



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE  
DELLA RICERCA

## Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Par delà les images : de l'existence à l'éternité. Les transformations de l'imagination dans la dernière partie de l'Éthique de Spinoza

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

*Published Version:*

Lorenzo Vinciguerra (2020). Par delà les images : de l'existence à l'éternité. Les transformations de l'imagination dans la dernière partie de l'Éthique de Spinoza. Milano : Mimesis.

*Availability:*

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/799169> since: 2023-09-12

*Published:*

DOI: <http://doi.org/>

*Terms of use:*

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).  
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

## Par-delà les images : de l'existence à l'éternité.

### Les transformations de l'imagination dans la dernière partie de l'*Éthique* de Spinoza

Lorenzo Vinciguerra

« Nous nous représentons toujours l'éternité comme une idée impossible à comprendre, quelque chose d'immense. Mais pourquoi en serait-il nécessairement ainsi ? Et si, au lieu de tout cela, il n'y a, figurez-vous, qu'une petite chambre, comme qui dirait une de ces cabines de bain villageoises tout enfumées, avec des toiles d'araignées dans tous les coins : la voilà, l'éternité. Moi, vous savez, c'est ainsi que je l'imagine parfois. »

Dostoïevski, *Crime et châtiment*, partie IV, ch. 1.

#### UN CARTESIEN ?

L'Âge classique, comme l'ont remarqué des auteurs tels que Foucault, Marin, a été le théâtre d'un changement dans la manière de penser le pouvoir et l'efficace des images. La nature, la puissance et les limites de l'imagination deviennent une question cruciale dans la reconsidération des savoirs et des arts. En ce tournant pris par l'*épistémè* moderne, Spinoza assume une position quelque peu décalée. Pour une part, il en reprend et prolonge les acquis cartésiens ; pour une autre, il les modifie jusqu'à les transformer en profondeur pour en faire un signe distinctif à certains égards inédit de sa philosophie. Des transformations de l'imagination dépendent en grande partie l'évaluation de sa position au sein de l'histoire de la représentation. Il faut rappeler que jusqu'à une date récente, Spinoza n'y trouvait pas sa place. Souvent négligé au profit d'autres auteurs comme Descartes, Hobbes, Leibniz, Locke et Hume, un peu comme s'il n'avait rien eu à proposer de vraiment différent de ses illustres contemporains. Il est vrai que son langage et ses notions sont largement empruntés, que son lexique n'a rien d'original et, quand ils ne sont pas repris à la scolastique, ses principaux concepts sont directement importés de Descartes. La marque de fabrique du spinozisme réside ailleurs. Dans un sens nouveau, à certains égards inouï, qui, bien que versé dans un langage ancien, fut presque inaudible pour son époque.

Reconnu de son vivant surtout pour avoir été l'auteur des *Principes de la philosophie de Descartes* (1663), seul ouvrage publié sous son nom, la réputation la plus avantageuse qu'il lui fut faite fut celle d'un cartésien comprenant Descartes mieux que Descartes ne s'était compris lui-même. D'autres pensaient que le spinozisme conduisait le cartésianisme au bout de sa logique, vers un athéisme latent chez Descartes, assumé par Spinoza. Telle fut l'opinion d'un Regius. Pourtant la préface de cet ouvrage, traduit en néerlandais par Balling en 1667, ne mâchait pas ses mots pour prévenir l'apprenti cartésien que son auteur ne partageait guère les principes d'une philosophie exposée au plus juste. Le cartésianisme de Spinoza est donc tout autant fidèle et orthodoxe dans sa restitution, qu'il peut être infidèle et hérétique dans ses usages. Derrière le masque de cette nouvelle

philosophie, appelée à supplanter dans les universités la seconde scolastique, les anomalies spinozistes ne manquèrent pas d'être interrogées<sup>1</sup>.

On retrouve ces questions tout au long de l'histoire de l'interprétation du spinozisme, et plus récemment à propos de l'imagination. Sans en retracer toutes les étapes, il suffit de rappeler comme les études savantes ont eu tendance depuis les années 1960 à corriger une lecture traditionnellement négative du premier genre de connaissance. Aussi on est passé d'une considération purement négative de l'*imaginatio* à une réévaluation de sa puissance, certes limitée, néanmoins affirmative. Dégagée à la fois d'une doctrine de la tripartition de l'âme d'ascendance platonicienne et d'une anthropologie dualiste d'inspiration augustinienne, ces nouvelles lectures ouvraient ainsi à une pensée du corps, dont Spinoza n'avait pas hésité à nous mettre en garde que nous en ignorons en grande partie les pouvoirs. Si bien que l'intérêt pour la nature et la fonction de l'imagination dans le système s'est accru à mesure que les différences avec ses contemporains se creusaient.

Ces nouvelles orientations critiques ont rencontré également des problèmes d'ordre historiographique et philosophique. Le premier a concerné l'évolution de la pensée de Spinoza. Si, à suivre l'hypothèse éprouvée par Filippo Mignini, on considère le *Traité de la réforme de l'entendement* comme étant le premier de ses écrits, il est alors plus aisé de retracer la constitution d'un système longtemps perçu comme ayant été donné presque miraculeusement d'un coup. Aussi important soit-il, ce premier traité serait resté encore trop cartésien pour satisfaire le futur auteur de l'*Éthique*. La dette vis-à-vis du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques* était sans doute encore trop lourde pour un achèvement serein de cette première confrontation avec Descartes. L'absence d'une doctrine du corps notamment offrait un argument solide pour expliquer les raisons pour lesquelles à ses débuts Spinoza commença par faire si peu de cas de l'imagination. Il fallait pour cela se tourner vers les œuvres de la maturité, en particulier vers la deuxième partie de l'*Éthique*, pour voir se constituer une physique, qui bien que succincte, est la prémisse nécessaire d'une théorie articulée de l'imagination.

Cartésien ou anti-cartésien, la question emporte avec elle aussi celle plus générale de la nature du rationalisme propre au spinozisme. Celle-ci passe notamment par une adéquate compréhension des rapports entre les genres de connaissances. Faut-il lire une rupture nette et tranchée entre *imaginatio*, *ratio* et *intuitio*, comme cela a été souvent défendu, quitte à y voir une forme de rationalisme mystique quand bien même « sans mystère »<sup>2</sup> ? Ou alors n'est-il pas plus prudent d'y lire une certaine forme de continuité dans le respect des différences ? Cela revient à se demander si les images sont appelées à s'effacer au profit de la raison et de l'intuition, ou bien si elles les accompagnent jusque dans leur dernière expression. D'évidence, une approche de ce type engage à une relecture de la perspective finale de l'*Éthique*, inquiète de vérifier si la liberté humaine et la réalisation de l'éternité s'affirment grâce à un dépassement ou pas de l'imagination. Dans un régime de nécessité absolue, la promesse de liberté dépend en partie de la réponse apportée à cette question : l'imagination fait-elle seulement obstacle à la science spinoziste, ou bien se prête-t-elle pas plutôt à être réorientée ? Si tel était le cas, il s'agirait alors moins de se libérer de l'imagination, que de libérer l'imagination, voire de se libérer *par* un certain usage de l'imagination<sup>3</sup>. Bref, loin de s'opposer à la science, l'imagination serait surtout appelée à se transformer, reprise dans un projet éthique embrassant tant l'effort de l'esprit que celui du corps.

D'un point de vue textuel, cela revient à s'intéresser aux lieux et liens de la dernière partie de l'*Éthique* qui renvoient à la deuxième. Etant donné leur proximité, l'étude comparée de ces deux

---

<sup>1</sup> À commencer par ses amis du cercle d'Amsterdam, Tschirhaus en particulier, dont la correspondance et travaillée par cette question. Celle-ci n'a d'ailleurs pas perdu de sa pertinence aujourd'hui. On en a encore un témoignage dans deux ouvrages récents, où le cartésianisme de Spinoza est abordé et discuté sur des sujets voisins avec des résultats opposés ; cf. par exemple Emanuela Scribano, *Macchine con la mente* (Carocci, Roma, 2015), qui défend l'assise cartésienne de la physiologie spinoziste, et Henri Atlan, *Cours de philosophie biologique et cognitive. Spinoza et la biologie actuelle* (Odile Jacob, Paris, 2018), qui penche au contraire pour une lecture anti-cartésienne de la physique spinoziste.

<sup>2</sup> C'est la célèbre expression forgée par Martial Gueroult en introduction du premier tome de son commentaire *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier Montaigne, 1968, p. 9.

<sup>3</sup> Signalons au passage, sans pouvoir ici développer davantage, comme cette seconde orientation permet entre autre de reprendre à nouveau frais l'ancienne question d'une esthétique spinoziste ; à ce propos, cf. Pierre-François Moreau et Lorenzo Vinciguerra (éds.), *Spinoza et les arts*, Paris, L'Harmattan, 2019.

parties devrait permettre d'évaluer le sort réservé aux images, espérant éclairer des textes traditionnellement jugés comme difficiles parfois en raison de leur clarté même. On verra alors mieux s'il faut envisager quelque chose comme un « saut épistémologique » entre *imaginatio* et *ratio*, puis entre *imaginatio* et *intuitio*, ou s'il ne faut pas plutôt essayer de lire, tout en tenant compte des différences, une forme de conservation, voire de conversion de l'une dans l'autre, de l'une par l'autre. Si, en effet, la vraie nature de Dieu, telle que Spinoza la conçoit, ne peut ni se comprendre ni se communiquer par une quelconque image ou signe, comme cela est clairement soutenu dès les premiers traités et encore dans le *Traité théologico-politique*, si l'imagination est à ce point exclue de la connaissance de la nature de la substance, ne pourrait-on pas aller jusqu'à considérer comme paradoxale l'écriture même d'une œuvre comme l'*Éthique*, qui prétend communiquer cette nature à l'aide des signes du langage<sup>4</sup> ?

#### ENCHAINER LES IMAGES

Il serait trop long d'examiner par le menu le grand nombre de propositions que la seconde partie de l'*Éthique* consacre à l'imagination, où est produite, entre autre, une définition génétique des images, de leurs idées et de leurs propriétés<sup>5</sup>. On se bornera à en rappeler les traits saillants avant de passer à l'examen des premières propositions de la cinquième partie, en s'intéressant moins à la doctrine de l'imagination en elle-même qu'aux effets de sa rétroaction sur la partie finale.

L'*imaginatio*, qui selon les lieux et les circonstances porte plusieurs noms (premier genre de connaissance, mémoire, opinion, connaissance inadéquate, connaissance vague, partielle, confuse, connaissance par signes), fait fond sur trois grandes doctrines difficilement reconductibles à une matrice cartésienne. Tout d'abord, pas moins que la *ratio* et l'*intuitio*, l'*imaginatio* obéit à la théorie spinozienne de l'union de l'esprit et du corps, telle qu'elle est énoncée de manière générale dans la septième proposition de la seconde partie de l'*Éthique* : « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même (*idem*) que l'ordre et l'enchaînement des choses »<sup>6</sup>. Ce théorème fondamental, avait été improprement interprété par Leibniz sur le modèle d'un « parallélisme » entre idées et corps. Or non seulement il n'y a pas deux ordres, mais un seul et le même ; mais surtout l'ordre et la connexion des idées et des choses ne renvoient à aucun sujet en particulier, ni à Dieu, ni aux hommes, ni à qui que ce soit d'autre. Il s'agit plutôt d'un *processus*, du processus même de la nature qui ne connaît ni commencement ni fin.

Deuxièmement, l'imagination s'appuie sur une théorie physique modale et relationnelle du corps, où l'individu est compris comme union et composition de corps. La théorie de l'individu est exposée dans ce que l'on a coutume d'appeler la « petite physique », logée entre les propositions 13 et 14 de la seconde partie et qui constitue un passage obligé pour pouvoir engendrer les notions qui vont soutenir la doctrine de l'imagination. Ces éléments concernant la nature et les propriétés des corps sont parachevés par une théorie de l'affection corporelle, qui s'appuie sur un postulat consacré aux *vestigia*<sup>7</sup>. C'est en effet sur des « vestiges », autrement dit sur des traces et des marques que repose finalement le pouvoir du corps à être affecté et à affecter, celui-là même qui va lui permettre de former des images et donc d'imaginer. Bien entendu, ces trois doctrines sont elles-mêmes des expressions du monisme spinoziste : en nature il n'y a aucune substance, mis à part la nature elle-même, unique et seule substance, exprimée selon une infinité d'attributs, dont la pensée et l'étendue sont les seuls connus de nous. C'est dans ce cadre, que se situe le théorème 17 de la seconde partie de l'*Éthique*:

<sup>4</sup> La question a été posée par D. Savan, « Spinoza and Language » (p. 60-72), et par G. H. R. Parkinson, « Language and Knowledge in Spinoza » (p. 73-100), in Marjorie Grene (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1973. Voir ma réponse « Spinoza et le problème du langage », in Pierre-François Moreau et Charles Ramond, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006, p. 255-268.

<sup>5</sup> Cf. Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La logique de l'imagination*, coll. « Histoire de la philosophie », Vrin, Paris 2018<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> *Ethica/Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999, p. 107 ; je suis cette traduction

<sup>7</sup> Cf. postulat V avant la proposition 14 de *Éthique* II, p. 135.

Si le Corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature d'un corps extérieur, l'Esprit humain considérera ce même corps extérieur *comme existant en acte*, ou comme lui étant *présent*, jusqu'à ce que le corps soit affecté d'un affect qui exclue *l'existence ou la présence* de ce même corps extérieur<sup>8</sup>.

Le scolie, lui, introduit la notion d'*image* et d'*imagination*.

Nous appellerons images des choses les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, même si elles ne reportent pas les figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine<sup>9</sup>.

De la définition et des propriétés des images vont suivre trois grandes conséquences, qui constituent autant de critiques adressées au cartésianisme et plus largement à la tradition platonicienne. En premier lieu, un radical rejet de *l'interactionnisme*. En effet l'union *mens/corpus* interdit d'envisager une quelconque détermination causale entre pensée et corps, car « le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre (s'il en est) »<sup>10</sup>. L'interaction est impossible, non en dépit de l'union de l'âme et du corps, mais en raison même de leur union. On s'interdit de penser correctement cette union, si on suppose quelque chose comme un contact entre deux modes d'attributs différents (la pensée et l'étendue), comme si l'esprit et le corps, placés l'un à côté de l'autre, pouvaient se rencontrer en un lieu pour faire se communiquer le mental et le corporel. Or ce *lieu*, non seulement n'existe pas, mais il ne peut pas exister. Si on le cherche, on ne le trouvera donc pas, il est purement imaginaire. De là, la célèbre critique de la glande pinéale de la préface à la cinquième partie de l'*Éthique*. Il ne peut y avoir de contact et donc d'interaction, car corps et esprit sont une seule et même chose, exprimée de deux manières différentes. L'union n'est donc pas la réunion de deux choses séparées ou séparables, ainsi que se le figurait Descartes, mais une distinction au sein d'un même, double aspect d'une seule et même réalité.

Le refus de la séparation et de l'interaction mène à une deuxième démarcation, que l'on pourrait résumer sous le titre de *critique du transcendantalisme*. On en distinguera deux volets. Le premier concerne la nature de l'idée. Précisément parce que idée et corps, idée et affection du corps recouvrent une seule et même réalité modale exprimée de deux manières différentes, c'est-à-dire selon deux attributs différents, on ne peut se figurer l'idée comme une peinture, c'est-à-dire la confondre avec une affection corporelle ou une image. De même que l'idée du cercle n'a ni centre ni conférence, l'idée de l'affection n'a rien d'un tableau sur un mur ou un quelconque autre support. On ne peut le dire plus clairement qu'avec les mots de Spinoza : « par idées j'entends, *non des images* comme celles qui se forment au fond de l'œil et, si l'on veut, au milieu du cerveau, mais des concepts de la pensée »<sup>11</sup>. Non seulement l'idée n'est pas, pour reprendre une expression de Descartes, *comme une image*, mais l'image ne reproduit pas la *figura* de l'objet dont elle est l'image. Prise dans les contradictions de son dualisme, la conception cartésienne de l'image n'est guère satisfaisante, car elle opère une confusion entre les deux attributs dont relèvent les idées (la pensée) et les images (l'étendue). Or, *idea* et *imago* sont deux aspects d'une seule et même chose. Plus généralement, c'est la tradition dualiste et sa source platonicienne à être réfutées en bloc, ainsi que tous ceux qui, séparant l'âme du corps, ont imaginé l'idée comme une image et l'image comme une copie.

En somme, l'idée n'est pas une copie de ce dont elle serait l'image. Unie au corps (*idea corporis*), l'esprit/idée n'est pas simple, mais aussi complexe et composée que le corps dont elle l'idée est lui-même composé. De plus, il ne pourra rien arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit<sup>12</sup>. Il aura une idée des affections du corps. L'idée n'est donc pas seulement représentative de la présence des choses. Elle ne fait pas que re-présenter une seconde fois, elle affirme la présence et l'existence en acte du percevant et du perçu. De là une conséquence capitale : la *Mens*, en tant qu'idée du corps, n'a aucune faculté de suspendre l'affirmation de l'idée en tant qu'idée. Contrairement à ce que l'on est

---

<sup>8</sup> *Éthique* II, proposition 17, p. 139. Je souligne. Spinoza a coutume de mettre un majuscule à *Mens* et *Corpus*, quand il se réfère à l'esprit et au corps humains.

<sup>9</sup> *Ibidem*. Je modifie légèrement la traduction.

<sup>10</sup> *Éthique* III, proposition 2.

<sup>11</sup> *Éthique* II, proposition 48 scolie, p. 193. Je souligne.

<sup>12</sup> *Éthique* II, proposition 12, p. 121.

souvent porté à penser, renoncer avec Spinoza à la substantialité du je pensant ne signifie pas supprimer la notion de sujet. On rencontre d'ailleurs la notion de *subjectum* dans le premier des deux axiomes de la cinquième partie<sup>13</sup>. Cela revient plutôt à considérer que l'idée que le sujet forge de lui-même, au lieu d'être le siège des enchaînements d'idées dont il se croit l'auteur, en est davantage le produit ou le résultat. Au lieu d'être l'origine de la chaîne, il en est un simple maillon. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas avoir une connaissance adéquate de nous-mêmes comme sujet. Le je pensant, tel que Descartes l'appréhende, est donc bien le fruit de l'imagination. Imaginaires et illusoires sont les propriétés et les pouvoirs dont il affuble le moi.

La critique du transcendantalisme cartésien porte ainsi autant sur la simplicité de l'âme que sur sa prétendue capacité à atteindre un noyau dur du je comme restant irréductible aux assauts du doute. L'homme pense, il imagine, mais il se perçoit lui-même toujours par le biais des idées des affections du corps, c'est-à-dire au travers d'images. La *mens* n'est jamais qu'une idée dans une chaîne d'idées, ce même « ordre et connexion » dépourvu de sujet, dont parle la proposition 7 de la deuxième partie. Bref, la *mens* est une idée par laquelle la pensée se modifie, non sa source. La *mens* est donc dans la pensée, non la pensée dans la *mens*. On est plus proche ici de la phénoménologie husserlienne et du *stream of consciousness* des pragmatistes américains. La conscience est elle-même une idée d'idées, qui n'a aucun pouvoir de s'abstraire du flux des pensées qui l'emporte. C'est pourquoi aussi on ne peut aucunement distinguer volonté et perception : elles sont une seule et même chose. Toute idée affirme ou nie quelque chose de quelque chose. La volonté n'est pas une faculté indépendante de l'esprit, mais une chaîne de volitions, dont nous ignorons les causes. Aussi, l'idée n'est-elle pas seulement représentative, mais elle est par essence affirmative : elle pose la présence de ce qui est perçu en même temps que la présence de celui qui perçoit. Dès lors, l'imagination n'est plus du tout une faculté inhérente à un sujet monadique perçu comme autonome, mais simplement une manière de percevoir qui dépend de l'ordre des affections du corps.

Le refus de distinguer entre volonté et perception et d'accorder à l'esprit la liberté de donner ou pas son assentiment se prolonge dans la critique du modèle transcendantal empirique de la perception, selon lequel l'objet perçu par le sujet serait la cause de l'idée qui se forme dans son esprit. Un corps, en effet, ne peut être en aucun cas cause d'une idée, de même qu'une idée ne peut jamais être cause d'un quelconque mouvement du corps<sup>14</sup>. Plus généralement, le schéma dualiste opposant l'extériorité physique du monde à l'intériorité mentale du sujet, comme le dehors du corps opposé au dedans de la pensée, se révèle logiquement aussi intenable que l'hypothèse de la glande pinéale. Refus du modèle transcendantal de la perception et refus du modèle mimétique de l'image constituent ainsi les deux aspects d'une seule et même critique.

De ces trois critiques qui viennent d'être esquissées – interactionnisme, transcendantalisme, mimétisme – émerge la définition spinoziste des images. Les images des choses sont « les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, même si elles *ne reportent pas les figures* des choses »<sup>15</sup>. Autrement dit, les *idées* des images des choses *affirment, représentent* les choses comme étant en notre présence, sans toutefois leur ressembler. S'en dégage aussi un autre modèle de la représentation et de la signification, que le scolie de la proposition 18 de la deuxième partie illustre de la manière suivante :

par là nous comprenons clairement pour quelle raison l'Esprit, de la pensée d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première ; comme par ex., de la pensée du mot *pomum*, un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui sinon que le Corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit, et c'est ainsi que chacun d'une pensée tombera dans une autre suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses. Car un soldat, par ex., voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier, et de là dans la pensée de la guerre, etc. Tandis qu'un paysan tombera, de la pensée du cheval, dans la pensée de la charrue, du champ, etc. ;

---

<sup>13</sup> « Si sont excitées dans un même sujet (*subjecto*) deux actions contraires, il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires » ; p. 503.

<sup>14</sup> Cf. *Éthique* III, proposition 2, p. 217.

<sup>15</sup> *Éthique* II, proposition 17 scolie, p. 143.

et ainsi chacun, de la manière qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre.<sup>16</sup>

L'accent est clairement mis sur les chaînes d'images et la jonction entre les images. Les sujets en sont moins les auteurs que les interprètes. Les mêmes traces peuvent être interprétées différemment selon les interprètes. Les chaînes d'images en effet se joignent, s'articulent et se déroulent dans le corps de celui qui s'en fait l'interprète suivant un certain ordre. Cet ordre est gouverné par des habitudes. La *consuetudo* devient ainsi la « règle » de l'enchaînement. La connexion des idées qui s'ensuit finit par constituer le signifié de la chose, ce que Spinoza appelle son idéal. Ce n'est donc pas la ressemblance entre la perception et la chose perçue (l'objet physique au dehors) qui assure la signification des images. La signification dépend plutôt d'une mise en chaînes répétée d'images (sonores, visuelles, tactiles, etc.) et *simultanément* de la connexion qui se fait entre leurs idées. Sous l'apparence du langage cartésien, il y a là un trait qui ne l'est plus du tout. Le sens devient l'enchaînement même des idées. Sa signification est déterminée par l'*habitus*, l'*usus* et, par extension, la *forme de vie* assumée par le *conatus* du corps (la vie militaire, la vie agricole, etc...). L'habitude, l'usage, c'est-à-dire généralement le *conatus corporel* de tout individu contribue à orienter et déterminer le sens que doivent prendre les images. En effet, de même que des chaînes de signifiants (images) s'inscrivent dans le corps de ceux pour qui ces enchaînements font sens, tout autant des connexions de signifiés (idées) se déploie et déploient en pensée selon le même ordre. Penser, signifier, au sens d'imaginer, c'est donc participer de ces chaînes, dont les interprètes sont parties prenantes, eux-mêmes modifiés au sein d'un milieu signifiant qui les englobe et dans lequel ils sont engagés par leurs pratiques de vie<sup>17</sup>. Il s'agit de ce que Spinoza appelle « l'ordre commun de la nature », auquel il faut prendre soin d'ajouter *en tant que cet ordre commun est perçu et décliné par l'imagination de chacun de ses interprètes (humain ou non humain)*<sup>18</sup>. C'est la raison pour laquelle, quand « le Corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'Esprit en imaginera un, aussitôt il se souviendra également des autres »<sup>19</sup>.

*Imaginatio* et *memoria*, deux termes signifiant un seul et même mode de perception. L'identification de ce qui est habituellement attaché au passé (la mémoire) à une activité, imaginer, qui a priori ne se réfère pas à un temps particulier, peut surprendre. Cependant elle semble faite à dessein, d'une part, comme le dit Spinoza, pour conserver les mots en usage, d'autre part, pour modifier les idées reçues qu'ils véhiculent. Car imaginer, n'est-ce pas toujours un peu aller au devant d'un passé ? À bien y regarder, on ne peut s'empêcher parfois de noter que nos perceptions nous réservent quelque chose comme une tonalité affective générale, semblant presque les guetter. Comme si, à notre insu, les images portaient en elles l'ombre d'un déjà vu, comme si elles pouvaient être gagnées à tout moment par le sentiment d'avoir déjà eu lieu. Il y a logé dans le (re)faire présent de la représentation quelque chose qui la lie intimement à une forme de passé. N'est-il pas vrai que les images doivent leur existence à des *vestiges* ? Nous percevons les corps parce qu'ils ont laissé en nous des traces. Des traces, c'est-à-dire ce qui reste d'anciennes rencontres, qui, pour être représentées en images, ne s'en sont pas moins déjà produites. Or les images des choses ne nous proviennent des corps que parce qu'elles passent par des traces sous-jacentes. C'est en repassant par elles, en refaisant surface, qu'elles viennent à nous<sup>20</sup>. Elles nous viennent sur le mode d'un revenir, d'un *sousvenir*. Aussi les rêves, les

---

<sup>16</sup> p. 145.

<sup>17</sup> Deleuze renvoyait par exemple au Baron Jakob von Uexküll et à sa notion de *Umwelt* ; cf. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 167-168 ; mais on songer à Ch. S. Peirce pour la notion d'*habitus*, ou à Wittgenstein pour l'air de famille avec celle d'*usus* en tant que règle de la signification, sans pouvoir ici entrer dans l'examen de leurs différences, qui ne sont pas moins importantes ; pour un premier rapprochement avec Ch. S. Peirce, cf. Lorenzo Vinciguerra, « Image et signe entre Spinoza et Peirce. Éléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme », in Lorenzo Vinciguerra (sous la dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001, p. 149-267.

<sup>18</sup> On retrouvera certains aspects de cette perspective continuiste dans le pansémiotisme de Peirce, ou encore dans l'éthologie de Uexküll, père de la biosémiotique contemporaine ; cf. *Milieu animal et milieu humain*, tr. par Ch. Martin-Fréville, Rivages, Paris, 2010.

<sup>19</sup> *Ethique* II, proposition 18, p. 143.

<sup>20</sup> Du moins c'est ainsi que Spinoza l'explique : « L'Esprit, s'il imagine un Corps, la cause en est que le Corps humain se trouve affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur de la même manière qu'il fut affecté

yeux fermés ou les yeux ouverts, et autres imageries que Spinoza ne distingue pas vraiment de l'imagination, sont-ils peuplés de figures revenantes. Et comme par un mouvement inhérent à leur genèse, il arrive que le présent se couvre de l'ombre d'un passé indéfini. Après tout la perception n'est jamais que du *perçu*, de ce qui, étant encore, n'est déjà plus. La lumière des étoiles, dit-on, nous vient de corps célestes qui cessèrent d'exister depuis longtemps. Par delà le temps des espaces sidéraux, elles se survivent en nous, en images. Nous les imaginons comme nous étant présentes, mais avec un unimaginable *retard*. Et cela ne va pas parfois sans quelque étonnement teinté de tristesse. Semblablement il arrive que les images des choses se montrent sous l'aspect d'un éternel passé, sorte d'éternité en négatif. C'est alors que les choses se présentent à l'imparfait et se couvrent d'un léger voile de mélancolie. Spinoza avait raison de dire que le temps est une imagination, plus exactement le fruit d'un enchaînement. Son indistinction avec la mémoire nous **dit** aussi que le passé y joue un rôle fondamental. Passé, présent, futur émergent certes du présent, qui partage l'avant de l'après, mais le présent est lui-même toujours déjà orienté par un passé le plus souvent oublié, parce que passé en habitude. Aussi ne peut-on pas dire que ceux qui vivent dans l'imagination surtout une forme de passivité avaient complètement tort.

#### VERS UN PANTHEISME DES IMAGES

Quoi qu'il en soit, ce bref aperçu sur l'imagination devrait suffire pour saisir la radicale modification que Spinoza fait subir à la conception classique du corps. Celui-ci n'est pas considéré comme étant le substrat de ses affections. Il est plutôt compris comme le *pouvoir même* de les enchaîner. Car, en tant que mode, il est lui-même affection(s), rétention, sédimentation de traces qui le disposent à telle et telle autre manière d'être, à agir et vivre de telle et telle façon. L'imagination n'est ainsi pas seulement réceptive ou passive. Elle ne se limite pas à enregistrer des traces. Elle exprime aussi cette puissance du corps à former, enchaîner des images et à se projeter grâce à elles dans des pratiques de vie. Simultanément à cette activité corporelle, l'esprit affirme l'existence ou la présence des choses en même temps que la sienne. Imaginer, c'est donc affirmer par des chaînes d'images autant la présence que l'existence de l'affecté et de l'affectant, car ce n'est que dans la mesure où le corps est affecté que l'esprit pourra aussi avoir une perception de lui-même : « L'esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps »<sup>21</sup>. En somme, par son union avec un corps en continuité avec son milieu sans lequel il ne pourrait se percevoir, l'esprit est moins imaginaire qu'*imaginant*.

Ces aspects rappelés, il faut à présent se demander ce que devient l'imagination quand on aborde la partie finale de l'*Éthique*, qui s'apprête à considérer la puissance de l'entendement et le troisième genre de connaissance. On se demandait: saut ou continuité? Passage obligé de ses interprétations, le projet de l'*Éthique* semble en partie dépendre de la réponse apportée à cette question. Or, ce n'est certainement pas un hasard si cette dernière partie s'ouvre sur une nouvelle proposition consacrée aux *images des choses*. Sans avoir vraiment jamais quitté la scène, elles refont surface. Dès lors on ne sera plus surpris de voir le lexique de l'imagination affleurer de nouveau :

Les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le Corps très exactement de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit<sup>22</sup>.

Cette première proposition insiste une nouvelle fois sur l'ordre et l'enchaînement. On peut remarquer toutefois que la démonstration le fait en inversant la priorité qui avait celle de la proposition 18 de la

---

lorsque certaines de ses parties eurent été poussées par le corps extérieur lui-même » ; *Éthique* II, proposition 17 démonstration, p. 143. Tout se passe comme si la perception imaginative avait lieu non la première fois, mais la seconde. La première fois, l'affection corporelle *stricto sensu* n'est pas perçue.

<sup>21</sup> *Éthique* II, proposition 23, p. 151

<sup>22</sup> *Éthique* V, proposition 1, p. 505. Cela dit, le mode déductif adopté par l'*Éthique* procède souvent par reprises. C'est le cas par exemple aussi du début de la seconde partie qui reprend les acquis de la première en introduisant d'autres termes. Pour une part au moins le mouvement général de l'œuvre épouse celui de la spirale, qui, s'enroulant sur elle-même, ne passe jamais par le même endroit de la même façon.



deuxième partie : « De même que l'ordre et la connexion des idées dans l'Esprit se fait selon l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps (par la prop. 18 p. 2), de même *inversement* (par la prop. 2, p. 3), l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps se fait de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit »<sup>23</sup>. « Inversement », *vice versa* : de l'ablatif de *vicis* (« arrangement », « ordre », « position ») et de *versus*, du verbe *vertere* (« tourner », « changer de sens »), soit littéralement « position ayant été inversée ». Or, il s'agit bien de cela : d'*inverser* au sein d'un même ordre. Quand on imagine, en effet, l'ordre et la connexion des idées dans l'esprit se font selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps. Il ne nuit pas de le rappeler qu'ici, pas plus qu'avant, il n'y a de relation causale (interaction) entre l'ordre corporel des affections et l'ordre mental des idées. Il n'y a pas davantage de correspondance biunivoque entre, d'un côté, un ordre des idées et, de l'autre, un ordre des affections du corps. Les deux ordres n'en forment en réalité qu'un. C'est pourquoi l'image du parallélisme si souvent invoquée pour illustrer la relation entre l'idée et son objet est plus trompeuse qu'elle n'y paraît. Elle dédouble ce qui est uni, introduisant une distance toute imaginaire entre l'idée et son objet. L'image du parallélisme réitère inconsciemment l'erreur *ab origine* de Descartes, qui pense comme deux ce qui est une unité<sup>24</sup>. Or je ne peux me faire une image de l'idée pour en comprendre l'union avec son objet. C'est l'inverse qui est vrai : il me faut concevoir adéquatement la nature de l'union pour comprendre qu'elle ne peut se montrer sous forme d'image.

Quoi qu'il en soit, quand on imagine, l'accent est posé sur l'ordre et la connexion des affections ou des traces du corps. L'enchaînement des images entraîne dans son sciage la connexion des idées. On imagine donc toujours selon un ordre qui est celui *du corps*, en tant que ce corps est affecté. Aussi l'inversion concerne-t-elle l'accent, qui doit reposer sur l'enchaînement *des idées*. Ce « déplacement » prépare l'ordre et l'enchaînement de l'entendement. Toutefois il suppose que les affections du corps, c'est-à-dire les images, ne disparaissent pas tout à fait. Si elles disparaissaient complètement, en effet, elles ne pourraient pas non plus se disposer autrement, donnant lieu à un autre enchaînement d'idées, c'est-à-dire à *un autre sens*. Pas d'images, pas d'ordre non plus. Une fois encore, Spinoza souligne un des aspects de sa pensée qu'il juge incontournable. La question des rapports entre corps et esprit est sans aucun doute l'un des thèmes qui revient le plus tout au long du texte. Il est comme un refrain. Comme si la croyance en la séparation substantielle âme/corps et l'opinion d'un pouvoir d'interagir de l'un sur l'autre constituaient l'un des préjugés, si ce n'est le préjugé le plus difficile à extirper, et surtout celui qui fait le plus obstacle à la vraie philosophie. Aussi ne suffit-il pas de l'avoir démontré et démonté une fois pour toute, encore est-il nécessaire d'y revenir constamment pour contrer une tendance trop humaine de l'imagination. Ce préjugé est en effet quasiment innée au genre humain : « c'est ainsi que le bébé croit librement appéter le lait »<sup>25</sup>.

En ouverture de la dernière partie de l'*Éthique*, sa stratégie s'affiche. Il s'agit à présent d'inverser, c'est-à-dire de déplacer l'accent initialement posé sur l'ordre de l'imagination, sur celui de l'entendement. Cette inversion vaut une progressive conversion, qui n'a rien d'un saut ni d'une ascèse impliquant de cesser ou renoncer à imaginer. Il ne s'agit nullement de se priver d'images (chose aussi impossible sans doute que de se priver de son corps), mais plutôt de les faire suivre les unes des autres autrement, à partir d'une autre norme. Cette conversion mobilise la puissance interne du *conatus* de la *mens*, en tant qu'elle est en relation à l'existence du corps. L'inversion se fait donc en vertu de son union avec le corps, non contre elle. C'est par cette inversion/conversion que l'on peut s'attendre à une modification éthique avec des effets sur les affects véhiculés par une imagination livrée à elle-même.

Essayons de voir cela d'un peu plus près. Les propositions de la cinquième partie de l'*Éthique* qui vont suivre s'attachent aux propriétés des images et des affects qui les accompagnent<sup>26</sup>. Un petit groupe de quatre théorèmes, 10-14, porte plus précisément sur les « images des choses » : plus exactement, la proposition 10 sur le pouvoir que l'Esprit a d'enchaîner les images des choses suivant

<sup>23</sup> *Éthique* V, proposition 1 démonstration, p. 505. Je souligne.

<sup>24</sup> Sur ces questions, voir les utiles mises au point de Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Puf, 2004, notamment ch. 1 consacrée au parallélisme, p. 7-22.

<sup>25</sup> *Lettre* 58 à Schuller d'octobre 1674 ; Spinoza, *Correspondance*, prés. et trad. par Maxime Rovere, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 319.

<sup>26</sup> La proposition 5 s'intéresse à la plus grande force des affects envers une chose que nous imaginons comme libre ; la 6 à leur mitigation par l'idée de la nécessité des choses ; la 7 à la puissante, dans la durée, des affects naissant de la raison sur ceux attachés aux images de choses absentes ; la 8 et la 9 aux effets sur l'Esprit du plus ou moins grand nombre de causes qui concourt à exciter un affect ; cf. *Éthique* V, p. 511-517.

l'ordre de l'entendement, quand il n'est pas empêché par des affects contraires à sa nature ; la 11, sur la manière qu'a l'image d'occuper l'Esprit proportionnellement au nombre de choses auxquelles elle se réfère. Les deux propositions suivantes, la 12 et la 13, s'intéressent plus particulièrement à la *jonction* entre les images :

Les images des choses ont plus de facilité à se joindre aux images se rapportant aux choses que nous comprenons clairement et distinctement, qu'à se joindre à d'autres<sup>27</sup> ;

Plus il y a d'autres images auxquelles est jointe une certaine image, plus souvent elle s'éveille<sup>28</sup>.

Ici Spinoza pointe la nature du lien, sa solidité d'une part, sa fréquence d'autre part, entre images. L'objectif est celui de vérifier la force de leur conjonction. Il n'est pas inutile de remarquer comme les démonstrations de ces deux propositions font directement référence à la proposition 18 de la deuxième partie que nous avons examinée plus haut. La solidarité de ces textes est donc très forte malgré les contextes différents. Dans la deuxième partie, en effet, il était question d'enchaînements d'images suivant l'ordre et l'enchaînement du corps. Il s'agissait alors d'expliquer le fonctionnement de l'imagination ou de la mémoire. Dans la cinquième partie, la question des enchaînements des images est reprise, mais cette fois-ci non sous le régime de l'imagination, mais sous celui de la raison. L'objectif est de montrer dans quelles conditions ces nouvelles chaînes d'images peuvent prévaloir et fortifier l'Esprit vis-à-vis de ses passions.

Mais la proposition 14 va plus loin.

L'esprit peut faire en sorte que *toutes* les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu<sup>29</sup>.

Il y a là un pas ultérieur. Important. Le théorème résume une série de thèses précédemment acquises pour les récolter et les faire résonner en leur point d'orgue : l'idée de Dieu. Dans la deuxième partie, il avait été dit que « les idées des affections du corps humain, considérées dans leur rapport avec l'esprit humain *seulement* (*tantum*), ne sont pas claires et distinctes, mais confuses »<sup>30</sup>. Le *tantum* limitait fortement les prérogatives de l'imagination. En même temps, toujours en cette deuxième partie, la proposition 45 avançait que « chaque idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu »<sup>31</sup>. Cela en écho à la célèbre quinzième proposition de la première partie de l'*Éthique*, selon laquelle « tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir »<sup>32</sup>. Quels sont les effets conjugués de cette chaîne de théorèmes reliant I 15, II 45, V 14, qui traverse l'œuvre de part en part ?

Notons que cette chaîne déductive s'ancre dans l'une des trois définitions capitales de toute l'*Éthique*, celle du mode : « Par mode, j'entends les affections de la substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, par laquelle aussi elle se conçoit »<sup>33</sup>. Cette lignée de théorèmes supporte une déduction, Deleuze aurait dit, « à grande vitesse ». La pensée accélère, mais en même temps elle se complique du fait de sa progressive concentration. L'inclusion de la proposition 14 intéresse potentiellement *toutes* les affections du corps, ce que Spinoza appelle aussi « la vie présente »<sup>34</sup>, ou ce

---

<sup>27</sup> *Éthique* V, proposition 12, p. 521.

<sup>28</sup> *Éthique* V, proposition 13, p. 523.

<sup>29</sup> p. 523. Je souligne.

<sup>30</sup> *Éthique* II, proposition 28, p. 157.

<sup>31</sup> p. 187. La démonstration de *Éthique* II, 45 y renvoie directement. La proposition 15 de la première partie est celle qui traditionnellement autorise à parler de panthéisme, bien que ce terme ne soit pas chez Spinoza. C'est pourquoi, plutôt que de panthéisme (toute chose *est* Dieu), Gueroult préfère parler de *panenthéisme* (toute chose est *en* Dieu). En effet, si Dieu est tout (la substance), tout ce qui est en lui (ses modes) n'est pas Dieu ; cf. Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 210-239.

<sup>32</sup> p. 39.

<sup>33</sup> *Éthique* I, définition V, p. 15 (je modifie légèrement la traduction de Pautrat). La démonstration de *Éthique* I, 15 s'appuie en effet sur la définition du mode.

<sup>34</sup> Cf. *Éthique* V, proposition 20 scolie, p. 531.

qui touche à la durée de l'Esprit en relation à l'existence du corps<sup>35</sup>. Si ce n'est à une transformation, on assiste bien à un approfondissement de la relation ontologique qui fait de toutes les choses des affections de Dieu. Des choses (*res, corpora*), on est ainsi passé aux affections des corps. Si bien que la relation à l'essence éternelle et infini de Dieu embrasse désormais non seulement les choses et leurs idées, mais également leurs images. D'un *panthéisme des choses* et des idées des corps, on aboutit ainsi à un *panthéisme des images*. Se dessine alors un autre « usage » de l'imagination, ou pour mieux dire *un sens non imaginatif des images*. En effet, il n'est plus simplement question de (se) rendre présentes et existantes les choses telles qu'elles se donnent selon l'ordre des affections du corps. Il s'agit maintenant de laisser s'affirmer dans l'Esprit un train d'idées autrement ordonnées, d'autant plus que ses effets sont appréciables en termes éthiques. Car ils nous délivrent (au moins partiellement et momentanément) de l'emprise des affects passifs auxquels l'imagination seule tend à nous enchaîner<sup>36</sup>. C'est donc sur ce début d'inversion, pour lequel l'Esprit, s'il n'est pas empêché, trouve la ressource en lui-même, qu'il faudra s'appuyer.

#### PRESENCE ET ETERNITE : LES DEUX SENS DE L'EXISTENCE

Comme annoncé dans la préface, les vingt premières propositions de la cinquième partie de l'*Éthique* explorent les remèdes aux affects. À défaut de pouvoir entrer dans le détail de chacun, rappelons-les rapidement nous aidant du résumé que Spinoza en donne<sup>37</sup>. Le premier remède n'est autre que la connaissance même de nos affects ; 2°) le second consiste à séparer les affects de la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément ; 3°) le troisième réside dans la durée que les affections se rapportant à des choses que nous comprenons l'emportent sur celles qui se rapportent à des choses dont nous avons une idée confuse ou mutilée ; 4°) le quatrième dans la multitude des causes par lesquelles les affections se rapportant aux propriétés communes des choses ou à Dieu sont alimentées ; 5°) le cinquième et dernier réside dans l'ordre où l'Esprit peut ordonner et enchaîner entre eux ses affects.

Bien qu'on ne puisse pas totalement disjoindre ces remèdes les uns des autres, car ils forment un ensemble au sein d'une seule et même stratégie de libération, nous nous concentrerons surtout sur le dernier, dans la mesure où il en appelle directement à la capacité de l'esprit, affirmée par la proposition 14, de référer toutes les images des choses à l'idée de Dieu. Pour y voir un peu plus clair, il peut être utile de rappeler la généalogie de la proposition 14. Elle permet de retracer son enracinement et son cheminement dans l'œuvre et donc de mieux saisir ce qui l'engendre. La démonstration du théorème 14 de la dernière partie de l'*Éthique* procède de la façon suivante :

Il n'est point d'affections du Corps dont l'Esprit ne puisse former un concept clair et distinct (par la prop. 4 de cette partie) ; et par suite il peut faire (par la prop. 15, de la première partie) que toutes se rapportent à l'idée de Dieu. CQFD.<sup>38</sup>

Que veut dire au juste la proposition 4 invoquée quand elle affirme qu'il n'y a pas d'affections du corps dont on ne puisse former un concept clair et distinct, et son corollaire, qui ajoute qu'« il n'y a pas d'affect dont nous ne puissions former un concept clair est distinct »<sup>39</sup> ? La démonstration de la proposition 4, à laquelle se réfère la démonstration de la proposition 14, fait référence à la théorie des

<sup>35</sup> *Ibidem*. La dernière ligne du scolie, en effet, annonce que Spinoza va passer au traitement de « ce qui appartient à la durée de l'Esprit sans relation à l'existence du Corps », ce qui signifie que ce qui précédait appartient à la durée de l'Esprit *en relation* à l'existence du Corps.

<sup>36</sup> Pour prendre la mesure de la continuité entre la doctrine de l'imagination de la seconde partie et ses prolongements dans la cinquième, il convient de rappeler que Spinoza l'avait préparée en distinguant, d'un côté, une perception des choses selon l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire, comme il le dit aussi, « du dehors », et, de l'autre, une perception, elle, « déterminée du dedans », du fait que l'esprit « contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppugnances » ; cf. *Éthique* II, proposition 29 scolie, p. 160. La première se rapporte à l'imagination, la seconde renvoie au second genre de connaissance.

<sup>37</sup> Cf. *Éthique* V, proposition 20 scolie, p. 529.

<sup>38</sup> p. 523.

<sup>39</sup> p. 507.

notions communes, c'est-à-dire à « ce qui est commun à toutes choses et se trouvant également dans la partie et dans le tout et qui ne peut être conçu qu'adéquatement ». Comme l'on sait, ces notions constituent la *ratio*, ou second genre de connaissance. Les idées adéquates qui sont formées grâce aux notions communes permettent de réordonner les images faisant en sorte que nous en pâtissions moins. Mais la démonstration renvoie aussi à l'un des lieux les plus difficiles de l'*Éthique*, une fois de plus à la deuxième partie. Si bien que l'évidence qu'il n'y ait pas d'affection du corps dont nous ne puissions pas avoir une connaissance adéquate n'est pas nécessairement immédiate.

Comment comprendre alors ce mécanisme d'inversion, qui vaut une conversion de la passivité en activité ? Pour essayer au moins de l'approcher, on peut s'inspirer de la méthode d'interprétation mise au point par Spinoza au chapitre VII du *Traité théologico-politique* apte à établir le sens vrai des Écritures. Spinoza semble en un sens lui-même nous y inviter, dans la mesure où « la méthode d'interprétation de l'Écriture ne diffère pas de celle la méthode de l'interprétation de la nature, mais lui est entièrement conforme »<sup>40</sup>. Un document est un texte. Un texte est un corps de signes, qui a certes ses spécificités, mais reste un corps. Comme tout corps, il répond à des notions communes. Or la question de l'interprétation se pose notamment quand il s'agit de clarifier le sens d'images et d'affects contenus dans certaines expressions problématiques. C'est le cas, par exemple, des expressions *Dieu est jaloux* et *Dieu est feu*. Comment interpréter ces passages ? Moïse imaginait un dieu à la nature duquel ne répugnait pas les passions. Faut-il également admettre sur la base d'une interprétation littérale qu'il était enclins à l'imaginer comme un véritable feu ? Pour répondre correctement à cette question, comme à celles posées par d'autres lieux problématiques, le sens des termes doit être ramené à ses notions communes, à savoir à leur contexte historique, linguistique ainsi qu'aux croyances des prophètes. Grâce à l'application de cette méthode, l'expression s'éclaircit distinctement : *Dieu est feu* et *Dieu est jaloux* sont en fait « une seule et même affirmation »<sup>41</sup>, l'image du feu étant alors en usage pour signifier la colère comme la jalousie, ainsi que l'attestent d'autres lieux de l'Écriture. On voit ici à l'œuvre les effets de interprétation rationnelle du sens vrai des Écritures. Elle lève la potentielle contradiction entre différents lieux, évite de s'en tenir aveuglément au sens littéral de certaines expressions, clarifie enfin la conception que les Hébreux avaient de Dieu.

Mais qu'en est-il quand il s'agit de comprendre nos propres imaginations et nos propres affects ? Est-il toujours possible de parvenir à une connaissance adéquate de nos complexions affectives ? De droit, grâce aux notions communes, Spinoza démontre que oui. Mais qu'en est-il de fait ? N'est-il pas difficile, voire pénible et déplaisant de parvenir à une connaissance adéquate de certains de nos affects ? À propos de la connaissance de nos affects, on serait tenté d'émettre les mêmes réserves que Spinoza concède au sujet de sa méthode d'interprétation des textes bibliques. Il reconnaissait sans peine l'impuissance de venir à bout toujours et en tout lieu du sens vrai de tous ses passages obscurs. Certains lui paraissaient destinés à demeurer enfermés dans leur opacité en raison de difficultés dues à la distance temporelle, à la sédimentations des textes, à leur corruption, aux erreurs survenus dans leur transmission, ou à d'autres accidents échappant à la raison et à des moyens d'enquêtes limités. Pourtant cela ne l'empêcha pas de défendre cette même méthode comme la seule et la vraie, pensant qu'elle était tout à fait apte à livrer l'essentiel du message biblique.

Or, pour peu qu'il soit comparable à un texte, le corps, de surcroît quand il s'agit du nôtre, n'oppose-t-il pas une forme d'épaisseur et d'opacité semblables à celles de documents historiques à l'écriture plus ou moins difficile à lire et à comprendre ? Ce corps, qui conserve multitude de figures et de traces, dont le souvenir se perd dans le fin fond de la chair, où appétits, joies et tristesses se mélangent différemment en des complexes d'affects aussi difficiles à démêler qu'un texte dont on aurait perdu le code, est loin d'être transparent et de se prêter docilement au regard de la raison. Pour autant il nous n'est pas totalement inconnu et inaccessible. Il participe d'une nature humaine commune, qui suit les mêmes lois, tout comme des textes qui sont écrits dans une même langue et suivent une même grammaire. Or, c'est bien à une forme d'enquête philologique et généalogique de nos passions que nous sommes conviés. Avec son arsenal de définitions, la science spinoziste des affects minutieusement construite dans la troisième partie de l'*Éthique* offre une carte et une boussole pour nous orienter et faciliter l'inspection.

---

<sup>40</sup> *Traité théologico-politique*, ch. VII, § 2, 35-37, in Spinoza, *Œuvres* III, éd. publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, PUF « Épiméthée », p. 279.

<sup>41</sup> *Traité théologico-politique*, ch. VII, §, 511, *op. cit.*, p. 287.

Bien qu'incomplète, faillible et peut-être sans fin, cette enquête n'est en revanche certainement pas vaine. Elle rejoint même ce que l'expérience enseigne, à condition d'y savoir prêter attention. Cette connaissance, à laquelle faute d'avoir pu la hâter le temps aidant il arrive de nous rendre, finit par mitiger l'excès de certaines passions – à moins que ce ne soit la force amoindrie de certaines d'entre elles qui ne s'oppose plus à leur connaissance. Quoi qu'il en soit, c'est sans doute cela que Spinoza a en vue quand il est écrit dans la préface à la cinquième partie : « de ces remèdes tout le monde a l'expérience, mais sans les observer avec soin ni les voir distinctement par la seule connaissance de l'Esprit »<sup>42</sup>. C'est pourquoi, la connaissance de nos affects demeure la voie, en tout cas l'une des voies éclairée par l'*Éthique*, qu'il convient de parcourir. C'est par ce travail que l'on peut espérer l'inversion dont nous parlions. C'est-à-dire : convertir, *pour autant qu'il est en notre pouvoir*, la passion en action, la tristesse en joie. Autrement dit passer de chaînes d'images agencées selon l'ordre des affections du corps à des chaînes d'images ordonnées par l'entendement. Malgré les difficultés et les embûches, et bien que le plus grand nombre le délaisse, ce chemin, malgré ses incertitudes, peut être suivi avec profit.

La voie spinoziste ne découle pas d'une décision résolutive, d'un choix accompli une fois pour toute par l'entremise d'une volonté dont la souveraineté s'avère vite être illusoire. En cela elle n'a rien d'héroïque. Elle s'inscrit plutôt dans le quotidien de l'expérience commune, encore qu'examinée avec un soin peu commun. Comprise par ses vraies causes, cette éthique résulte plutôt d'une longue et parfois difficile maturation, jamais à l'abri de crises profondes et insidieuses, comme celle que le jeune Spinoza relate avoir traversée<sup>43</sup>. Or, c'est déjà un gain non négligeable de pouvoir constater que l'emprise de certains affects recule à mesure que l'on progresse sur la voie de leur connaissance. La stratégie de libération s'inscrit dans la durée, s'arme de patience, apprend la prudence. Elle suit des processus parfois laborieux, qu'une vraie pensée seconde et fortifie. Personne n'est en mesure à l'avance d'en prévoir les temps. Que le chemin soit long, difficile et jamais véritablement achevé, que le corps et le sort réservent leur part d'épreuves et d'imprévus, ne signifie pas qu'il ne puisse pas être entrepris et repris, car : « aussi longtemps que nous ne sommes pas en proie à des affects qui sont contraire à notre nature, aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre pour l'entendement »<sup>44</sup>. Ce « pouvoir » est conforme à la nature même de l'esprit humain.

D'autant que cette voie réserve un surcroît de gain. En effet, la connaissance des affects génère de l'amour. Qui plus est, un amour qui ne peut se tourner en haine. Proposition 15 : « Qui se comprend lui-même, et ses affects clairement et distinctement, aime Dieu et d'autant plus qu'il se comprend davantage, lui et ses affects »<sup>45</sup>. Tel est le véritable gain. Or c'est précisément cet affect d'amour qui saura juguler et faire reculer les affects passifs, les rendant moins nocifs. Il ne les supprimera pas absolument, mais fera qu'ils constituent la moindre part de l'Esprit<sup>46</sup>. Les images de choses, réordonnées en des chaînes d'idées vraies, changent donc *de sens*. Autrement dit, les idées des images des choses ordonnées et enchaînées par l'entendement d'inadéquates *deviennent* adéquates. Si ce n'est transformation, il y a bien modification. L'esprit ne comprend plus les choses selon l'ordre des affections du corps seulement, mais selon l'ordre de la raison et de l'entendement. En ce sens, on peut dire qu'il n'imagine moins, ou que l'imagination n'occupe plus l'esprit au point de l'entraver. Pour autant les images n'ont pas disparu. Elles ont cours autrement. Par la capacité de les référer à Dieu, un pont est jeté entre les deux rives d'un même flux de pensées : entre les images des choses et la connaissance intuitive de Dieu, *via* la connaissance adéquate des affections du corps. Il n'y a donc pas

<sup>42</sup> p. 503.

<sup>43</sup> Tel était déjà le constat que faisait le jeune Spinoza dans son récit autobiographique du début du *Traité de la réforme de l'entendement*, dont on verra les onze premiers paragraphes (dans la numérotation Bruder). Ce que l'on a coutume d'appeler le « prologue » a donné lieu ces dernières années à une riche littérature, qui témoigne de l'intérêt renouvelé que l'on a voulu accorder à ce texte autobiographique, le seul que Spinoza, peu enclin à ce genre, ait laissé ; cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 11-224 ; Pierre Zaoui, *La décision de soi*, Paris, Bayard, 2008 ; Lorenzo Vinciguerra, « Spinoza et le mal d'éternité », in Ch. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (éd.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003, p. 163-182.

<sup>44</sup> *Éthique* V, proposition 10, p. 517. Je souligne tout en modifiant légèrement la traduction de Pautrat.

<sup>45</sup> p. 523.

<sup>46</sup> *Éthique* V, proposition 20 scolie, p. 533.

à proprement parler de saut. On ne saute pas d'un ordre à un autre. En tout cas, on ne saute certainement pas par une libre décision de la volonté. Il y a plutôt modification au sein d'un même ordre, *car c'est par la même nécessité que l'esprit enchaîne des idées adéquates et des idées inadéquates*. Ce qui échoit alors à l'Esprit, pour reprendre la terminologie du scolie de la proposition 18 de la deuxième partie (cf. *supra*), n'est plus passivement reçu, mais activement produit. On peut donc conclure sur ce point que la raison ne se passe pas d'images. Les images ne sont plus enchaînées par l'imagination. Comprenant les choses par leur cause, leur vérité leur confère un sens différent.

Pour finir (**finir ?**), qu'en est-il du **du** troisième genre de connaissance ? En va-t-il de même que pour le second ? La science intuitive, rappelons-le, « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses »<sup>47</sup>. Contrairement à la raison qui porte sur des propriétés communes des choses et bien qu'elle ne puisse naître que du second genre la connaissance, l'intuition nous fait connaître directement l'essence des choses singulières. Elle ne porte donc pas sur les idées des images des choses, mais sur l'essence des choses singulières. Le sentiment d'éternité fait donc défaut par nature à l'imagination, toujours aux prises **avec** la durée et le temps. Une question cependant nous a poursuivi jusqu'ici : comment l'esprit peut-il connaître intuitivement les essences *singulières* ? Avec ou sans l'appui des images de ces mêmes choses singulières ? Sans image aucune, comment a-t-il accès à leur singularité ? La réponse ne peut venir des notions communes, car celles-ci ne font connaître que des propriétés communes, **et non** les essences singulières.

Or, il est un fait, au moins textuel. Une fois passé le cap de la vingtième proposition de la cinquième partie de l'*Éthique*, une fois abordé « ce qui appartient à la durée de l'Esprit *sans* relation à l'existence du corps », mises à part les démonstrations de trois propositions (la 21, la 34 et la 39) qui y font encore référence, toutes les démonstrations jusqu'à la fin ne convoqueront plus de propositions consacrées à l'imagination. Aucune surprise à cela, en effet : « L'Esprit ne peut rien imaginer (...) que durant le Corps »<sup>48</sup>. Imaginer certes, mais les images ? Or, cette partie finale de l'œuvre ne porte plus trace des images. Elles donnent l'impression de désertier les propositions. Elles ne viennent pas plus au secours des démonstrations. Bref, le troisième genre de connaissance, l'amour intellectuel de Dieu en semble s'en être libéré. Où son sont-elles passées ? Se sont-elles effacées pour laisser la place à une pensée pure, à une pensée sans image ?

Une chose semble certaine. Le retrait des images n'est pas synonyme d'une retraite pure et simple du corps. Au contraire : « Toute ce que l'Esprit comprend sous l'aspect de l'éternité, il le comprend non en tant qu'il conçoit la présente actuelle existence du Corps, mais de ce qu'il conçoit l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité »<sup>49</sup>. Il s'agit donc de se tourner de la *praesentem actualem existentiam* du Corps, qui occupe la pensée quand elle imagine, vers l'idée de son essence éternelle. Une fois de plus l'union de l'Esprit et du Corps est mise à contribution. C'est par la conception de l'essence éternelle du corps dans son union à l'Esprit, qu'un autre sens de l'existence se réalise. On se souvient, et Spinoza le rappelle, le scolie de la proposition 45 de la deuxième partie de l'*Éthique* avait déjà attiré l'attention sur le double sens de l'*existence* : le premier sens est celui de la durée et du temps, le second de « la *nature même de l'existence* des choses singulières en tant qu'elles sont en Dieu »<sup>50</sup>. Or, au tout début de l'*Éthique*, l'éternité avait été définie comme l'existence même : *per aeternitatem intelligo ipsam existentiam*<sup>51</sup>. Il en va autant pour l'actualité : « Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine. Et celles qui sont conçues de cette manière comme vraies, autrement dit réelles, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence et infinie de Dieu »<sup>52</sup>.

L'existence et l'actualité, au sens de l'imagination, sont synonymes de durée et de temps ; au sens de la science intuitive, d'éternité. Les mêmes termes, **mais** en des sens différents. Ce sont

---

<sup>47</sup> *Éthique* II, proposition 40 scolie, p. 177.

<sup>48</sup> *Éthique* V, proposition 21, p. 531.

<sup>49</sup> *Éthique* V, proposition 29, p. 539. Je souligne.

<sup>50</sup> *Éthique* II, proposition 45 scolie, p. 187. Je souligne.

<sup>51</sup> *Éthique* I, définition 8, p. 17.

<sup>52</sup> *Éthique* V, proposition 29 scolie, p. 541.

pourtant ces mêmes choses singulières à être perçues *en images* sous l'aspect du temps, qui peuvent aussi être perçues sous l'aspect de l'éternité. Les mêmes choses, non les mêmes *idées*. En effet ces idées ne doivent plus rien à des enchaînements d'images, mais procèdent d'une déduction immédiate de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à l'idée adéquate de l'essence singulière des choses. Les choses perçues dans leur éternité sont ces mêmes choses, les *choses mêmes* comprises en Dieu dans leur essence éternellement existante. Pour nous guider à réaliser notre éternité (ce sentiment qui nous habite pour autant qu'il appartient à l'essence de notre esprit qui exprime l'essence de son corps sous l'aspect de l'éternité), la partie finale de l'*Éthique* semble ne plus pouvoir s'appuyer sur aucune image. On **les** chercherait en vain. Il n'y a pas d'image de l'éternité, comme il n'y a en a pas non plus de l'existence. Que voir, comment voir, quand il n'y a plus d'image ? Vraiment plus d'images... ? À nous guider encore, jusqu'à la fin, seules demeurent les démonstrations. Les démonstrations, **qui sont les** « yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses »<sup>53</sup>. ***Mentis oculi***, la dernière image avec laquelle Spinoza nous laisse.

---

<sup>53</sup> *Éthique* V, proposition 23 scolie, p. 534-535.