



## Régler sa vie more geometrico: Spinoza

Jacqueline Lagrée

► **To cite this version:**

| Jacqueline Lagrée. Régler sa vie more geometrico: Spinoza. 2012. <halshs-00695545>

**HAL Id: halshs-00695545**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00695545>**

Submitted on 9 May 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## REGLER SA VIE MORE GEOMETRICO : SPINOZA<sup>1</sup>

*Il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste<sup>2</sup>.*

Spinoza, on le sait, a écrit une *Ethique* et non pas une philosophie<sup>3</sup>, une métaphysique ou une théologie. Le centre de ce livre, les parties III & IV, portent sur l'analyse des affects et cette servitude en quoi consiste l'impuissance humaine à les gouverner (*moderare et coercere*). Spinoza veut y expliciter la puissance de la raison sur les affects, en quoi consiste la liberté de l'âme ou béatitude<sup>4</sup>.

Il l'a écrite *more geometrico*, ce qui est fort singulier. On doit donc se demander : pourquoi ? Parce que seule la pratique de l'argumentation philosophique, du raisonnement fondé sur des définitions claires et exactes et des axiomes surs, peut nous libérer des préjugés, des passions, de la crainte et de la superstition. On se souvient de la formule de l'appendice d'E 1 :

« ...cette seule cause » (le refuge dans la transcendance incompréhensible des jugements de Dieu) « certes eût pu faire que le genre humain fût à jamais ignorant de la vérité, si la mathématique, occupée non des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait fait luire devant les hommes une autre norme de vérité<sup>5</sup> ».

A quoi le *mos geometricum* est-il adapté ? A l'analyse et à la démonstration, à la construction de définitions vraies, celles qui donnent l'essence ou la nature de la chose, et à la découverte des lois qui enchaînent le mouvement des passions, c'est-à-dire des affects de l'âme en même temps que du corps. La description des mœurs se trouve plutôt dans les scolies. Il faut ici relire le préambule d'*Ethique* III

Ceux qui ont écrit sur les Affections et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart, traiter non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature mais de choses qui sont hors de la Nature. En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un Etat dans l'Etat. Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination.[...] Pour le moment je veux revenir à ceux qui aiment mieux détester ou railler les Affections et les actions des hommes que les comprendre. A ceux-là certes il paraîtra surprenant que j'entreprenne de traiter des vices des hommes et de leurs infirmités à la manière des Géomètres et que je veuille démontrer par un raisonnement précis ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la Raison, vain, absurde et digne d'horreur. Mais voici quelle est ma raison. Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ; elle est toujours la même en effet ; sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les *lois et règles de la Nature*, conformément auxquelles

<sup>1</sup> . Colloque « La rationalité pratique dans la philosophie morale du XVII<sup>e</sup> siècle » Neuchâtel, 23-24 octobre 2009.

<sup>2</sup> Pascal, *Pensées* § 72 ; B66

<sup>3</sup> . Ce qui est pourtant le premier intitulé prévu de l'ouvrage.

<sup>4</sup> . E V Préf.

<sup>5</sup> . E I Ap G II, 79.

*tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes ; par suite, la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même ; c'est toujours par le moyen des lois et règles universelles de la Nature. Les Affections donc de la haine, de la colère, de l'envie, etc., considérées en elles-mêmes, suivent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses singulières ; en conséquence, elles reconnaissent certaines causes, par où elles sont clairement connues, et ont certaines propriétés aussi dignes de connaissance que les propriétés d'une autre chose quelconque, dont la seule considération nous donne du plaisir. Je traiterai donc de la nature des Affections et de leurs forces, du pouvoir de l'Ame sur elles, suivant la même Méthode que dans les parties précédentes de Dieu et de l'Ame, et je considérerai les actions et les désirs humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides.*

On a beaucoup insisté sur le paradoxe qu'il y a à vouloir produire une « géométrie des passions<sup>6</sup> » et traiter des affects comme s'il s'agissait d'objets géométriques de diverses dimensions (lignes, surfaces, solides). Il faut surtout insister sur le *refus principiel d'une réponse passionnelle* au constat de l'impuissance et de l'inconstance humaine (ne pas pleurer, railler, mépriser mais comprendre), sur l'affirmation maintes fois répétée de *l'unité de la nature et de l'unité de la méthode* ainsi que sur le plaisir et la fécondité du travail intellectuel qui recherche les causes, les propriétés, les lois de mouvement et les effets immédiats et induits des passions tristes. La même méthode doit valoir dans tous les champs du savoir : dans la physique (d'où la réécriture des *Principia* de Descartes), dans l'herméneutique (*Traité théologico-politique* VII) et dans l'éthique ( E III & IV).

J'examinerai donc brièvement cette question de l'unité de la méthode puis l'exigence de régler sa vie par la connaissance des lois de la nature et non pas d'une fin absolue, et enfin les modalités et les enjeux de ce choix à la fois existentiel et philosophique pour répondre à la question issue de notre rencontre : y a-t-il trace du raisonnement pratique dans une éthique *more geometrico* ?

## I/ L'UNITE DE LA METHODE

L'affirmation de l'unité de la méthode d'analyse des lois de la nature dans tous les champs de la réalité est une constante de l'œuvre spinozienne. Rien n'est extérieur à la nature ; il n'y a ni surnature du bien ni infra-nature du vice et tout le réel est intelligible par des lois. La méthode chez Spinoza n'est pas quelque chose d'extérieur à son objet ; elle lui est immanente, étant l'idée de l'idée,<sup>7</sup> et consiste à connaître le mieux possible la nature et la puissance de l'entendement<sup>8</sup>. Elle se perfectionne à mesure que le savoir progresse et c'est pourquoi l'exposé de la méthode suivie dans le *Traité théologico-politique* ne se trouve pas au début mais au chap. VII du livre. L'emploi d'une méthode sûre ne rend pas seulement la science plus rigoureuse mais elle rend aussi son application immédiatement plus féconde.

---

<sup>6</sup> . Titre du livre de R Bodéi.

<sup>77</sup> . TIE §38

<sup>8</sup> . TIE §106.

On peut se demander pourquoi réécrire les *Principes* de Descartes *more geometrico* plutôt que de les exposer à Césarius en les commentant à la manière de Clauberg dans ses *Paraphrases des Méditations*. La réponse est sans doute parce que, comme le précise L.Meyer dans la préface des *Principia*, 1/ la méthode d'investigation et d'exposition scientifique des Mathématiciens est la voie la meilleure et la plus sûre pour chercher et enseigner la vérité ; 2/ parce que, sinon, on ne démontre pas mais on soutient des thèses préconçues par des arguments probables ; 3/ parce qu'autrement, on multiplie les controverses et qu'on ne sort jamais des opinions et du doute.

Pourquoi traiter de l'écriture comme de la nature ? Là encore pour sortir des conflits interprétatifs, de la lutte entre les sectes ou les Eglises qui engendrent des guerres civiles et des conflits fratricides. Comme le montre la lettre à Oldenburg de l'automne 1665, Spinoza a écrit ce traité pour débarrasser les esprits réfléchis des préjugés des théologiens et pour défendre la liberté de philosopher librement. Il ne s'agit pas seulement de dégager le petit nombre d'enseignements incontestables et universels du Christ (ch. XIV) mais de soutenir activement la liberté de penser dans l'Etat. On remarquera enfin que cette méthode, comme dans l'étude de la nature, va de l'universel au particulier, voire au singulier, c'est-à-dire du *credo minimum* (équivalent herméneutique des lois universelles du mouvement) aux actions particulières vertueuses (quand faut-il résister à l'opresseur et quand non ?) puis au singulier, ce qui requiert outre la connaissance des lois de la nature, un certain flair ou l'expérience des circonstances et des types d'hommes ou d'Etats.

Pourquoi enfin traiter des affects *more geometrico* ? Pour les comprendre et les régler au lieu de se contenter de vitupérer, en un domaine où la réaction passionnelle prend généralement le pas sur l'analyse rationnelle et où la dynamique des affects s'enclenche plus vite dans un mouvement d'emballement que vers une position d'équilibre et de repos.

Spinoza établit d'ailleurs un parallèle entre le raisonnement théorique qui part du doute ou de l'ignorance pour aboutir à la certitude et à la vérité et le raisonnement pratique qui part d'une indécision pratique<sup>9</sup>, d'une fluctuation de l'âme pour aboutir à une décision pratique susceptible d'apporter satisfaction. On pourrait donc semble-t-il reprendre ici le modèle du syllogisme de l'action qui rattache la fin à l'action tel que le définit Aristote<sup>10</sup> et dont il donne plusieurs exemples dans le traité *Du mouvement des animaux*.

La majeure est une prémisse universelle, la mineure un cas particulier et la conclusion qui s'impose est l'action qui vise à atteindre la fin par le moyen. Le syllogisme de l'action dans *l'Ethique à Nicomaque* vise à comprendre la conduite acratique distinguée du dérèglement et à affiner la notion de prudence. L'homme vertueux applique la règle au cas particulier ; l'acratique, quoique connaissant la

---

<sup>9</sup> « La fluctuation de l'âme est à l'égard de l'affect ce que le doute est à l'égard de l'imagination » E III 17 sc.

<sup>10</sup> . EN VI, 13, 1144a31 « Les syllogismes de l'action ont pour principe puisque la fin c'est-à-dire le souverain bien est de telle nature... »

règle, ne parvient pas à subsumer le cas particulier sous cette règle ou bien encore quoiqu'il connaisse la règle juste, s'appuie sur la règle inverse et injuste<sup>11</sup>.

On peut rappeler deux exemples significatifs :

On pense que tout homme doit marcher / on est soi-même un homme / on marche aussitôt.<sup>12</sup>

Il me faut boire, dit l'appétit / Voici une boisson dit la sensation ou l'imagination ou la raison / aussitôt il boit<sup>13</sup>. Mais comme l'on sait, dans le cas de l'hydropique, le moyen employé aggrave le mal et ne donne pas satisfaction. On remarque aussi que dans ce dernier raisonnement c'est l'appétit qui réclame et la sensation ou l'imagination aussi bien que la raison qui remarque la boisson que l'agent va saisir.

Or c'est quasiment e même modèle qu'on retrouve dans le *proemium* du *Traité de la réforme de l'entendement (TIE)* que je vais rappeler. Signalons déjà que ce type de raisonnement pose au moins deux problèmes : la fin est-elle clairement établie ? Les moyens sont ils adéquats ? Dans le raisonnement moral, on est plus souvent dans le cas de l'hydropique que dans celui du simple assoiffé. En effet si la fin peut très généralement être définie comme le bonheur ou la béatitude, la liberté, l'union à Dieu, l'affect initial de manque et de frustration peut aller de pair avec une méconnaissance du bien véritable comme on le voit dans l'effet du recours aux moyens que la foule propose : le plaisir, la richesse, les honneurs, ce que Spinoza désigne du terme global et vague *haec tria* pour ne pas trancher sur leur qualité, toute relative, de biens ou de maux. Ce qui est incontestable, c'est que la quête de satisfaction ou de réplétion par le moyen de ces trois là produit généralement un résultat décepeur, une satisfaction brève et qui peut se retourner en son contraire : quête indéfinie dégoût, voire mort<sup>14</sup>.

### III/ POURQUOI REGLER SA VIE ?

Le début du *TIE* raconte l'expérience douloureuse du déchirement de l'âme que provoque la poursuite des biens communément recherchés ou un ordre de vie (*institutum vitae*) assez ordinaire. De même la préface d' *E IV* s'ouvre sur un constat de servitude, sur cette tension que provoque en l'âme le choc des affections contraires (*fluctuatio animi*)<sup>15</sup>. Que se passe-t-il dans la vie ordinaire ? On poursuit les mêmes biens que tout le monde : on recherche des plaisirs, de l'argent pour s'en procurer et l'on vise la reconnaissance sociale, les honneurs. Mais ces biens ne sont ni consistants ni permanents ; ils provoquent vite le dégoût, ne sont jamais en quantité suffisante, se transforment en leur contraire et surtout ils déchirent l'esprit dans une quête indéfinie et toujours vaine du « toujours plus ». Enfin ils sont

---

<sup>11</sup> . Sur ces distinctions je renvoie à une étude fort éclairante de René Lefebvre « Syllogisme de l'action et délibération :: deux formes de l'alternative pratique chez Aristote » (à paraître) Voir aussi de R. Lefebvre et A. Tordesillas (éd.) *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi* PUR, Rennes, 2009.

<sup>12</sup> . DMA 7,701a13.

<sup>13</sup> . DMA 7, 701a32

<sup>14</sup> . TIE §1.

<sup>15</sup> . E III 17, sc.

exclusifs, obsessionnels, et empêchent l'esprit de penser à autre chose — et d'abord à soi<sup>16</sup>. Ils sont donc décepteurs. Mais dès que l'on prend conscience de cette déception et que dans cette déception même se dessinent en creux les caractères du bien véritable — constant, partageable, procurant une satisfaction continue et la plus haute sans aucun dégoût —, un retournement se fait qui donne naissance à un nouveau projet de vie (*novum institutum*).

Dans le *TIE*, qui n'est pas écrit *more geometrico*, le modèle médical prime sur le modèle déductif. Spinoza y analyse une pathologie : une maladie mortelle ; il examine des symptômes : insatisfaction, dégoût, déchirement de l'âme, tristesse, conflits avec autrui ; il présente une modification du régime de vie (un *novum institutum*, une nouvelle règle ou disposition de vie) : méditation prolongée, réflexion poussée sur les symptômes ; il constate une amélioration : répit dans le mal, nouvelles forces de la pensée ; enfin le malade qui pratique ici une automédication se prescrit une ordonnance, il élabore des règles de vie adaptées à la gestion des symptômes : 1/ parler en s'adaptant à la capacité de la foule, ce qui substitue à la recherche des honneurs celle de la collaboration entre les hommes ; 2/ jouir des douceurs sensibles autant qu'il en faut pour la santé et l'équilibre des forces corporelles, la libido n'étant plus poursuivie pour elle même mais pour la santé ; 3/ gagner de l'argent pour entretenir la vie et ne pas paraître asocial au lieu de vouloir l'argent pour l'argent.

Ce prologue nous montre aussi quand l'on peut passer du modèle médical au modèle géométrique : quand on arrête la quête indéfinie de la jouissance ou quand on est déjà sorti de l'état passionnel. Il faut ici passer par une conduite de détour : je m'arrête et je réfléchis ; et plus je raisonne, plus je jouis déjà de ce bien recherché. Dans le raisonnement pratique traditionnel, la fin est évidente (le bonheur) et ce sont les moyens et leur application qui sont douteux. Dans la démarche spinozienne, la fin est équivoque et floue et les moyens sont mal employés. On ne connaît véritablement la fin (le bien véritable, c'est-à-dire Dieu ou la vérité ou la science) que lorsqu'on a déjà commencé à suivre le chemin qui y conduit. Et ce qui pousse à changer de chemin, c'est le caractère tragique de la situation présente de vie décrite comme une maladie mortelle, une mort imminente qui conduit le malade à chercher de toutes ses forces un remède, fût-il incertain<sup>17</sup>.

La méthode est bien ici immanente à la démarche. Plus je découvre le caractère du vrai bien, plus je sais utiliser, sans renoncement, les moyens précédemment mal employés : l'argent pour satisfaire les besoins indispensables, la bonne réputation pour le lien social, et des plaisirs variés et mesurés pour faciliter l'harmonie interne du corps et la capacité de l'âme à penser. Quand je suis sorti de cette situation du déchirement, je peux raconter de manière impersonnelle mon parcours (« après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive habituellement dans la vie est vain et futile... ») pour faire profiter d'autres de mon expérience. Je peux aussi chercher les principes du mal souffert et les lois de renforcement de ma puissance d'agir et personne ne peut le faire à ma place.

---

<sup>16</sup> . Cf P.-F. Moreau *L'expérience et l'éternité*.

<sup>17</sup> TIE §2, G II 7.

On remarquera en effet que le *TIE* rapporte une décision de changement de voie : « Je résolu enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine » mais cette décision n'est précédée par aucune délibération. Le temps qu'il a fallu pour la prendre est sans doute long (je résolu *enfin*) mais sa durée est indéterminée. Rien ne nous est dit sur ce qui a motivé la prise de conscience du caractère mortel du mal dont souffre le Je impersonnel qui narre cette histoire commune, arrivée à n'importe qui, avant sa résolution de philosopher.

Que se passe-t-il entre le *TIE* et l'*Ethique* ? Entre le récit d'une vie anonyme et banale et le traitement des affects comme s'il s'agissait de lignes, de surfaces et de points ? *L'abandon du concept de volonté* comme faculté de l'âme ou comme entité consistante au profit du seul intellect. La volonté n'est pour Spinoza qu'une fiction<sup>18</sup>, un être de raison<sup>19</sup> ; les volitions sont des modes de penser, des idées déterminées par des causes<sup>20</sup>. La volonté est aussi séparée du désir et les volitions ne sont que des affirmations ou des négations d'idées, l'affirmation ou la négation que l'idée enveloppe en tant qu'idée<sup>21</sup> et non plus des appétits ou des aversions<sup>22</sup>. Ce n'est ni un libre décret, ni une délibération, ni même le dernier désir comme on le voit dans le cas des amants :

« Quand je parle de la volonté qu'a l'amant de se joindre à la chose aimée, je n'entends pas par volonté un consentement, ni une délibération de l'âme, c'est-à-dire un libre décret [...] ni même un désir (*cupiditas*) de se joindre à la chose aimée quand elle est absente ou de persévérer dans sa présence quand elle est présente, [...] mais par volonté, j'entends le contentement (*acquiescentia*) qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée, par lequel la joie de l'amant est fortifiée ou du moins alimentée »<sup>23</sup>.

### III/ COMMENT REGLER SA VIE ?

Or « la connaissance de cette doctrine de la volonté est tout à fait indispensable tant pour la spéculation que pour la sage ordonnance de la vie<sup>24</sup> ». Cette thèse, ainsi que la réfutation des thèses cartésiennes sur l'excès de la volonté sur l'entendement, précèdent immédiatement les parties III & IV de l'*Ethique* qui traitent du gouvernement des affects<sup>25</sup>. En refusant le concept de volonté, Spinoza abandonne une problématique de la délibération faisant intervenir successivement l'intellect qui analyse et la volonté qui décide mais il n'abandonne pas pour autant le rôle du raisonnement et de l'intellect dans la conduite éthique.

<sup>18</sup> . C'est là une différence radicale avec Descartes que Meyer souligne dès sa préface.

<sup>19</sup> . *E II 48*, sc.

<sup>20</sup> . *Ep 2* à Oldenburg

<sup>21</sup> . *E II 49* sc.

<sup>22</sup> . *E II 48* sc et 49

<sup>23</sup> . *E III* , Déf des affects 6 *E II 192-193*

<sup>24</sup> . « Tam ad speculationem quam ad vitam sapienter instituendam ». *E II 49* sc. *G II 132*.

<sup>25</sup> . Il s'agit en effet de la dernière proposition et de la conclusion d' *E II*.

Le principe est relativement simple, même si son application peut parfois faire difficulté : un affect est une idée confuse qui correspond à une passivité de l'âme<sup>26</sup> qui diminue sa puissance d'agir. Or un affect ne peut être réduit ou supprimé que par un affect contraire et plus fort<sup>27</sup>. Agir par vertu, c'est vivre et conserver son être sous la conduite de la raison<sup>28</sup> et donc « un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte<sup>29</sup> ». Pour régler sa vie, il faut donc connaître les mécanismes de la vie affective et bien user de notre entendement<sup>30</sup>. Reste à voir maintenant si l'on peut trouver là l'équivalent du raisonnement pratique et quelles sont les conditions de son application optimale.

### Les principes

De même que, pour entrer dans la vie philosophique, il faut admettre préalablement un certain nombre de principes, tels que la différence de l'idée, du mot et de l'image, le principe de la causalité des lois de la nature et de la constance des formes ou encore l'unité du réel sous des lois immuables, de même, pour entrer dans le *novum institutum*, il faut admettre un certain nombre de principes qu'on peut énumérer ainsi :

- La raison ne commande rien contre la nature<sup>31</sup>.
- La nature n'est pas vicieuse.
- Bon et mauvais ne se disent que relativement.
- L'homme n'est pas un Etat dans l'Etat mais une partie de la nature totale.
- Pour régler ses affects, il faut les connaître. Cette connaissance objective est inséparable de l'acquisition par l'âme d'un pouvoir sur ses affects et elle en est même la pré condition.
- Les affects qui nous perturbent ont des causes intelligibles et leur cours obéit à des lois naturelles, universelles et nécessaires.

Ces principes admis, reste à écarter un certain nombre d'obstacles qui tiennent au mécanisme de leur propagation et notamment au mécanisme de l'imitation et de la contagion affective. Je ne m'y attarderai pas car ces choses sont bien connues. Je m'attacherai plutôt sur un exemple, l'analyse d'une passion triste, la haine, à voir comment fonctionne le raisonnement pratique et dans quelles conditions.

### Les modalités d'application

#### *Analyse des passions hors de tout état passionnel*

On ne peut analyser la haine ou la colère que lorsqu'on n'est pas complètement pris par cette passion. La haine est l'inverse de l'amour : c'est « une tristesse

---

<sup>26</sup> . E III 3 et IV 7.

<sup>27</sup> . E IV 7

<sup>28</sup> E IV 24.

<sup>29</sup> E V 3

<sup>30</sup> . KV II, 19 §2.

<sup>31</sup> E IV 18, sc.

qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure<sup>32</sup> ». Haïr, c'est s'efforcer d'écartier ou de détruire ce que l'on hait. En tant que tristesse, la haine exprime mon impuissance et mon imperfection. On sait aussi que la haine est contagieuse, qu'elle se transfère aisément, qu'elle suscite d'autres passions tristes comme la jalousie, qu'elle est réciproque et suscite la violence généralisée, qu'elle est sous la dépendance étroite de l'opinion et de l'imagination : je hais celui dont j'imagine qu'il me hait, même si ce n'est pas le cas<sup>33</sup>. La haine comme l'amour s'accompagne souvent d'ambition, chacun faisant effort pour que tous aiment ce qu'il aime et haïsse ce qu'il hait. Or tous se faisant mutuellement obstacle, parce que tous veulent être aimés et loués par tous, on en vient ainsi à une haine mutuelle et généralisée<sup>34</sup>.

#### *Mémorisation des règles et application*

Une fois connus la nature de la haine et ses mécanismes de propagation et d'amplification, reste à chercher comment la contenir et si possible la supprimer. L'affect actif inverse de la haine est l'amour, la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure qui, à l'opposé de la haine, amplifie et multiplie les relations fécondes. L'amour est un affect transitif, réciproque, imitatif, fécond et social<sup>35</sup>. Sa qualité cependant et notamment sa constance dépendent de la qualité de l'objet d'amour.

Une fois qu'on a compris que la haine n'est jamais bonne (*E IV 45*), on peut démontrer la règle suivante : « la haine est accrue par une haine réciproque et ne peut être extirpée que par l'amour »<sup>36</sup>. On combat donc la haine en cultivant la *fortitudo animi*, la force d'âme qui consiste en fermeté, désir par lequel un individu s'efforce de se conserver sous la conduite de la raison (*E III 59 sc*) et générosité, désir par lequel un individu conduit par la raison s'efforce d'aider les autres et de s'unir à eux par l'amitié.

La haine est une maladie, un dommage fait à soi-même<sup>37</sup>, tandis que l'amour respire la santé. Une fois qu'on a pris, ne serait-ce qu'une fois, conscience que la haine est une maladie, une faiblesse et non pas une force, il suffit de mémoriser le précepte démontré en *E III 43* (la haine ne peut être extirpée que par l'amour), de se le répéter souvent pour pouvoir s'en servir en situation de tentation de haine :

Par ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du Corps nous pouvons faire en sorte de n'être pas aisément affectés d'affections mauvaises. Car (Prop. 7) une plus grande force est requise pour réduire des affections ordonnées et enchaînées suivant un ordre valable pour l'entendement que si elles sont incertaines et vagues. Le mieux donc que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affections, est de *concevoir une conduite droite de la vie*, autrement dit *des principes assurés de conduite*, de les imprimer en notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que *notre imagination en soit largement affectée* et qu'ils nous

---

<sup>32</sup> E III, Def des affects 7.

<sup>33</sup> . E III 3132

<sup>34</sup> . E III 31 & sc.

<sup>35</sup> . E III 31

<sup>36</sup> . E III 43.

<sup>37</sup> E III 44 sc.

soient toujours présents. Nous avons, par exemple, posé parmi les règles de la vie (Prop. 46, p. IV, avec le Scolie) que la Haine doit être vaincue par l'Amour et la Générosité, et non compensée par une Haine réciproque. *Pour avoir ce précepte de la Raison toujours présent quand il sera utile, il faut penser souvent aux offenses que se font communément les hommes et méditer sur elles, ainsi que sur la manière et le moyen de les repousser le mieux possible par la Générosité, de la sorte en effet nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de cette règle, et elle ne manquera jamais de s'offrir à nous* (II Prop. 18) quand une offense nous sera faite<sup>38</sup>.

La thérapie est claire : 1/ concevoir des principes assurés de conduite ; 2/ les mémoriser ; 3/ imaginer des situations fictives (lire des romans, aller au théâtre) où ces principes peuvent et doivent s'appliquer ; 4/ s'habituer à ce schéma stimulus réponse (offense / haine ou amour) ; 5/ appliquer le bon principe, le principe fécond au lieu du mauvais celui qui contredit notre utile propre. On voit qu'il s'agit là d'un *dressage de l'imagination* : après avoir conçu des principes assurés de conduite et les avoir mémorisés, j'imagine des situations particulières où ils pourraient s'appliquer et je m'habitue à « joindre l'image de l'offense à l'imagination de la règle » pour que cette image ait toute sa force dans la situation particulière où elle doit s'appliquer.

On vérifiera la validité de cette nouvelle règle de vie par un appel à l'expérience commune, ce que tout le monde sait sans savoir qu'il le sait, aussi bien qu'à l'expérience construite, celle qu'on rencontre dans le théâtre comique de Plaute et Térence : la haine de l'amant jaloux<sup>39</sup>, la spirale de la vengeance, les avantages inverses de l'union d'hommes conduits par la raison.

Qui donc travaille à gouverner ses affections et ses désirs par le seul amour de la Liberté, il s'efforcera autant qu'il peut de connaître les vertus et leurs causes et de se donner la plénitude d'épanouissement qui naît de leur connaissance vraie ; non du tout de considérer les vices des hommes, de rabaisser l'humanité et de s'épanouir d'une fausse apparence de liberté. Et qui observera cette règle diligemment (cela n'est pas difficile) et s'exercera à la suivre, certes il pourra en un court espace de temps diriger ses actions suivant le commandement de la Raison.<sup>40</sup>

On voit bien que diriger ses actions sous le commandement de la raison est un processus qui prend un certain temps, même court, et qui, loin de nier la force de la vie affective, s'appuie sur ses modes de fonctionnement et ses ressources propres (imitation, répétition, habitudes) pour la faire servir à la raison.

### **Comparaison avec les genres de connaissance**

Il me semble alors qu'on peut faire ici un parallèle éclairant entre ce qui se passe dans l'apprentissage des mathématiques appliquées et ce qui se produit dans la mise en œuvre de la règle pratique ou dans l'application du raisonnement pratique. Lorsqu'il veut illustrer la différence entre les trois genres de connaissance, Spinoza se sert d'un unique exemple, celui de la quatrième proportionnelle. Des marchands qui y recourent souvent appliquent immédiatement le procédé que, sans

---

<sup>38</sup> . E V 10 sc. Je souligne.

<sup>39</sup> . E III 35, sc.

<sup>40</sup> . E V 10 fin du sc.

démonstration, ils ont appris de leurs maîtres<sup>41</sup>. D'autres tirent de l'expérience d'un cas simple un principe universel et une règle d'application : diviser le produit du second et du troisième nombre par le premier pour obtenir comme quotient le quatrième<sup>42</sup>. Les mathématiciens, s'appuyant sur la démonstration d'Euclide<sup>43</sup>, savent quels nombres sont proportionnels à partir de la nature de la proportion et de ses propriétés (si  $a/b = c/d$ , alors  $ad = bc$ ) et sont capables quelquefois de voir intuitivement quels nombres sont proportionnels<sup>44</sup>.

Appliquons cela au raisonnement moral : le disciple ou le jeune enfant sait, parce qu'il a bien appris sa leçon de morale, qu'il ne faut pas rendre coup pour coup ; le lecteur de *l'Éthique à Nicomaque* sait qu'on n'adoucit pas un méchant par la violence et que l'expérience commune a montré les méfaits de la vendetta. Le lecteur de *l'Éthique*, et a fortiori le sage, connaît la nature de la haine, ses propriétés, que « la haine ne peut jamais être bonne<sup>45</sup> », que « la haine est accrue par une haine réciproque et ne peut être vaincue que par l'amour<sup>46</sup> » et que « nul ne peut haïr Dieu<sup>47</sup> ».

Dans le cas du calcul de la quatrième proportionnelle, il existe une progression de la sensation et du souvenir (le marchand) au raisonnement et à la règle d'application (l'homme qui réfléchit sur l'expérience et pratique l'induction) puis à la science (le mathématicien). Dans le cas de la pratique, on part de l'émotion ou de l'affect, sans recul : je hais qui me hait et l'on aboutit à des conséquences désastreuses : la violence généralisée. C'est à la suite d'échecs répétés que peut s'établir un constat d'échec (ce qu'on recherche ordinairement est vain et futile, la haine est désastreuse et stérile) puis un raisonnement sur des cas fictifs pour aboutir à la saisie de la nature de l'affect (une tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure) avec la saisie des propriétés et de règles adéquates de gestion de cet affect. Le progressant en situation de trouble affectif (en pleine *fluctuatio animi*) ne se souvient pas de la déduction correcte des affects mais il se souvient de la règle d'évitement et de ce qu'elle relève d'un raisonnement<sup>48</sup>. Seul le sage voit intuitivement que la haine est contraire à sa nature et que, s'il ne peut répondre à la haine par l'amour, il peut toujours changer de domicile comme le fit Spinoza quittant Amsterdam pour Rijnsburg puis La Haye.

Le rejet de la volonté rabattue sur l'entendement a pour conséquence le reflux du raisonnement pratique sur le raisonnement géométrique mais ce raisonnement ne s'applique pas immédiatement dans les situations concrètes, sauf s'il s'agit d'un sage. Le progressant est trop soumis aux émotions pour pouvoir raisonner sur le cas

---

<sup>41</sup> . Illustration du premier genre de connaissance par ouï-dire.

<sup>42</sup> . Second genre de connaissance, par déduction.

<sup>43</sup> . Euclide *Eléments de géométrie* VII, P19.

<sup>44</sup> . Troisième genre de connaissance par intuition issue d'une connaissance de la nature de la chose et des propriétés qui s'en déduisent.

<sup>45</sup> . E IV 45.

<sup>46</sup> . E III 43 et IV 46.

<sup>47</sup> . E V 18.

<sup>48</sup> . Comme celui qui se souvient que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des autres côtés, sans être capable d'en refaire seul la démonstration.

pratique. Il doit passer par un apprentissage de type coutumier qui s'appuie sur les règles de combinaison des affects dégagées dans la troisième partie de l'*Ethique* (règles d'association, d'imitation, de ressemblance) pour que la règle pratique s'impose immédiatement à son esprit et qu'il puisse l'appliquer quasi automatiquement. Mais s'il n'avait pas l'assurance que cette règle est fondée sur une analyse adéquate de la nature de l'affect et sur une déduction rigoureuse de ses propriétés, il ne sortirait pas de la *fluctuatio animi*, de l'ambivalence affective et de l'hésitation. Il ne progresserait pas dans le chemin de la sagesse qui lui permettra d'appliquer immédiatement la règle pratique non par coutume mais par conscience de sa nécessité.

#### LES ENJEUX

Il me reste donc pour finir à déterminer quelques enjeux philosophiques de cette position.

1/ Elle se caractérise par une grande *exigence de lucidité* : ne pas ricaner ni maudire mais comprendre. Il ne s'agit pas d'accroître la force de la volonté mais d'augmenter la lucidité du désir de persévérer dans son être, la force de l'entendement. Donc augmenter sa joie.

2/ Il ne s'agit pas d'une philosophie de l'autonomie au sens kantien du terme et il y a plusieurs modèles possibles de vie bonne. Il existe pour chaque nature un jeu d'actions possibles au sein d'un champ de possibles selon des lois aussi déterminées que le sont les lois des mouvements corporels qui déterminent les mouvements possibles des corps.

3/ Il n'y a pas de raisonnement pratique vicieux ou vertueux par nature et l'acrasie n'a pas de place dans une telle pensée, même si Spinoza cite à l'occasion le mot d'Ovide repris par st Paul : *video meliora proboque, deteriora sequor*.

4/ Si l'on ne peut pas parler dans ce contexte de « faiblesse de la volonté » ce n'est pas seulement parce que la volonté est un être de raison. *L'institutum vitae* de l'ivrogne est aussi réglé que celui du philosophe mais il ne l'est pas par les mêmes règles. La logique de l'ivrogne est aussi déterminée et précise que celle du philosophe : j'ai soif donc je bois. Mais sa jouissance est plus étroite et plus pauvre tout comme le champ de vision de la taupe par rapport à celle de l'aigle ou comme la sexualité de l'étalon par rapport à celle de l'homme. Comme la règle de vie du philosophe augmente davantage la puissance d'agir du corps et de l'esprit, son *gaudium*, son épanouissement et son bonheur sont plus grands.

Il suit de la proposition précédente < sur les différentes espèces de joie, de tristesse et de désir > que la différence n'est pas petite entre le bonheur que goûte un ivrogne et le bonheur auquel est parvenu un philosophe<sup>49</sup>.

5/ L'homme qui s'efforce de lire l'*Ethique* et de la mettre en pratique occupe une position proche du *proficiens* stoïcien, entre l'homme passionné ignorant de la

---

<sup>49</sup> . E III 47, sc.

nature, de soi-même et de Dieu et le sage au plus haut point conscient de soi-même, de la nature et de Dieu.

6/ En dépit de la forme mathématique du discours, le raisonnement pratique ne joue finalement quasiment aucun rôle dans le processus de libération de la servitude et d'accès à la béatitude. Tant qu'on est dans la servitude, on ne peut contrer les actions tristes que par des habitudes qui s'appuient sur l'imagination pour susciter une riposte appropriée, même s'il est vrai que la mémorisation du principe vrai suppose sa conception adéquate que fournit l'*Ethique*. Quand on accède à la béatitude et qu'on se situe dans l'horizon de l'amour intellectuel de Dieu (*E V* deuxième partie), on n'a plus besoin du raisonnement pratique puisqu'on est déjà dans la saisie intuitive des principes et des idées adéquates (et non dans l'application des notions communes<sup>50</sup>). Reste que, quand « on ne sait pas encore que son âme est éternelle », les principes de la moralité et de la religion, c'est-à-dire la fermeté d'âme et la générosité dont la validité est démontrée bien avant la connaissance de l'amour intellectuel de Dieu, gardent tout leur prix et leur rang, le premier. Car « les hommes qui voudraient tout gouverner selon leur appétit sensuel et obéir à la fortune plutôt qu'à eux mêmes » ne sont pas moins absurdes que « celui qui, croyant ne pas pouvoir nourrir son corps de bons aliments dans l'éternité, aimerait mieux se gaver de poisons et de substances létales » ou que « celui qui croyant que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, aimerait mieux être dément et vivre sans raison. Absurdités telles qu'elles méritent à peine d'être relevées ». <sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> . *E V* 20 & 36.

<sup>51</sup> . *E V* 41sc.