

Entretien avec Pascal Sévérac

Mario Donoso Gómez
Université Paris-VIII-Vincennes-Saint-Denis

João Paulo Oliveira Carneiro
Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ)

Divisée en trois blocs, l'entretien permet de revenir sur les concepts clés de la lecture de Spinoza développée par Pascal Sévérac dans des nombreux travaux dont on peut citer notamment *Le devenir actif chez Spinoza* (Paris, Honoré Champion, 2005), *Puissance de l'enfance. Vygotski avec Spinoza* (Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2021) et *Renaître. Enfance et éducation à partir de Spinoza*, (Paris, Hermann, 2021).

Causalité transitive extrinsèque

1) La causalité immanente est l'un des piliers de l'ontologie spinoziste. Vous avez élaboré le concept de « causalité transitive extrinsèque ». Ce concept vous sert à expliquer les rapports adéquats avec les autres à partir de ce que nous avons de commun avec eux. En quoi consiste ce genre de rapport et comment se distingue-t-il d'autres formes de causalité immanente ?

Spinoza reprend, au cœur de la première partie de l'*Éthique* (proposition 18), la distinction traditionnelle entre causalité immanente et causalité transitive pour expliciter de façon synthétique quelle est la causalité qui circule entre Dieu et ses productions, les modes. Il affirme clairement que « son » ontologie (on devrait plutôt dire l'ontologie) ne peut être que celle de l'immanence; mais il n'en fait pas trop: jamais le terme « immanence » n'apparaît dans son œuvre (c'est un terme du commentaire de la philosophie spinoziste), il indique juste, comme en passant, que Dieu n'est en rien séparé de ce qu'il « crée » (terme qui, par conséquent, n'apparaît plus dans l'*Éthique* comme on sait, puisqu'il enveloppe traditionnellement l'idée d'une coupure entre le Créateur et ses créatures), et il laisse la théologie créationniste se débattre avec la contradiction entre un Dieu absolument infini et un Dieu créateur.

Il existe toutefois une autre forme de causalité, non pas immanente mais transitive, et circulant non pas entre Dieu et les modes, mais entre les modes finis eux-mêmes: si j'affecte autrui, par un regard, une parole, un comportement, on peut difficilement parler, en première instance toutefois, d'une causalité immanente (celle-ci désignant les effets qui sont produits en

soi-même); il s'agit d'une causalité qui produit ses effets en un autre extérieur à soi, d'une causalité transitive. J'ai ajouté dans mon commentaire la précision « extrinsèque » pour expliciter, de manière un peu trop forte sans doute, la distinction entre causalité immanente et causalité transitive, mais au fond, le caractère « extrinsèque » de la cause par rapport à ses effets, dans le cas de la causalité transitive, va de soi: il n'y a pas de causalité transitive entre des infinis de même nature (ou de même attribut), par exemple, entre l'attribut de la pensée et l'idée de Dieu.

Pourquoi avais-je besoin d'insister sur cette causalité transitive extrinsèque? Parce que c'est dans le cadre de cette causalité que se pose le problème du devenir actif. L'un des premiers problèmes que je me posais était: comment expliquer, au sein du déterminisme qui lie entre elles les choses singulières (déterminisme formulé dans la proposition 28 d'*Éthique* I), la possibilité même d'un devenir actif? Autrement dit, comment penser, au sein de la causalité transitive extrinsèque, la possibilité même de la causalité adéquate? Un autre grand problème a été, pour moi, de rendre compte du *désir* même de devenir actif, dans la mesure où il est des joies passionnelles qui peuvent nous satisfaire, et partant nous conduire à désirer demeurer dans la passivité joyeuse, à ne jamais faire effort pour en sortir. Mais avant même de penser le désir du devenir actif, je devais montrer que le passage de la passivité à l'activité, au sein du déterminisme entre les choses finies, n'était pas une chimère.

Or, c'est en ce point qu'il fallait recourir à l'articulation de la causalité transitive extrinsèque avec la causalité immanente: Dieu étant la cause immanente de toutes choses, finies et infinies (même s'il produit les premières non pas directement, mais via d'autres choses finies), il existe du commun entre les choses finies, il existe une activité commune qui passe entre toutes les choses finies – à commencer par l'activité des attributs que ces modes « enveloppent », c'est-à-dire ont en commun: la Pensée (*cogitatio*), entendue comme puissance infinie de penser, de produire des idées, et l'Étendue (*extensio*), entendue comme puissance infinie d'extension, de spatialisation, de production de modes étendus, d'espaces, de corps.

L'acte de la communauté qui produit de façon immanente toutes choses, toutes les modalités de la Nature ou de l'Univers, se nomme convenance: il est possible que deux modes finis se déterminent à travers les propriétés qu'ils ont en commun, et que sous ce rapport ils conviennent. Lorsqu'un mode fini produit un effet en un autre à travers cette communauté qui relève de la causalité immanente divine, alors la causalité transitive extrinsèque qui lie ce mode à l'autre est une causalité adéquate. Et cela vaut a fortiori pour tous les effets qu'un mode fini, un être humain par exemple, produit en lui-même: si je produis en moi un affect en y étant

déterminant par un autre homme à travers ce que j'ai de commun avec lui, alors je suis cause adéquate de mon affect, qui est dès lors une « action » (un affect actif) et non une passion.

C'est ainsi que je pouvais donner du sens à la définition de la causalité adéquate qui ouvre la partie III : « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut être perçu clairement et distinctement à travers elle ». Comment un effet peut-il être expliqué clairement et distinctement par sa seule cause prochaine, alors que cette cause est elle-même plongée dans le déterminisme de la causalité transitive extrinsèque ? Comment un affect, produit en moi, peut-il s'expliquer par moi seul alors que je suis un mode fini déterminé par une multiplicité d'autres modes finis extérieurs à moi ? Au-delà du fait que l'idée d'un « moi », replié sur lui-même et bien délimité, est sans doute plus une fiction qu'une réalité pour Spinoza, il faut bien comprendre ceci : une chose est cause adéquate lorsque son effet « peut être perçu [*percipi*] » par elle-même, sans recourir à la causalité d'autres choses, parce que la prise en compte de la causalité de cette chose suffit à expliquer l'effet. Or cela ne signifie pas qu'il n'existe pas d'autres choses qui déterminent cette chose en question à produire son effet : la chose qui est cause adéquate demeure soumise au déterminisme dont parle la proposition 28 de la partie I et qui est une propriété commune de toutes les choses singulières ; elle demeure pleinement plongée dans une causalité transitive extrinsèque tout à fait agissante. Devenir cause adéquate, devenir actif, ce n'est pas s'arracher hors du déterminisme, comme le baron de Münchhausen qui s'extrairait d'une situation difficile en se tirant lui-même par les cheveux.

Ce que veut simplement dire la première définition de la partie III de l'*Éthique* (simplicité qu'il est bien difficile de saisir), c'est qu'une chose est cause adéquate lorsqu'il suffit de prendre en compte sa causalité pour expliquer son effet, pour la simple et bonne raison qu'elle produit son effet à travers une causalité qui est commune à elle et aux choses qui la déterminent à produire cet effet. Elle est cause adéquate, et donc active, lorsqu'elle agit à travers la causalité commune et immanent qui travers les choses finies, lorsque donc elle convient avec les choses qui l'affectent : lorsqu'elle fait cause commune avec elles. Ainsi, son effet peut être perçu clairement et distinctement par elle seule, alors qu'elle demeure une chose causée par d'autres choses : une cause adéquate demeure une cause causée ; mais il n'est pas besoin de prendre en compte l'existence des causes qui la déterminent, puisque leur causalité est la même que celle à travers laquelle la chose agit.

Cela se comprend assez bien lorsque l'esprit produit une idée adéquate : l'esprit est alors cause adéquate de ce qu'il pense, il devient actif à travers la production de cette idée ; mais il n'en demeure pas moins déterminé par d'autres esprits, et d'autres idées, à produire l'idée à

travers laquelle il agit. Toutefois, cet esprit comprenant une chose à travers la même causalité par laquelle il est déterminé par d'autres esprits, ou pensées, à produire son idée adéquate, il suffit de prendre en compte cet esprit seulement pour expliquer l'idée qu'il produit : cet esprit pense par lui-même, même si jamais il ne pense seul.

2) Cette causalité annule toute distinction forte entre l'intériorité et l'extériorité, car elle permet de connecter deux individus, extérieurs l'un à l'autre, par une dynamique adéquate, interne. Est-ce que la ressemblance entre ces deux individus est une condition nécessaire pour qu'ils puissent entretenir entre eux un rapport adéquat ? De ce point de vue, y a-t-il, chez Spinoza, ce que Matheron appelle une « éthique de la similitude » ? Et peut-on lire cette causalité transitive extrinsèque en termes d'amitié, dans le sens où ce concept est présenté dans la démonstration d'Éthique IV 71 où Spinoza soutient que « seuls les hommes libres sont le plus utiles les uns aux autres, et se joignent les uns les autres de la plus grande nécessité d'amitié (par la prop. 35 de cette p., et son corol. 1), et s'efforcent d'un pareil zèle d'amour de se faire mutuellement du bien (par la prop. 37 de cette p.) » ?

C'est la causalité adéquate, au sein de la causalité transitive extrinsèque, qui permet cette convenance des individus entre eux. Et je dirais effectivement qu'elle annule « toute distinction forte » entre l'intériorité et l'extériorité, mais qu'elle n'annule pas toute distinction tout court (sinon, on ne pourrait même plus parler de causalité extrinsèque entre choses singulières !). La causalité adéquate est ce qui noue causalité transitive et causalité immanente : elle est l'acte d'une communauté immanente qui lie entre eux des individus certes distincts, c'est-à-dire dont l'essence propre fait de chacun d'eux une chose bien singulière, mais dont la frontière entre eux est rendue poreuse : elle fait de plusieurs individus un « nous » agissant.

Toutefois, il ne me semble pas que cette convenance en nature par laquelle les individus sont ensemble actifs, ou co-actifs, équivaille à une annulation de leur individualité. De façon générale, je ne dirais pas, comme on a parfois tendance à le faire, que le spinozisme est un pur relationnisme, dans lequel seules les relations ont fondamentalement une réalité. Les relations, et les termes qui entrent en relation, me paraissent devoir être pensés en même temps, sans privilégier les uns par rapport aux autres.

Certes, un individu est un « système » de relations, si l'on veut, il est une organisation de corps au plan matériel, et une organisation d'idées au plan psychique. Mais ces relations composent une essence, qui est l'essence de tel ou tel corps individuel, de tel ou tel esprit singulier : ces corps et ces esprits eux-mêmes, chacun dans leur attribut, entrent en relation les uns avec les autres selon des lois précises – je ne puis affecter une table comme j'affecte un enfant, les relations que j'entretiens avec chacun de ces êtres singuliers dépend de lois

particulières, c'est-à-dire des propriétés que j'ai en commun avec eux. Et ces propriétés communes s'expliquent elles-mêmes par les essences précisément déterminées de chacun de ces individus.

Peut-être peut-on aller jusqu'à penser une modification des essences à partir des relations qui nouent les individus (ce qui d'ailleurs n'irait pas sans problème puisque les essences sont qualifiées par Spinoza de vérités éternelles) ; mais quoi qu'il en soit, il ne me semble pas que les termes qui entrent en relation s'expliquent davantage par les relations qui les relient que ces relations ne s'expliquent par l'essence des termes qu'elles relient.

La philosophie spinoziste en finit certes avec l'idée de substance pour les choses singulières, et partant avec l'idée que l'homme puisse être un support permanent de prédicats – c'est-à-dire, d'un point de vue moral, qu'il puisse être un substrat auquel sont imputées des actions dont il est responsable. Mais cette philosophie n'en finit pas avec l'idée d'essence – des essences qui doivent être comprises comme dynamismes, comme puissances d'agir, des « essences processuelles » si l'on veut, mais des essences véritables, qui ont telles ou telles propriétés et pas d'autres. L'ontologie spinoziste n'est pas un acosmisme où finalement toute singularité serait diluée dans un grand tout.

C'est pourquoi dire, comme le fait Alexandre Matheron, que l'éthique spinoziste est une éthique de la similitude, me paraît tout à fait bienvenu : il ne s'agit certes pas forcément de « ressemblance physique » (bien qu'on puisse concevoir que des individus ayant de grandes propriétés communes se ressemblent extérieurement), mais de similitude ontologique – les essences des individus qui se conviennent devant avoir des propriétés en commun, mais aussi des différences qui expliquent qu'il s'agit de tel ou tel individu, inassimilable malgré la convenance à tel ou tel autre. Lorsque deux individus se conviennent parfaitement, ils constituent, nous dit Spinoza, un individu deux fois plus fort, deux fois plus puissant. Je ne comprends pas cette production d'individualité supérieure comme une perte, pour chaque individu, de sa propre individualité ; mais comme la production, à travers leur propre individualité, d'une individualité nouvelle née de leur communauté agissante. L'idée de « similitude » dit bien cette pensée de la communauté dans la différence : ni identification pure entre les individus qui conviennent, ni différence fermée à l'autre puisqu'ils conviennent, le devenir actif relève d'une communauté des singularités en acte.

Et je suis parfaitement d'accord pour dire que cette causalité transitive extrinsèque, dès lors qu'elle prend la forme d'une causalité adéquate, peut s'expérimenter sous la forme concrète de l'amitié. Cette amitié d'ailleurs n'est pas seulement intellectuelle, elle passe par une sensibilité

partagée pour des œuvres, des comportements, des manières d'être, de sentir, de rire et de désirer. On peut même imaginer que la causalité adéquate passe aussi dans d'autres rapports que des relations d'amitié, par exemple des rapports d'enseignement et d'apprentissage, des rapports de coopération ou de solidarité.

3) Le concept d'altérité immanente a une place importante dans votre lecture de Spinoza, notamment dans le cadre d'une nouvelle éthique. Jusqu'à quel point ce concept permet de saisir l'originalité d'une éthique spinoziste contre des conceptions contemporaines de l'altérité conçue de manière transcendante, comme celle de Levinas par exemple ? Quels sont à cet égard les enjeux et les implications politiques d'une conception immanente de l'altérité ?

Il me paraît important de distinguer les concepts d'altérité et d'extériorité chez Spinoza, d'abord et avant tout sur un plan ontologique, mais aussi, sur un plan éthique et politique.

Sur le plan ontologique, l'idée d'altérité est essentielle à une philosophie de l'immanence comme celle de Spinoza, dans la mesure où elle permet de penser la richesse et la diversité des entités de la Nature, et en même temps que leur inséparabilité et leur continuité. Dirons-nous que les attributs, c'est-à-dire les différentes dimensions du Réel, les différents genres d'être de la Nature, sont extérieurs les uns aux autres ? Non, car s'il existe entre eux une distinction réelle (chacun se pense par lui-même indépendamment des autres), tous doivent néanmoins se penser aussi comme constituant ensemble l'essence de Dieu (c'est-à-dire de la Nature, ou du Réel). C'est d'ailleurs une grande idée du spinozisme, que de penser toujours ensemble l'identité et la différence, de les penser donc de façon conjonctive, jamais disjonctive. Ainsi en va-t-il de la différence entre les attributs, qui se conçoit à même l'identité substantielle (*Éthique* I, proposition 10, scolie : « bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans l'aide de l'autre, pourtant nous ne pouvons pas en conclure qu'ils constituent deux entités, ou deux substances différentes »). Ainsi en va-t-il également de l'identité entre l'esprit et le corps, qui constituent une seule et même chose, mais qui doit être considérée à même la différence attributive (*Éthique* III, 2, scolie : « l'esprit et le corps c'est une seule et même chose [*una eademque res est*], qui est conçu sous l'attribut tantôt de la pensée, tantôt de l'étendue »). Ainsi encore de la différence entre Nature naturante et Nature naturée, qui se conçoit dans l'identité d'une seule et même Nature (*Éthique* I, proposition 29, scolie) ; ainsi encore de la différence entre l'esprit et la conscience, c'est-à-dire entre l'idée et l'idée de l'idée, différence qui se conçoit à même l'identité modale d'une seule et unique idée (il n'y a qu'une seule idée, qui est soit idée d'objet – idée du corps, esprit en tant qu'essence objective –, soit objet d'idée – idée de soi-même, esprit en tant qu'essence formelle : voir *Éthique* II, proposition

21, scolie). Spinoza lui-même le dit : pour former une idée adéquate, il faut que percevoir une pluralité de choses en même temps. La contemplation d'une pluralité simultanée est en effet la condition nécessaire, et sans doute suffisante, d'une intellection des « convenances, différences et oppositions » entre les choses (*Éthique* II, proposition 29, scolie). Or penser ensemble l'identité et la différence est une manière de contempler plusieurs choses simultanément, afin d'en comprendre les propriétés.

Or l'idée d'altérité est une aide précieuse pour penser la différence ontologique dans l'identité substantielle : il ne faut pas refuser de dire, au nom de l'immanence (c'est-à-dire de la causalité immanente qui lie Dieu à ses modes), que Dieu est autre que ses modes, sinon on ne comprend plus la différence entre un principe, cause de soi, et ses conséquences, non substantielles mais modales : le premier est en lui-même et n'a pas besoin du concept des secondes pour être compris, c'est en cela que Dieu est substance ; les secondes, les êtres qu'il produit, ne se comprennent que par lui, et résident en lui, c'est en cela que les choses singulières sont des modes (voir les définitions de la cause de soi, de la substance, du mode et de Dieu au tout début de la première partie de l'*Éthique*).

Il y a donc bel et bien une altérité entre Dieu et les hommes pour Spinoza, mais cette altérité doit se saisir à même l'immanence, elle n'équivaut en rien à une extériorité. De la même manière, pour penser quelque chose, il faut logiquement d'abord de la pensée, puis une modalisation de cette pensée comme idée d'un objet : c'est ainsi qu'il faut comprendre l'altérité entre la Pensée absolue (ou infinie, attribut de Dieu) et l'idée infinie de Dieu, qui n'est jamais que la Pensée absolue en tant qu'elle est rapportée à la considération d'un certain objet – un objet très précis, mais infini, à savoir la totalité non totalisable de tout ce qui existe. Il y a donc une altérité entre l'attribut, infini en son genre d'être (par exemple la Pensée) et son mode infini immédiat (par exemple l'entendement de Dieu) : cette altérité doit être pensée comme une différence dans l'identité – d'un côté, il n'y a que la Pensée absolue dans son infinité ; mais d'un autre côté (et il faut penser les deux côtés ensemble), il y a l'idée infinie de tout ce qui est, ainsi que toutes les idées finies d'objets particuliers – ces idées n'étant rien d'autre que la Pensée absolue rapportée à tel ou tel objet déterminé (qu'il soit infini ou non). L'attribut est autre que ses modes (même infinis), et cette altérité sans extériorité est le concept d'une différence dans l'identité.

À l'inverse, et nous en arrivons au plan éthico-politique, lorsqu'il y a extériorité (entre des corps ou des idées), il peut être utile de considérer cette extériorité comme altérité, dans la mesure où celle-ci se conçoit comme différence dans l'identité. Identité qui se dira plus

volontiers, du point de vue éthico-politique : communauté. Il est ainsi utile de considérer l'autre, l'ignorant, l'enfant, l'animal, mais aussi l'étranger, le serviteur ou la femme, non comme simplement extérieur à soi. L'autre est celui qui certes enveloppe des différences – des différences telles qu'il n'est parfois pas question de convenir en nature avec eux (comme c'est le cas de l'ignorant, de l'enfant ou de l'animal) – mais aussi des propriétés en commun avec soi, à travers lesquelles, quand bien même la convenance ne serait que partielle, elle peut être tout à fait réelle. Or, dans une éthique de l'utile propre et une politique des unions affectives, il est nécessaire – non pas avant tout par générosité et solidarité, mais par intérêt individuel bien compris – de s'allier autant que possible avec ces autres, de s'unir avec eux afin d'en faire des ressources et des relais, des moyens et des fins d'un développement individuel, et partant collectif. En vérité, le développement est individuel parce que collectif, puisqu'on ne devient soi-même actif qu'en y étant déterminé par les autres (« *ab alio* », dit l'*Éthique*). Mais du point de vue individuel, l'appétit premier est individualiste ; or de ce point de vue individualiste, une recherche rationnelle de son utile propre est une recherche de l'utile commun. Penser les corps et les idées extérieurs à soi comme des autres, c'est-à-dire des singularités dans une communauté ontologique partagée, est la meilleure façon de viser son utile propre.

Penser et imaginer

4) Les dynamiques de l'imitation servent à rendre compte du devenir actif. Vous proposez à partir de l'exemple du poète espagnol une distinction entre deux formes d'appréhension de la corporalité ; l'une que vous appelez organique et l'autre affective. Cette distinction vous permet d'affirmer que du point de vue organique le corps est toujours actif alors que du point de vue affectif il peut le devenir. Comment articuler ces deux formes d'activité, une donnée, toujours là, l'autre en devenir ?

Explicitons d'abord cette distinction entre deux formes d'appréhension de la corporalité.

Dans le scolie de la proposition 39 d'*Éthique* IV, le fameux scolie où il est question du poète espagnol, Spinoza avance – prudemment, mais clairement – que la mort ne se réduit pas au fait de devenir un cadavre, et qu'il est donc possible que les fonctions physiologiques telles que la circulation sanguine ou la respiration persistent alors que le corps se transforme (alors que « sa nature est changée en une autre tout à fait différente »). Cette distinction entre la mort cadavérique et une autre forme de mort, que j'ai identifiée à une mort affective, me permet de distinguer deux dimensions dans le corps : une dimension organique, qui renvoie au

fonctionnement physiologique de la machine corporelle (la *corporis fabrica*) et une dimension affective, qui renvoie à la mémoire du corps, à sa puissance mnésique d'enchaînement et de conservation des images selon les habitudes qui sont les siennes. La première dimension peut demeurer intacte, alors que la seconde peut subir des changements tels qu'on puisse parler de véritable transformation – Spinoza prenant l'exemple d'un poète espagnol devenu amnésique suite à une maladie (il ne reconnaissait plus ses propres œuvres, il ne « se » reconnaissait plus en elles) : poète qui serait devenu une sorte de « bébé adulte », précise Spinoza, s'il avait aussi oublié sa langue maternelle (on pourrait ainsi dire que le poète espagnol meurt en tant que poète mais demeure en tant qu'espagnol).

Qu'en est-il de l'activité et de la passivité de ces deux dimensions du corps ?

On peut réfléchir à cette question à partir d'un autre scolie de l'*Éthique*, celui de la proposition 59 de la partie IV qu'a bien analysé Deleuze dans *Spinoza. Philosophie pratique* : l'action de frapper, considérée en tant que telle, « physiquement [*physice*] » dit Spinoza, est un mouvement qui s'explique par la *fabrica* du corps – par son activité industrielle, par son atelier de fabrication, pourrait-on dire, qui produit ses différents mouvements. Cette action, rapportée à ce que je reconnais comme la dimension organique du corps, est une « vertu » précise le scolie, elle se comprend par les lois de la seule nature du corps. Bien évidemment, cela ne signifie pas que le corps n'ait pas été, « physiquement », déterminé par d'autres corps pour produire son mouvement (il lui faut se sustenter pour avoir l'énergie de frapper – il lui faut des aliments donc ; il lui faut pouvoir avoir du souffle pour frapper – il lui faut de l'oxygène donc...). Mais l'action de frapper, en tant que telle, c'est-à-dire organiquement parlant, n'a pas besoin que l'on recoure à d'autres corps que le corps qui frappe pour être expliquée, on peut donc dire que ce corps, sous sa dimension physique ou organique, est cause adéquate de l'action de frapper. Cela signifie-t-il que tout mouvement physique du corps est une action ou une vertu dont il est cause adéquate ? La question est difficile, car si l'on me pousse et que je tombe, il est difficile de dire que ce mouvement, considéré dans sa simple dimension physique (et non pas affective) s'explique en totalité par les propriétés de mon corps : ne s'explique-t-il pas d'abord par la cause qui s'est appliquée à lui – la poussée qui me fait tomber ? Spinoza dirait peut-être que choir, dans cette situation, n'est pas vraiment un mouvement accompli par le corps, par sa fabrique organique : les mouvements qu'il accomplit, ce sont ceux qui tentent de rattraper la chute, de se protéger contre l'impact ou de faire le plus beau plongeon si c'est dans un bassin qu'il est poussé.

Aussi serais-je tenté de dire que tout mouvement réel du corps physique, toute « action » véritable de sa *fabrica*, est effectivement une vertu qui s'explique par son activité industrielle, et qu'ainsi, sous cette dimension organique, le corps est toujours actif.

En revanche, comme le dit Spinoza dans ce même scolie, rapporté aux images du corps qui le déterminent à frapper, ce geste, qui est pourtant toujours une vertu physique, peut s'expliquer par un désir aveugle (de colère et de vengeance par exemple), soit par un désir rationnel, qui comprend parfaitement ce qu'il y a à faire (c'est le cas de l'artisan qui frappe adéquatement le matériau de telle sorte qu'il lui donne la forme voulue). En ce sens, alors que le corps organique est actif, le corps affectif peut être ou bien passif, ou bien actif, ou bien déterminé par des affects passionnels qui relèvent d'une imagination confuse, ou bien déterminé par des affects rationnels qui relèvent d'une pensée parfaitement adéquate.

L'éthique spinoziste, même si elle n'est pas indifférente aux actions du corps organique, s'intéresse avant tout à celles du corps affectif : le problème du devenir actif s'adresse, lorsqu'il est rapporté au corps, à son aptitude à affecter et à être affecté, ainsi qu'à la transformation de ses tristesses, joies et désirs, de passions en actions.

5) Le rôle ambivalent de l'imagination dans le devenir actif peut être souligné à l'égard du modèle de la nature humaine présenté par Spinoza dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*. Ce modèle reproduit d'une part le schéma finaliste des hommes lié en partie avec la superstition mais d'autre part sert de critère pour appréhender les comportements adéquats. D'où plusieurs questions à ce propos : peut-on penser le devenir actif sans l'aide des modèles ? Dans quelle mesure le modèle sert-il de figure tutélaire pour ceux qui ne suivent pas les dictées de la raison ? Y a-t-il un parallélisme entre les effets qui suivent chez l'enfant de l'imitation des adultes et les effets qui suivent chez les adultes d'une imitation du modèle de la nature humaine ?

Je voudrais d'abord revenir sur l'idée d'un « schéma finaliste », qui joue effectivement dans la superstition. Il me semble nécessaire de faire une distinction entre le finalisme ontologique et la structure intentionnelle du désir humain (de son *conatus*). Ce que rejette Spinoza, c'est l'idée d'une causalité finale – qu'on devrait plutôt appeler « finalité causale » –, et qui consiste à penser qu'il existe dans la Nature, c'est-à-dire dans le Réel, des fins qui déterminent par elles-mêmes les processus naturels : ainsi, ce serait la vision qui déterminerait l'existence et la formation des yeux (le but – voir – serait la cause des moyens pour y accéder – les yeux) ; ce serait la fleur qui déterminerait le bourgeon ; ce serait la valeur (le bien ou le beau, par exemple) qui déterminerait, ou devrait déterminer le désir humain. Contre cette idée du finalisme, Spinoza oppose un déterminisme de la causalité efficiente, et contre l'aristotélisme opère le renversement du désir – ce n'est pas parce que je juge une chose comme étant bonne que je la désire, c'est

parce que je la désire que je la juge comme étant bonne. Tout ceci est bien connu. Ce que l'on remarque moins, c'est que Spinoza, dans le même texte où il élabore la critique la plus célèbre du finalisme (l'appendice de la première de l'*Éthique*), affirme l'existence, pourrait-on dire, d'une structure intentionnelle de l'appétit humain : « il suffira que je prenne pour fondement ce qui doit être à la connaissance de tous ; je veux dire, que les hommes naissent tous ignorants des causes des choses, et qu'ils ont tous l'appétit de chercher ce qui leur est utile ». En un sens, on peut dire que l'appétit humain est finalisé : il recherche ce qui est utile (ce qu'il imagine lui être utile, ou ce qu'il parvient à connaître adéquatement comme étant vraiment utile).

Donc Spinoza ne rejette pas toute forme de finalisme : il rejette l'idée de la causalité finale, c'est-à-dire l'idée que des buts puissent être des entités indépendantes de notre désir, et puissent, comme de l'extérieur, le déterminer à telle ou telle action. « Par fin à cause de quoi nous faisons quelque chose, j'entends l'appétit » : cette définition 7 de la quatrième partie de l'*Éthique*, peut certes se comprendre à l'aune du renversement dont nous avons parlé (c'est l'appétit qui pose la fin, pas la fin qui détermine l'appétit) ; mais elle peut aussi s'entendre comme l'affirmation de la structure finalisée, intentionnelle du désir, qui est toujours orienté vers la recherche d'une fin.

Et il est difficilement contestable que nous ayons tous, tout le temps, des buts, des projets, certes valorisés parce que nous sommes déterminés à les désirer, à les élire parmi d'autres, mais suffisamment forts pour orienter notre activité, notre pensée, nos comportements.

Or il me semble que c'est en regard de cette constitution finalisée du désir humain, par laquelle ses objets sont aussi des projets, que la proposition d'un modèle de la nature humaine, au début de la partie IV, doit être comprise : il faut proposer au désir des projets à accomplir, puisque c'est justement cela qu'il désire.

Et cette proposition concerne il est vrai une idée universelle, celle d'un modèle de perfection : cette idée peut être considérée comme une construction de l'imagination : le premier scolie de la proposition 40 de la partie II explique la genèse des notions universelles, qui naissent davantage de l'impuissance de notre sensibilité (incapable d'être affectée par les petites différences entre les choses) que sa puissance. Toutefois, on comprend en lisant le second scolie de cette même proposition que la notion universelle dont il s'agit dans le premier scolie est une idée de l'imagination, et qu'il n'est pas impossible d'en former d'autres qui relèvent de la raison. Rappelons le début de ce second scolie : « De tout ce que j'ai dit plus haut, il apparaît clairement que nous percevons bien des choses, et formons des notions universelles (I) à partir des êtres

singuliers, qui se présentent à nous par le moyen des sens de manière mutilée, confuse, et sans ordre pour l'intellect [...] ; (II) à partir des signes [...]. L'une et l'autre manière de contempler les choses [...], je l'appellerai dans la suite connaissance du premier genre, opinion ou imagination ; (III) enfin, de ce que nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses [...] ; et cette manière, je l'appellerai raison et connaissance du deuxième genre ».

Il est donc des notions universelles qui sont rationnelles, et il se peut très bien que le modèle de la nature humaine proposée dans la préface d'*Éthique* IV relève de telles notions. Autrement dit, il se peut très bien que ce modèle de perfection soit proposé à un désir de la raison, désir qui provient de la raison, ou désir prend la raison pour objet, et partant pour objectif. Bien évidemment, viser un tel modèle relève aussi d'un acte de l'imagination : il s'agit de se représenter un être comme présent à soi, et qu'on tente d'accomplir. Nous avons là un bel exemple de collaboration entre imagination et raison.

L'imagination du modèle ne sert donc pas nécessairement à ceux qui sont en dehors de la raison : non seulement parce que personne n'est complètement en dehors d'elle ; mais surtout parce que parmi tous les modèles de vie susceptibles d'être proposés – parmi tous ceux qui sont sur le « marché » dirait-on aujourd'hui, marché du développement personnel, de la spiritualité, de la religion... –, le modèle de perfection rationnelle dont la fin de la partie IV déploie le contenu n'est peut-être pas le plus concurrentiel. Pour des êtres d'imagination, d'autres modèles sont peut-être bien plus désirables ; mais pour des êtres entre imagination et raison, pour des êtres dont la raison s'appuie sur les ressources de l'imagination, le modèle de la nature humaine peut être une aide précieuse. Est-il nécessaire d'en passer par lui pour devenir de plus en plus rationnel ? Peut-être certains sont-ils capables de passer très vite au troisième genre de connaissance et n'ont-ils pas besoin de modèle qui résume et prescrit comment bien vivre (la science intuitive est le seul genre de connaissance qui se passe de notions universelles). Mais il semble bien que l'usage d'un modèle à suivre, à imiter si l'on veut, soit utile pour la plupart de ceux qui s'efforcent, bon an mal an, d'être le moins irrationnels possibles dans leur vie.

Quant à savoir si l'imitation du modèle de la nature humaine par les adultes peut avoir les mêmes effets que ceux de l'imitation des adultes par les enfants, je n'ai pas d'idée précise sur cette question, intéressante au demeurant ; mais si je devais trancher, je pencherais pour une réponse négative. Je remarquerais d'abord que Spinoza parle surtout de l'imitation des enfants entre eux : leur premier modèle, ce ne sont pas les adultes, mais d'autres enfants, à savoir leurs

semblables les plus proches (les enfants rient d'en voir d'autres rire, pleurent d'en voir d'autres pleurer, et désirent ce que d'autres enfants désirent). Je remarquerais ensuite que les adultes sont rarement des modèles de rationalité, et que donc l'imitation des adultes par les enfants, qui n'est certes pas première mais existe bien évidemment, a davantage pour effet une conformation aux normes familiales et sociales qu'un développement véritable de la raison. Je remarquerais enfin que cette question pose au fond le problème de savoir si une éducation parentale peut être une éducation éthique, au sens spinoziste du terme, et si elle n'est pas toujours d'abord une éducation morale, une éducation à l'obéissance bien plus qu'à la connaissance. Disons que parfois, et dans le meilleur des cas, une éducation rationnelle de la sensibilité peut être contemporaine d'une éducation traditionnelle, une éducation éthique peut accompagner, et même contrebalancer, une éducation morale et sociale consistant avant tout en une obéissance aux règles de la vie collective, et en une conformation aux normes de la pensée commune. En ce sens, les effets des deux types d'imitation (par les enfants des adultes, par les adultes du modèle de rationalité) peuvent peut-être, parfois, se rencontrer.

6) Dans vos travaux sur Spinoza, vous contribuez à la valorisation de l'imagination, très longtemps mise à l'écart du processus des notions communes. Vous distinguez entre une imagination « singulière » et une forme d'« imaginer de manière dynamique ». Comment peut-on penser le dynamisme de l'imagination face à sa dimension passive ? Vous parlez d'une réforme de l'imagination qui consiste dans le passage d'une imagination admirative à une « imagination plurielle rationalisée » (*Devenir actif*, p. 380). Jusqu'à quel point y a-t-il une analogie entre cette démarche de l'imagination et celle de la raison ?

Nous avons déjà évoqué, à propos du modèle de la nature humaine, la collaboration possible entre imagination et raison. Celle-ci n'a pas de quoi nous étonner, puisque Spinoza avertit très tôt dans *l'Éthique* – dans le scolie de la proposition 17 de la partie II, où il définit l'imagination – que celle-ci peut être une vertu (« si l'esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses qui n'existent pas, en même temps savait que ces choses, en vérité, n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, et non à un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (par la déf. 7 p. 1) si cette faculté qu'a l'esprit d'imaginer était libre »). L'imagination ne se réduit donc pas à un enchaînement d'idées inadéquates impropres au développement de la raison : elle n'est pas que la marque de la passivité de l'esprit, cause inadéquate d'idées partielles et partiales. Elle est aussi, notamment, cette puissance de production de fictions (de modèles par exemple) qui, lorsqu'elles sont connues et reconnues comme telles, deviennent utiles au passage de la servitude à la liberté, de la passivité à l'activité.

Un autre texte, très important selon moi, dessine une connexion essentielle entre imagination et raison : c'est le scolie de la proposition 29 d'*Éthique* II, exposant une distinction entre l'imagination disjonctive ou successive, pensant une chose puis une autre et l'imagination conjonctive ou simultanée, pensant plusieurs choses à la fois. La première nous laisse dans la connaissance inadéquate des choses, que nous percevons « à partir de l'ordre commun de la nature » ; la seconde est la condition d'une compréhension claire et distincte des rapports internes entre les choses (de leurs convenances, différences et oppositions). Et si l'on pousse jusqu'au bout la logique de l'imagination disjonctive, on aboutit à la figure de l'admiration, cette passivité de l'esprit consistant en une fixation obsessionnelle de l'esprit dans une idée sans connexion, une idée qui ne passe pas (qui reste en travers), qui interdit le flux ordinaire de la pensée. C'est une telle figure que j'ai reconnue dans l'affect mauvais par excellence, « l'affect qui adhère tenacement » – par exemple, l'affect de cupidité, l'affect d'ambition, l'affect de libido (pour reprendre les trois qui tenaillent l'esprit dans le prologue du *Traité de la Réforme de l'entendement*) : certes, à l'intérieur de tels affects, on peut penser beaucoup, au sens où l'imagination peut connecter la pensée des moyens pour obtenir les fins désirées (l'argent ou les biens matériels, le pouvoir ou la reconnaissance, les plaisirs charnels ou le corps de l'autre – mais il est bien d'autres types d'affects adhérant tenacement). Mais ces désirs sont marqués du sceau du « monoïdéisme affectif », comme disait Alexandre Matheron ; ils occupent tout le champ de la conscience, ils tracent l'horizon de notre pensée, ils obsèdent une pensée qui ne pense qu'à ça, qui ne pense qu'à eux. L'imagination tourne en roue libre dans de telles pensées, sans avancer : elle est une imagination admirative qui ne parvient pas à sortir de ces cercles fermés de pensée, qui stagne en eux.

À cette imagination obsessionnelle on peut opposer l'imagination conjonctive, riche de la contemplation simultanée d'une pluralité de singularités, voie royale de la compréhension adéquate : c'est en ce sens que l'imagination peut être rationalisée, et aider la rationalité à se développer. Il m'est même apparu que le début de la cinquième partie de l'*Éthique* était en quelque sorte, non thématiquement mais mis en pratique, un petit traité de la réforme de l'imagination, consistant à rationaliser l'imagination et à imaginer le rationnel.

7) Selon la proposition 38 de la partie 2 de l'*Éthique*, les éléments communs à toutes choses, présents à la partie et au tout, ne peuvent être perçus qu'adéquatement. À la suite, au final de cette démonstration, Spinoza affirme que ces éléments communs à toutes choses sont ainsi perçus, voire l'âme les perçoit en elle-même, voire elle les perçoit dans son propre corps, voire, enfin, les perçoit aux corps extérieurs. Pour que cela s'accomplisse, il suffit que l'individu soit affecté pour un objet à travers cette propriété commune ; et, écrit, Spinoza, elle ne peut être conçue qu'adéquatement.

Prenant en compte le problème du devenir actif, de la cause transitive extrinsèque et la perception adéquate de la pluralité simultanée de la Nature, est-ce que ce serait possible d'affirmer qu'il existe une espèce d'affection nécessairement adéquate à l'épistémologie de Spinoza ? Peut-on affirmer ainsi qu'il y a une voie vers la rationalité à l'intérieur même de l'imagination et de la vie imaginative ?

Le développement de la rationalité ne va pas sans un développement de la sensibilité : plus est grande l'aptitude du corps à affecter et à affecter, plus celui-ci parvient à former d'images distinctes, et plus l'esprit imagine de choses simultanément, ce qui lui permet d'en comprendre les rapports.

Le scolie de la proposition 29 d'*Éthique* II dit cela très bien : lorsque l'esprit perçoit ou imagine les choses de façon disjonctive, ou successive (ceci ou bien cela, ceci puis cela), alors à chaque fois ce qu'il perçoit ne peut s'expliquer par lui-même, il est alors seulement déterminé du dehors, par le « hasard des rencontres » comme dit Deleuze, sans pouvoir saisir ou ressaisir par lui-même les sensations qu'il a, qui ne sont que des expériences errantes, « vagues ». Mais lorsque l'esprit parvient à une contemplation plurielle simultanée, c'est-à-dire à une imagination à la fois riche et distincte, alors il n'est plus seulement déterminé du dehors : son imaginaire progresse en détermination, il devient de plus en plus clair et distinct, il devient une matière à penser adéquatement.

Or quelle est la condition d'un tel imaginaire ? Une sensibilité corporelle fine, une sensibilité sensorielle et affective telle que nous devenons aptes à saisir les petites différences entre les choses qui nous affectent. C'est en effet à partir d'une telle aptitude que l'esprit parviendra à ne pas écraser les différentes choses perçues sous l'idée d'une image commune, selon la logique décrite dans le premier scolie de la proposition 40 d'*Éthique* II : l'imaginaire inadéquat, c'est celui qui est constitué ou bien d'idées de choses singulières conçues sans ordre, de façon disjointe, ou bien d'idées universelles qui comprennent les choses à moitié, c'est-à-dire qui saisissent ce en quoi elles conviennent, sans percevoir ce qui les distingue (ainsi se forment par exemple les différentes idées de ce qu'est un homme, différentes selon la sensibilité limitée de chacun, et susceptibles d'engendrer toutes sortes de controverses, notamment philosophiques).

L'imaginaire adéquat, c'est en revanche celui qui est suffisamment riche et distinct pour que puissent être ressaisies, du dedans, les propriétés des choses perçues : l'imagination est un tremplin du devenir actif lorsqu'elle permet à l'esprit d'être « déterminé du dedans, du fait qu'il contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre en quoi ces choses se conviennent, différent

ou s'opposent » (II, 29, scolie). Il n'y a fondamentalement, en l'esprit, qu'une seule et même puissance de pensée, qu'elle soit puissance d'imaginer ou puissance de comprendre : plus elle est distincte, plus l'esprit se distingue par son excellence.

Par conséquent, même s'il existe des genres de connaissance différents, et même si peut être repéré un saut épistémologique entre pensée inadéquate et pensée adéquate, il y a aussi une continuité entre l'imagination et la raison, la première n'étant pas moins que la seconde une « vertu » de l'esprit : une vertu d'autant plus grande que l'esprit, à partir d'une imagination plurielle simultanée, parvient à une intelligence de ce qu'il pense, c'est-à-dire à produire des effets qui peuvent s'expliquer par sa seule nature.

Les bases d'une théorie spinoziste de l'éducation

8) En effet, Spinoza affirme, au *Traité de la Réforme de l'Entendement*, que la doctrine de l'éducation des enfants est un moyen d'accomplir la perfection humaine, à côté de la médecine, de la mécanique et de la compréhension globale de la Nature (TRE §§14-16).

Fondée sur sa métaphysique, une doctrine éducative chez Spinoza proposerait une éducation totale, du corps et de l'esprit, comprenant l'individu comme une unité psycho-physique. Il faut apprendre l'âme à raisonner, mais il faut aussi développer les capacités du corps, sans lesquelles l'âme n'a guère conscience d'elle-même, de Dieu et des choses.

À une époque où l'éducation, en général, est considérée comme un entraînement de l'âme; où nous sommes toujours assis à l'école (en tant qu'enfants) et au travail (en tant qu'adultes); et à une époque où nous assimilons assez vite les ressemblances de la cognition humaine au fonctionnement d'un ordinateur et assez vite, d'autre côté, nous oublions leurs différences; quelles pratiques peuvent émerger de l'anthropologie de Spinoza pour complexifier notre compréhension générale d'éducation (et peut-être du travail aussi) qu'assimile l'humanité à une espèce d'ordinateur, de toute façon, d'un esprit sans corps ? Quels sont les possibles effets politiques d'un tel changement ?

Une orientation éducative peut se déduire de ce que nous avons dit des rapports entre imagination et raison : penser adéquatement, c'est penser à partir de l'imagination distincte d'un grand nombre de choses à la fois, ce qui suppose une grande sensibilité du corps, qui parvient à être affecté à travers les multiples propriétés qu'il a en commun avec son milieu. Une éducation spinoziste ne serait donc pas avant tout une éducation érudite, mais une éducation qui s'intéresse effectivement tout autant au corps, au développement de ses aptitudes physiques, sensori-motrices et affectives, qu'à l'esprit, et à l'enrichissement de son imaginaire comme à la rigueur de ses opérations logiques.

Ceci dit, n'oublions pas que Spinoza, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, identifie l'esprit qui comprend à un automate spirituel : il y a donc une vérité, du point de vue spinoziste, dans l'assimilation contemporaine de la cognition humaine au fonctionnement d'un ordinateur, ou encore, comme on pourrait le dire aujourd'hui, dans le rapprochement entre intelligence naturelle et intelligence artificielle. Mais ce rapprochement entre l'esprit raisonnant et la machine combinant n'est valable que si, en même temps, on n'ampute pas cet automatisme de l'esprit humain de sa dimension « spirituelle », c'est-à-dire affective. L'esprit est *humain* en ce qu'il est apte à sentir ce qu'il pense, à sentir ce qu'il explique, à sentir ce qu'il démontre – c'est à cette condition que la raison n'est pas un automatisme aveugle, dépourvu d'esprit.

Or selon Spinoza, ce « sentir » de l'esprit est si important qu'il est pour l'esprit un sentir de sa propre éternité dans les opérations d'explication de ce qu'il pense : l'esprit « expérimente » sa propre éternité, il s'éprouve comme éternel, lorsqu'il fait activement l'expérience de produire des démonstrations, lorsqu'il déploie et voit la nécessité de ce qu'il pense. Mais ce « sentir » de l'esprit n'est jamais que le corrélat mental d'un « sentir » du corps : non pas certes, dans le cas de l'activité intellectuelle, un sentir de la durée du corps, un sentiment de son existence dans le temps, dans le rapport entre passé, présent et futur ; mais un sentiment qui a pour objet le déploiement des activités corporelles, activité de combiner des images, des symboles, des mots, activité d'affecter et d'être affecté – car l'aptitude à être affecté n'est pas une passivité, mais un élément du devenir actif du corps affectif.

Si un ordinateur pouvait sentir ses propres opérations, si une intelligence artificielle pouvait ressentir l'activité de ses propres algorithmes, autrement dit, si une intelligence artificielle pouvait éprouver des émotions (elles-mêmes intelligentes), alors on pourrait en conclure, d'un point de vue spinoziste, qu'elle ne se distinguerait pas d'une intelligence naturelle, humaine ou autre. Une telle intelligence ne serait d'ailleurs rien d'autre que la pensée d'un corps sensible, vivant en acte : sans doute alors serait-on parvenu à produire artificiellement quelque chose comme un être humain...