapacité notoire à penser la vie réelle des hommes, et notamment la vie sociale et politique. Or Spinoza prévoit les conséquences politiques de son anthropologie. Le scolie de la proposition 18 du *De servitute* anticipe sur la proposition 37 et ses deux scolies : la sociabilité humaine et sur la proposition 73 de cette même partie qui inscrit la vie de l'homme sage dans la cité. Cette réflexion se poursuivra dans le *Traité politique* de façon plus réaliste.

## I.2 Les termes clés du texte : raison, nature, vertu

- a) La raison (4 occurrences dans le texte, dans *l'Éthique* 291 occurrences ; mais il faut le combiner avec le terme de cause : *causa*, 402 occurrences !<sup>8</sup>). La raison est ce qui « demande » (*postulet*), « conduit » (*ducet*), « dicte » (*dictat*), prescrit (*praescribit*) « gouverne » (*gubernat*) les actions des hommes.<sup>9</sup>

Les expressions en latin dans ce scolie semblent redondantes mais elles marquent avec insistance la fonction régulatrice de la raison en l'homme ; cependant on ne peut les traduire par le mot « commandement » qui aurait une résonance kantienne impliquant un dualisme de la nature et de la raison :

### 1°) au début du scolie avant le texte sélectionné

\* *Rationis praecepta*, les préceptes de la raison, ce que la raison recommande de faire.

*quod ratio nobis praescribit*, ce que la raison prescrit, tel un médecin ; les deux expressions renvoient à l'idée d'un amendement possible à condition de suivre un certain régime de vie. C'est très différent d'un commandement au sens d'un impératif qui doit « terrasser » des penchants (selon les mots de Kant).

\* *affectûs cum rationis regulis convenient*, les affects qui conviennent à la raison ; tout affect n'est pas nocif, au contraire, les affects joyeux sont souvent utiles parce que la joie de vivre renforce la puissance d'exister (le *conatus*). L'expression *quantum in se est*, autant qu'il est en soi, c'est-à-dire à la mesure de la puissance, ou « autant qu'on peut » est récurrente et fournit le critère d'évaluation de la qualité de vie. « Est utile », autre terme clé de ce texte, ce qui renforce la puissance d'exister.

\* *ipsa rationis dictamina*, ces instructions (dictées par) de la raison : dans le texte, à partir de la ligne 15, c'est la puissance de notre esprit dans sa fonction intellectuelle de compréhension qui devient l'objet essentiel de la réflexion. Car si la première des vertus commune à tous les êtres est de se conserver (I.3-4), la vertu propre à l'humanité est de cultiver son intelligence en s'efforçant de comprendre mieux le plus de choses possibles (EIV appendice ch.V,XXXII) ; la meilleure part en l'homme est son intellect.

### 2°) dans le texte sélectionné :

La raison humaine ou *recta ratio* : c'est un mode opératoire de l'esprit, non une faculté au sens kantien.

---

<sup>8</sup> Emilia Giancotti, *Lexicon spinozanum*

<sup>9</sup> Pour une analyse de la raison en l'homme ou « *recta ratio* » Cf. Bernard Rousset la *recta ratio*.

*ratio nihil contra naturam postulet*, la raison ne demande (ne requiert) rien contre la nature ; ne se fait pas l'avocat à charge, ne dénonce pas la nature en l'homme, ce qui serait le côté « bestial » ou perversi par le péché.

*homines qui ratione gubernantur, hoc est, homines qui ex ductu rationis*, les hommes qui sont gouvernés par la raison. La raison en l'homme est l'activité de l'intellect qui donne une règle de vie afin de trouver le bon équilibre entre les affects et favoriser les affects joyeux.<sup>10</sup>

Il faut aussi tenir compte des définitions données dans *l'Éthique* : la raison en l'homme correspond au deuxième genre de connaissance, aux notions communes et aux idées adéquates des propriétés des choses que forme l'esprit (EII 40 sc.). Raison se combine avec Esprit (*mens*) et Intellect (*intellectus* ou entendement) Cf. I.15-17. La *mens humana* est l'idée du corps humain et composée d'une multiplicité d'idées, certaines passives, certains affects, d'autres actives, les affects actifs et les idées adéquates.

Mais le terme de raison outrepassa la réalité de l'esprit humain, lequel n'est qu'une partie de l'entendement infini (mode infini et non attribut de Dieu). En effet, la nature comme principe de production de toutes choses, ou Dieu-substance, agit selon des « lois et règles » toujours les mêmes. La rationalité est au cœur de l'être, rien ne se fait par hasard ou « sans raison ». Spinoza en ce sens est proche de Leibniz, même s'il faut aussitôt marquer sa différence : la nature, partout et toujours la même, a partout la même vertu et est « une puissance d'agir » (*natura semper eadem, et ubique una, eademque ejus virtus, et agendi potentia, hoc est naturae leges, et regulae, secundum quas omnia sunt, et ex unis formis in alias mutantur*)<sup>11</sup> ; ce passage est difficile car Spinoza a critiqué le recours à la notion d'ordre dans la nature (EI appendice) ou encore de lois (TTP ch.4). Néanmoins le propos est clair, si l'on admet que l'esprit humain est apte à connaître les choses naturelles (et tout ce qui existe est d'une façon ou d'une autre produit naturellement ou nécessairement), il faut comprendre que tout arrive selon des rapports de causalité. La raison inhérente au réel, tout ce qui existe « en raison de » ou la logique du monde est accessible à l'esprit humain, également régi par cette même logique.

Ainsi dans le texte, quand Spinoza affirme qu'« il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles » et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer », il enveloppe dans cette formule logique de principe à conséquence la relation de causalité nécessaire que la traduction pourrait masquer ; en effet, les choses extérieures qui sont véritablement utiles, en elles-mêmes par leur nature parce qu'elles conviennent objectivement avec la nôtre, de ce fait sont nécessairement objet de désir pour les hommes raisonnables. Ne serait-ce pas contradictoire avec la définition du désir du *De affectibus* ? On se souvient peut-être que Spinoza insistait sur le fait que les choses ne sont pas désirables en elles-mêmes, mais que nous les jugeons telles parce que nous les désirons. Mais c'était dans le cas du désir imaginaire, nourri par des idées inadéquates ; dans le cas du désir qui naît de la raison il y a adéquation entre l'aspect subjectif du désir et la réalité objective de la nature de l'objet désiré qui convient bien à celui qui désire.

Il faut ajouter un principe de positivité et de productivité : puisque tout ce qui peut exister existe, tout ce qui existe est parfait, on ne peut imaginer que des possibles restent à l'état de possibilité sans jamais se produire. La nature spinozienne est productivité infinie, abondance sans

---

<sup>10</sup> Voir EIV 45 scolie

<sup>11</sup> EIII préface, o.c.p.200 .

limite à la différence du Dieu leibnizien qui élimine certains possibles. Dans la préface du *De servitute*, Spinoza noue les termes de nature, cause et raison par la nécessité de la productivité divine .

Car de la même nécessité de nature par laquelle il agit, nous l'avons montré (Prop.16 p.1). Donc la raison ou cause qui fait que Dieu, autrement dit la nature agit, et celle qui fait qu'il existe est une seule et même raison.<sup>12</sup>

Ainsi « conserver son être d'après les lois de sa nature » exprime la raison dans la nature ou ce que l'on pourrait désigner comme un « ordre naturel » sans toutefois charger cette notion de valeur morale ; mais c'est aussi ce que la raison humaine recommande de faire. Là encore il y a coïncidence entre vivre humainement et vivre selon la nature. Est-ce un idéal, une tendance qui fait contrepoids aux affects tristes ? Nous devons interroger le statut de ces propos optimistes. Spinoza serait-il lénifiant ? Certes pas, mais il s'adresse à des hommes qui en sont encore au deuxième genre de connaissance.

b) La nature ( 6 occurrences dans le texte, dans l'Éthique 536<sup>13</sup>)

La notion de nature, assez polysémique chez Spinoza, fonctionne souvent en binôme avec le concept de raison précédemment défini. Ce terme est encore plus problématique que celui de raison. Ces deux termes sont des axes essentiels de la pensée spinozienne.

1°) La formule « La raison ne demande rien contre la nature » dénote la nature totale<sup>14</sup>, terme qu'il faudrait diviser en nature produite ou effet de la puissance divine (*natura naturata* ou *totius facies universi*) et nature comme puissance productrice infinie c'est-à-dire ce dont Dieu est le nom (*natura naturans* ou *substance*). Spinoza, commençant ou Descartes finissait, fut accusé de « naturalisme » par Leibniz, autrement dit de rabattre toute la réalité sur le monde sensible, ou pire de confondre Dieu et son œuvre. Il est impossible d'entrer maintenant dans ces considérations très complexes. Nous en resterons à la préface du *De servitute* déjà citée (cf. ci-dessus p.5), concept réaffirmé dans le TTP :

Par gouvernement de Dieu j'entends l'ordre fixe et immuable de la nature, autrement dit, l'enchaînement des choses naturelles (*fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem*).<sup>15</sup>

La nature humaine est concernée par les expressions suivantes :

- 1- « agir d'après les lois de sa propre nature » I.6-7
- 2-« conserver son être sinon par les lois de sa propre nature » I.7-8
- 3-« qui répugnent à leur nature » I.13
- 4-« celles qui conviennent entièrement avec notre nature »I.19
- 5-« deux individus ayant exactement la même nature » I.20

Toutes les choses produites ou modes finis peuvent se définir par leur nature, c'est-à-dire, ce qui les détermine à exister singulièrement mais toujours en relation avec les autres modes. Ce qui est

---

<sup>12</sup> EIV Préface, o.c., p.337 ;

<sup>13</sup> Index lexical d'Emilia Giancotti, *Lexicon spinozanum*, La Haye Martinus Nijhoff, 1970 , Natura p. 735 à 753. Un des plus fréquents après res, mens, corpus et Deus. Indice supérieur à 500 .

<sup>14</sup> « *Cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet* » TIE , GII, 8. La connaissance que l'esprit a avec toute la nature, ce que la réforme de l'entendement est censée atteindre.

<sup>15</sup> TTP 3 , o.c.p. 152-153.

commun à plusieurs modes est leur nature commune, par exemple, le plus général est la nature corporelle. Mais comment s'organisent les types de choses, autrement dit ce que la logique aristotélicienne classait en genres et espèces ? Encore une question très complexe pour Spinoza ; retenons que la nature des choses singulières ne relève pas d'une essence préexistante qui viendrait informer une matière. Il faut plutôt concevoir un processus infini de différenciation et de complexification des existants à partir de structures de base communes. Les choses singulières qui ont le plus en commun peuvent former un ensemble qu'il est commode de désigner par un terme général, par exemple : l'humanité désigne tout ce que tous les hommes ont en commun, à savoir un certain mode de fabrication de leur corps et l'idée correspondante ou esprit par lequel tous sont aptes à penser (selon l'axiome 2, on ne peut plus laconique du *De mente*).

On peut considérer que le texte situe la nature de chacun selon trois niveaux :

-le plus commun concerne ce que les hommes en tant que modes ont en commun avec tout ce qui existe dans la nature, la loi de toute chose est celle de sa conservation, qu'on peut interpréter comme son « conatus » ou, si l'on n'est pas spinoziste, comme le principe d'inertie en physique cartésienne, ce qui rappelle la proposition 6 du *De mente*:<sup>16</sup>

Chacun s'efforce autant qu'il est en lui de conserver son être I.4

-le plus singulier concerne chaque homme dans sa singularité qui pour agir et conserver son être d'après les lois de sa propre nature (son *ingenium* ?) prend conscience de lui-même et désire se conserver, forme d'amour de soi. L'appétit de conservation propre aux êtres vivants s'exprime comme affect propre à l'homme : le désir (modalité humaine du *conatus*). Caractéristique commune aux sages et aux ignorants !

L'Esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et est conscient de cet effort qu'il fait »<sup>17</sup>

-le niveau intermédiaire concerne le rapport de composition entre des choses singulières qui se conviennent parfaitement (celles qui conviennent entièrement avec notre nature) et forment un individu supérieur, un couple, un groupe ou une société qui protégera mieux l'existence de chacun. Reste à savoir comment des individus peuvent rester singuliers et convenir parfaitement les uns aux autres. Ce ne sera pas par leurs affects, car c'est précisément ce qui les différencie et les « enferme » dans leur subjectivité ; ce ne peut donc être que par leur raison ou capacité à comprendre comment et en quoi leur désir de persévérer peut et doit converger pour se renforcer. La dernière partie du texte (I.18-29) expose cette perspective sociale et politique.

- c) La vertu est un terme qui se comprend alors comme ce qui « n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature ». Ce sera agir selon le désir propre à chacun orienté vers ce qui est véritablement utile et donc pourra se conjuguer avec le désir de tous ceux qui agiront de même. Elle est définie comme identique à la puissance au début du *De servitute* :

Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire (par la prop.7 p.3), la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se produire par les seules lois de sa nature.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> « Chaque chose autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » EIII 6 o.c., p.217 ;

<sup>17</sup> E III 9, o.c., p.219.



Dire que la vertu revient à « conserver son être » doit s'entendre au sens où Machiavel parle de la *virtù* du Prince, c'est-à-dire de sa puissance d'agir. Cette interprétation est confortée par le rapport constant établi dans ce texte entre la vertu et la recherche de l'utile. L'utile désigne l'utile propre ou « véritablement utile », donc ce que la raison fait désirer comme tel ; aussi serait-il hâtif d'y voir une sorte de « machiavélisme » utilitariste qui ferait fi des devoirs moraux ! Spinoza précise toujours que l'utile est « ce qui lui est véritablement utile »<sup>18</sup> et que c'est indissociable du perfectionnement humain<sup>19</sup>. Rien du calcul égoïste dans cet amour de soi et cette recherche de ce qui est vraiment utile, puisque par là il faut entendre un cheminement vers une sorte de sagesse qui rend la vie humaine plus heureuse, plus juste et plus honnête.

C'est pourquoi il précise « qu'il faut aspirer à la vertu pour elle-même »<sup>10</sup>, et non comme un moyen dans l'attente d'une récompense. Ce faisant, il pose un jalon pour l'étape finale, La cinquième partie, le *De libertate* :

« La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et ce n'est pas parce que nous contrarions les appétits lubriques que nous jouissons d'elle ; mais au contraire c'est parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons contrarier les appétits lubriques. »<sup>20</sup>.

La boucle est bouclée : la raison en l'homme est une modalité de la raison dans la nature ou du rapport entre toutes les choses, ce que les hommes peuvent comprendre. Toutes les choses sont régies par un même principe de conservation, donc les hommes aussi. Ce principe consiste pour les hommes à chercher ce qui leur convient le mieux pour se conserver corps et âme.

### I.3 L'ordre des idées : trois ordres de raisons

1°) L.1 à 5 : Énoncé de la vérité axiomatique et expérientielle : la raison s'accorde avec notre nature, le principe de conservation est naturel et rationnel et il est raisonnable de s'aimer soi-même. Égoïsme ou égotisme, là sera la question déjà traitée par Aristote et repensée par Spinoza dans une nouvelle anthropologie.

[L6 à 28 : Les conséquences, qui forment une sorte de réseau de causes interactives. On peut discerner deux moments]

-2°) L.6 à 12 : les conséquences directes, éthiques de l'axiome selon lequel la raison s'accorde avec notre nature

- 6 à 9 : vertu = *conatus*, Tendance à persévérer dans son être ou puissance d'exister
- 10-11 : Aspirer à la vertu pour elle-même
- 11-13 : le suicide forme extrême d'impuissance

-3°) L.14 à la fin : les conséquences indirectes, compte tenu de la finitude et de l'interdépendance entre les hommes ainsi qu'avec toutes les choses.

- 14-21 : la nature humaine : chose finie en relation avec toutes les choses nécessaires à sa conservation. Les plus utiles sont les choses de même nature ; corps/esprit/ individu humain
- 21-28 : conclusion l'union fait la force ; l'homme être social, la société nécessaire à la vie vraiment humaine, au perfectionnement. Prépare EIV 37 et le TP.

-

---

<sup>18</sup> E IV Def. 8, o.c., p.345.

<sup>19</sup> Et c'est ainsi qu'il rend hommage à Machiavel dans le TP !

<sup>20</sup> EV 42 o.c., p.539.

## II. Explication du texte pas à pas ou moment par moment à partir d'expressions types

### II. 1 La vérité axiomatique et expérientielle de l'accord entre la raison et la nature en chaque homme.

« Ce qui ... est aussi nécessairement vrai qu'il est vrai que le tout est plus grand que la partie ».

Spinoza vient d'exposer « brièvement » les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaine, et il lui reste à contrebalancer cet exposé par un inventaire des prescriptions de la raison. Le raisonnement est un mixte entre deux types d'énoncés : descriptif ou constatatif, le diagnostic, et prescriptif, la règle de vie souhaitable. Il ne s'agit pas de démonstration selon l'ordre (« prolix ») géométrique, précise-t-il au début de ce scolie.

« Mais avant de commencer à procéder à ces démonstrations selon notre prolix ordre géométrique, j'aimerais d'abord montrer brièvement ici ce que nous dicte la raison »<sup>21</sup>

L'énoncé prend alors une forme à la fois axiomatique, c'est-à-dire, d'une vérité évidente connue par le troisième genre de connaissance<sup>22</sup>. C'est ce que l'analogie avec l'axiome selon lequel le tout est nécessairement plus grand que la partie est censée faire comprendre. Cette analogie est récurrente (quasiment à égalité avec la certitude que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits). Donc un modèle « géométrique » ou mathématique qui pourrait être contesté, mais posé comme évident. La définition même des termes implique ce rapport d'inégalité et l'esprit comprend cela immédiatement sans avoir besoin d'une démonstration.

D'où vient cette tranquille certitude affichée par Spinoza qu'on ne saurait lui contester la validité de cet « axiome » éthique ?

### II.2 Les réquisits de la raison

Rappelons les réquisits de la raison en chaque homme : « que chacun s'aime lui-même » : n'est-ce pas déjà ce que dit Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*<sup>23</sup>? Quel philosophe oserait contester le philosophe ? Mais mieux encore, n'est-ce pas le message évangélique, si « aime ton prochain comme toi-même » suppose que chacun s'aime lui-même ?

Second réquisit de la raison : quelle sera la nature de cet amour pour soi-même ? C'est, répond Spinoza, que chacun « recherche ce qui lui est utile, ce qui lui est véritablement utile ». Comme il a été montré à propos de la raison et de la vertu, il convient de distinguer entre les objets du désir, entre ceux que l'imagination fait paraître « bons » et ceux qu'une connaissance éclairée fait désirer comme effectivement bons. Rien d'original, c'est la thèse commune à toutes les éthiques, mais Spinoza mélange tous les niveaux de compréhension, mêlant la tradition philosophique, les valeurs religieuses (de la vraie religion) et les enseignements de l'expérience.

Son procédé est de produire une sorte d'évidence commune à tous les hommes, savants ou ignorants pourvu qu'ils soient de bonne foi. Ce qui lui permet ensuite de résumer cet axiome en

<sup>21</sup> E IV 18 sc. o.c., p.369, ces lignes précèdent le texte sélectionné.

<sup>22</sup> Un axiome en mathématique et en logique : un énoncé répondant à trois critères fondamentaux : être évident, non démontrable, universel. Dans l'Éthique, les axiomes sont énoncés au début de chaque partie, en général, sauf en EII, et suivent les définitions. Ce sont des vérités évidentes dont sont déduites d'autres vérités.

<sup>23</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ch.9, 4. De l'égoïsme et de l'altruisme.

écrasant<sup>24</sup> le modèle « moral » du perfectionnement sur le modèle naturaliste de la conservation de soi :

« ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection » serait « absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être » I.3-4

Autrement dit, les moralistes ont une idée confuse et tronquée de la perfection quand ils l'opposent à l'instinct de survie, en faisant du « sacrifice » un modèle de vertu par exemple. Car, ramené à la puissance divine, la nature de tout être se définit par sa tendance à persévérer donc à résister à tout ce qui menace son existence. Cf. *La stratégie du conatus*<sup>25</sup>, qu'on pourrait résumer ainsi : « J'existe » parce que je résiste ! Mais Spinoza réfute ainsi tout modèle de transcendance, la vertu se suffit à elle-même ! De plus elle s'explique par la fragilité de l'existence humaine. L'unique axiome du *De servitute* est en filigrane dans l'axiome que nous expliquons :

Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite.<sup>26</sup>

Comme Spinoza associe cet axiome à la proposition 4 de la troisième partie, sa validité est encore plus générale et s'étend à toute chose ; tout ce qui existe tend à perdurer et il ne peut y avoir de cause interne à sa destruction :

Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure.<sup>27</sup>

### II.3 Analyse des conséquences directes de cet axiome :

- a) **Première conséquence** : la vertu est définie comme « agir selon les lois de sa propre nature »

Cette définition a de quoi étonner sinon choquer tous ceux qui ont l'habitude d'associer la vertu au bien. En effet, le concept aristotélicien s'est largement imposé dans toutes les cultures dominées par un des trois monothéismes : la vertu serait la disposition constante à vouloir agir en vue du bien suprême. Certes, la vertu se décline en de multiples formes, mais elle est une disposition de l'âme humaine seule. Elle est le fruit d'une habitude, donc d'une éducation morale, pour la vertu morale (intellectuelle pour la vertu intellectuelle). Elle consiste essentiellement à agir de façon délibérée (*Ethique à Nicomaque* II, 6). Pour résumer les caractéristiques de la vertu au sens moral du terme, c'est la disposition que l'âme humaine peut développer en se pliant à une éducation ; elle peut choisir entre le bien et le mal (pour Aristote le juste milieu). Par l'idée d'une finalité morale qui serait le souverain bien elle peut renoncer aux plaisirs vicieux ou pervers et elle transcende le simple instinct animal. Voilà à peu près l'opinion commune concernant la vertu des hommes. Or, que propose Spinoza, sinon de rabattre l'idée de vertu sur celle de tendance naturelle ?

Plus grave aux yeux de ses détracteurs, pour lui le principe de conservation est universel, puisque c'est le principe du mouvement et du repos de tous les corps, c'est une loi universelle de la

---

<sup>24</sup> Pratique de la « crase » du grec *krasis* ou mélange, façon de contracter en un seul terme diverses notions ou approches d'un problème.

<sup>25</sup> Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.

<sup>26</sup> EIV axiome, o.c.p.345 ;

<sup>27</sup> EIII 4, o.c., p.215 .

nature (le principe d'inertie<sup>28</sup>), et ce qu'il nomme le mode infini immédiat, autrement dit une détermination universelle de la substance ; chez l'homme il prend la forme du désir de se conserver corps-et-âme.

Néanmoins on peut trouver quelques précédents, chez les épicuriens ou chez les stoïciens. Il fut question d'un moment stoïcien chez Spinoza<sup>29</sup>, dans quelle mesure a-t-il repris à son compte le principe éthique de « vivre selon la nature » (*Homologoumenos tē phusei ein*) ? Remarquons la formule précise et redoublée de Spinoza, pour qui la vertu « n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature, et que nul ne s'efforce de conserver son être sinon selon les lois de sa propre nature ». À l'instar du stoïcisme la vertu désigne le fait de vivre en conformité avec la nature, c'est-à-dire, de s'accorder en conscience avec les lois inéluctables qui s'appliquent de toute façon, bon gré, mal gré à tous les êtres.

La différence non négligeable entre Spinoza et le stoïcisme vient de ce que, pour lui, il n'y a aucune finalité dans la nature, la vertu ne consiste pas à supporter d'une âme égale ou indifférente les vicissitudes de la fortune, c'est-à-dire les causalités externes défavorables, en se représentant un ordre cosmique téléologique. Quand il définit la vertu par l'agir, il faut entendre que le contraire est de pâtir parce que l'on est poussé par des causes extérieures, parfois jusqu'à la limite du supportable, d'où le suicide. La vertu est l'expression en l'homme de sa puissance, comme l'affirme la définition 8 de cette partie. À la différence de Dieu dont toute l'essence est la puissance parce qu'il est infini et donc ne dépend d'aucune chose extérieure (il est *causa sui*), les hommes sont puissants dans une certaine mesure et leur vertu consiste à donner leur pleine mesure, c'est-à-dire à produire le maximum d'effet sans être déterminés par des causes extérieures, ou du moins aussi peu que possible. Ce n'est jamais possible absolument parlant, mais c'est relativement et quantitativement (*quantum in se est*) réalisable. La vertu prend alors son sens neutre de capacité à produire un effet. Spinoza renvoie à la proposition 7 du *De affectibus*, où sont identifiés l'effort pour persévérer dans l'être et l'essence actuelle d'une chose toujours singulière, donc sa quantité de puissance propre :

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose.<sup>30</sup>

Il faut ajouter que la puissance de chaque homme se mesure non seulement à la capacité de son esprit à connaître un plus grand nombre de choses singulières par les deuxième et troisième genres de connaissances, selon la prop.38 du *De libertate*, mais aussi par la capacité de son corps à agir :

Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un esprit dont la plus grande part est éternelle.<sup>31</sup>

Ce qui est logique puisque l'Esprit est l'idée du corps et que le corps et l'Esprit sont une seule et même chose considérée sous deux attributs.

Ainsi la vertu ne se définit plus qualitativement en se diversifiant en un certain nombre de « grandes vertus », la sagesse, le courage, la justice, la tempérance, mais quantitativement par la puissance d'agir. Cela ne détruit en rien les qualités morales de l'homme plus vertueux parce que plus puissant. La fin du scolie est éclairante à cet égard :

---

<sup>28</sup> Cf. Descartes, *Les principes de la philosophie* II art. 37 ; et la reprise par Spinoza, *Les principes de la philosophie de Descartes*, deuxième partie, proposition 14 corollaire. Appuhn Œuvres I p.301.

<sup>29</sup> Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ENS éditions, « Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza, » p.651 sq.

<sup>30</sup> EIII 7, o.c.,p.217 ;

<sup>31</sup> EV 39, o.c., p.533.

D'où il suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent à rien pour eux-mêmes qui ne soit utile pour les autres hommes, et par suite sont justes de bonne foi et honnêtes »I.26-28.

On n'est donc pas vertueux par un effort contre une partie de soi-même, mais au contraire c'est parce qu'on se comprend mieux soi-même qu'on devient plus puissant et actif et donc vertueux. L'objection vient aussitôt quant aux tempéraments vicieux qui sont mus par la force du mal. Ce sera l'objet de la correspondance avec Blyenbergh. En résumé, Spinoza considère que tous ceux qui agissent de façon injuste, de mauvaise foi et sont malhonnêtes, sont justement les moins puissants. La violence ou la force débridée sont les symptômes de l'impuissance. (appliquer aux terroristes quels qu'ils soient)

**b) Deuxième conséquence : comment s'opère le perfectionnement éthique : « Aspirer à la vertu pour elle-même »**

On pourrait voir dans cette assertion un point commun avec la morale kantienne, puisqu'un acte de véritable valeur morale qu'à la condition de ne pas être un moyen en vue d'une fin extérieure. Mais là s'arrête la similitude, car Spinoza n'entend pas par « aspirer » à la vertu se détacher du désir ; bien au contraire, le verbe latin répété est « *appeto* », chercher à atteindre au sens de désirer. Certes, Kant parle d'une faculté supérieure de désirer, mais Spinoza ne connaît qu'une fonction et non une faculté ; le désir est le propre de l'homme, c'est la conscience de l'appétit.<sup>32</sup>

Cette précision étant faite, il convient de comprendre pourquoi Spinoza présente cette conséquence de sa définition de la vertu. C'est conforme à la finalité de *l'Éthique* et aux dernières propositions du *De libertate* dans lesquelles Spinoza brosse en quelque sorte un portrait du sage (plus sage que la moyenne) qui, « conscient de soi et de Dieu et des choses avec une certaine nécessité éternelle », atteint une forme d'éternité et une satisfaction actuelles. Ce n'est pas la promesse d'une autre vie dans un au-delà ou « arrière-monde », mais l'expérience de la béatitude ici et maintenant. Il est illusoire de penser le salut comme une récompense de la vertu, selon une conception vulgaire de la religion (*vana religio*), car la « béatitude n'est pas la récompense de la vertu mais la vertu même »<sup>33</sup>. Comme l'affirme déjà la première conséquence de l'axiome du scolie de la proposition 18 du *De servitude* :

« Et la vertu consiste en ce que l'homme peut conserver son être. »I.9

Les considérations sur l'éternité, distincte de l'immortalité, ne seront abordées que dans la cinquième partie. Dans ce scolie, c'est à l'inverse l'échec de la persévérance qui est pris en compte, comme preuve a contrario.

**c) La troisième conséquence de l'axiome est que le suicide manifestation suprême de l'impuissance.**

« Ceux qui se suicident ont une âme impuissante et sont défaits par les causes extérieures » I.12-13

---

<sup>32</sup> Cf. EIII 9 sc. : « Cet effort quand on le rapporte à l'Esprit seul, s'appelle volonté ; mais quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au corps, on le nomme Appétit, et il n'est partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes de sa conservation. » o.c., p.219 ;

<sup>33</sup> EV 42, o.c., p.539 ;

La question du suicide est explicitée dans le scolie la proposition 20 de cette partie : pour vouloir « en finir » il faut être vaincu par les forces extérieures, autrement dit se trouver dans la situation posée hypothétiquement par le seul axiome préalable du *De servitute*, déjà cité : une chose singulière peut toujours en rencontrer de plus fortes qui réduisent sa puissance à néant. Perdre le désir de vivre c'est en quelque sorte déjà être privé de son essence. Et Spinoza donne quelques exemples de suicides : cesser de s'alimenter, s'ouvrir les veines etc. Mais en réalité, loin d'être un acte libre, volontaire, c'est la soumission à une force nuisible à laquelle il n'est plus possible de résister, ou du moins, et c'est pourquoi c'est l'Esprit qui est vaincu, à laquelle on s'imagine ne plus pouvoir résister. Stricto sensu ce n'est jamais un suicide au sens d'un acte volontaire, héroïque voire grandiose, c'est un aveu de faiblesse. Les stoïciens et Sénèque en particulier sont visés implicitement par ce plaidoyer contre le suicide. Mais il ne faudrait pas convertir Spinoza en défenseur du « droit de vivre » ou du caractère sacré de la vie car il ne fait que constater des faits. Qu'un homme malade incurable préfère une fin plus rapide, c'est peut-être raisonnable s'il a bien compris quel est son utile propre et si de deux maux certains, il choisit le moindre. Revendiquer le « droit au suicide » par exemple, serait d'un point de vue spinoziste, non immoral, mais absurde.

L'exposé pourrait s'arrêter là, mais Spinoza conçoit le principe de persévérance pour les individus complexes, donc pour les hommes formant un groupe ou une société.

#### **II.4 Les conséquences indirectes, compte tenu de la finitude et de l'interdépendance entre les hommes ainsi qu'avec toutes les choses.**

**a) Un nouvel axiome en complément du premier :** toute chose singulière, par sa finitude a besoin des choses extérieures. Le texte situe de façon cohérente l'existence humaine dans une logique de l'immanence . C'est vrai du corps comme de l'esprit, puisque l'individu humain est une unité psychophysique. Mais dans Spinoza a déjà précisé qu'il écrit une éthique et non un traité du corps, même s'il a dû exposer quelques principes de physique dans la treizième proposition du *De mente*. En rappelant le postulat 4 de la deuxième partie (P.13) Spinoza fait explicitement référence à cette petite physique.

...Du postulat 4 p.2 il suit que nous ne pouvons jamais faire de n'avoir besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et de vivre sans avoir commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous .I.13-15

Le postulat 4 de la p.13 du *De mente* dit :

Le corps humain a, pour se conserver, besoin d'un très grand nombre d'autres corps, qui pour ainsi dire le régénère continuellement.<sup>34</sup>

C'est une évidence, ce qui l'est moins, c'est que la « nature humaine » est définie à partir de la constitution physique du corps, cette fabrique naturelle (*fabrica corporis* selon Vésale). Chose singulière, composée d'une multiplicité de parties et très complexe dans sa structure, notamment les parties « molles » du système cérébrospinal (objet d'étude cartésien). Chaque corps est dépendant de son milieu extérieur pour s'alimenter et se dépenser sainement, c'est donc une limitation, mais ce n'est pas une imperfection. Ce faisant, le corps entretient des relations avec une multiplicité de choses. D'une part, il a une grande plasticité puisqu'il peut perdre des parties et se renouveler (métabolisme cellulaire). D'autre part, ces relations impliquent des expériences et donc des

---

<sup>34</sup> EII 13 Postulat 4, o.c.,p.131.

perceptions qui ont un équivalent mental. Ainsi la vie corporelle a-t-elle pour corrélat la vie mentale et même, la vie spirituelle.

### **b) l'Esprit comme le corps a besoin du commerce avec les autres esprits**

Contrairement à Descartes qui procède à partir du cogito solitaire (même s'il ne conclut pas au solipsisme, loin de là) Spinoza applique d'emblée à l'esprit singulier de chaque homme le principe de l'interdépendance avec les autres. Et comme le corps se nourrit du commerce avec l'extérieur, l'esprit aussi, à certaines conditions. Et rappelons que Spinoza entretenait une correspondance avec les intellectuels européens et qu'il appartenait de ce fait à la « République des Lettres ».

Si par ailleurs nous regardons notre Esprit, notre Intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et n'avait rien d'autre à comprendre que soi. I.15-17 .

Le thème sera repris et développé sur le mode politique dans la dernière proposition de cette partie :

L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même.<sup>35</sup>

En outre, ce sera la base des institutions démocratiques ; une assemblée de citoyens fonctionne d'autant mieux que chacun peut exprimer un avis, il y a pour Spinoza une intelligence collective supérieure à l'individuelle.

La liberté humaine ne saurait se définir par l'indépendance, car les hommes ne sont pas Dieu. Si chacun est singulier, il a cependant besoin des relations avec ses semblables. Même si la plupart des hommes ne sont pas raisonnables, et s'il convient au sage d'être prudent en évitant de se lier à des hommes en proie aux passions, il vaut mieux cependant vivre avec les autres dans un cadre réglé par des règles communes. L'enjeu est donc bien politique. Mais quelle société est préférable et réalisable ? La fin du texte peut surprendre, surtout si l'on a en tête les analyses du *Traité politique*.

### **d) ce qui nous est le plus utile est ce qui a une nature commune avec la nôtre. « À l'homme rien de plus utile que l'homme »**

Spinoza mesure le degré d'utilité des choses extérieures à leur similitude. On pourrait opposer qu'au contraire, ce sont les choses différentes qui sont les plus enrichissantes. Par exemple pour la culture, une société ouverte à de multiples influences culturelles est plus féconde. Spinoza le reconnaît et le TP prévoit des règles d'intégration des étrangers dans les cités. Il faut interpréter autrement l'assertion selon laquelle les meilleures sont celles « qui conviennent entièrement à notre nature ». Il s'agit ici de la nature commune des hommes, ce qui les distingue des autres vivants, des animaux (Spinoza leur reconnaît la sensibilité et peut-être même la pensée, mais exclut la relation réciproque). Seuls les hommes peuvent entretenir des relations d'égalité et de réciprocité bien qu'ils ne s'en donnent pas toujours les moyens. En effet, il faudrait que les comportements sociaux soient régis par la raison, ce qui est loin d'être le cas. Dans ce scolie Spinoza se contente d'esquisser une sorte de modèle « idéal », une société d'hommes raisonnables qui conviendraient en tout, qui uniraient leurs forces. En effet, si l'on raisonne de façon abstraite, les forces se composent positivement le corps social ainsi composé est x fois plus fort que l'individu isolé, de même qu'un

---

<sup>35</sup> EIV 73 o.c., p.453.

couple constitué par une amitié ou un amour raisonnables forme un Individu deux fois plus puissant. Mais Spinoza est le premier à critiquer ces abstractions.

Néanmoins il ne faut pas comprendre le souhait « de se convenir en tout » au point que « les Esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul corps » l.23-24, au sens d'une identité homogène de la société. La problématique spinozienne doit être recontextualisée afin de ne pas être confondue avec les polémiques actuelles autour des thèmes de « l'identité nationale » et de « l'entre-soi ». L'idéal spinozien n'est peut-être dans ce scolie qu'une trace ancienne des premières recherches éthiques, notamment du *Court Traité*, lorsque Spinoza était encore influencé par les cercles évangélistes, par ses amis mnémonites, ou remontrants. Ces groupes de chrétiens dissidents étaient en recherche d'une communauté capable de suivre la règle chrétienne d'amour et de tolérance. Le modèle du Corps et de l'Esprit collectifs ressemble donc davantage à celui de la communion des saints qu'à l'État totalitaire. Ou aux sociétés de « collégiants », ces hommes de bonne volonté qui se réunissaient pour penser plus intelligemment.

### **Conclusion : quel est le statut du texte : idéal ou tendance naturelle de la nature humaine dotée de la raison ?**

Le problème se pose cependant, puisque le texte précise qu'il s'agit « de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi, l'utile qui est commun à tous » l.24-25. On peut se demander alors, si ce modèle de société « parfaite » qui vise un salut terrestre, ou du moins la meilleure vie possible (le meilleur des mondes, le paradis sur terre ?) ne serait pas une utopie ? Et, si l'on se souvient des dérives de l'utopie platonicienne, moins dans l'Utopie de Thomas More que dans La cité du soleil de Campanella, une utopie totalitaire ?

Pour s'assurer qu'il n'en est rien, il faut lire attentivement le *Traité politique* qui commence par réfuter les utopies politiques et propose de traiter des questions à partir de la connaissance des hommes tels qu'ils sont.

Enfin, le texte conclut sur les qualités morales des hommes sages, qu'ils soient minoritaires ne change rien, ils sont justes, de bonne foi et honnête (l.28) dans la mesure où ils veulent autant pour les autres que pour eux-mêmes ce qui est utile. On pourrait y voir une contradiction avec l'affirmation selon laquelle les hommes se rendent odieux les uns aux autres en voulant imposer leurs préférences aux autres ; mais c'est seulement quand les hommes sont en proie aux affects contraires, car seuls les hommes vivant sous la conduite de la raison peuvent s'accorder (Prop.35 de cette partie), et l'homme sage désire pour tous les autres hommes ce qu'il sait en vérité utile à tous : c'est la thèse énoncée dans la proposition 37 du *De servitude*, fondement de la pensée politique de Spinoza. Mais comme les hommes sages sont justes et honnêtes ils n'emploieront pas la ruse politicienne et encore moins la force pour contraindre les hommes passionnés à suivre des règles utiles à tous. Autrement dit, les institutions politiques doivent être faites de telle façon qu'elles favorisent autant que possible l'intelligence collective et protègent les hommes raisonnables.

« À l'homme rien de plus utile que l'homme » à condition que les règles de vie communes s'approchent autant que possible des prescriptions de la raison. Dans une société délétère, les hommes deviennent des ennemis et créent leur propre enfer sur la terre.

Comment concilier la servitude humaine et le parti-pris d'une raison naturelle ? Le scolie de la proposition 18 du *De servitude* tente une réponse synthétique, complexe parce qu'elle embrasse tout le projet éthique et politique de Spinoza.



Le texte s'articule autour des axes anthropologique et métaphysique de la philosophie spinozienne : la nature et la raison.

« La raison, ce plus grand des dons, cette lumière divine » dit Spinoza dans le chapitre 15 du TTP où il refuse de soumettre la raison à la foi pour interpréter l'Écriture Sainte<sup>36</sup>. Il ne peut y avoir de contradiction entre l'enseignement moral des textes bibliques et la raison humaine, parce que tout ce qui existe est rationnel, la raison est dans les choses, la nature comme puissance productrice agit selon une nécessité que l'Esprit humain peut comprendre.

Car tout ce qui est contre la nature est contre la raison, et ce qui est contre la raison est absurde et de ce fait, doit être réfuté<sup>37</sup>

Qu'en est-il alors du comportement « irrationnel » des hommes lorsqu'en proie à des affects haineux ils courent à leur perte ? Les hommes qui vivent ainsi sont conduits par leurs affects et leur imagination, donc par des idées confuses et de ce fait, ils sont dominés par des forces extérieures, souvent nuisibles. La recherche du bien ne relève pas du surhumain, mais de la connaissance rationnelle des affects et de la compréhension de notre nature : le désir de se conserver est naturel et légitime, c'est le fondement du droit naturel. Mais se conserver en tant qu'être vraiment humain, ce n'est pas seulement vivre, et encore moins jouir sans limites des plaisirs immédiats, c'est perfectionner son corps et son entendement. Les hommes qui le comprennent le mieux sont les plus justes et les plus honnêtes dans la société et donc par là-même, les plus utiles. La vie vertueuse compose la nécessité avec la liberté.

---

<sup>36</sup> « Quod rationem, donum maximum et lux divina » TTP 15, GIII , 182, traduct° Lagrée-Moreau, p.486.

<sup>37</sup> « Quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est, et quod contra rationem, id absurdum est ac proinde etiam refutandum »TTP 6, o.c. ,p.264