

Relation d'objet et structure Autrui chez Spinoza*

Laurent Bove¹

Résumé: Le texte extrait de la philosophie et de la psychologie présentes chez Spinoza une conception de la relation d'objet, mais aussi de ce que l'on peut considérer comme une structure ontologique qui expliquerait la reconnaissance d'autrui. L'argument prend l'exemple de l'histoire biblique d'Adam présenté par Spinoza dans la partie V de l'Éthique, l'analysant depuis la joie de type hilaritas, d'où on arrive à l'idée que l'amour, y compris l'amour passionnel, peut être considérée une forme de connaissance vraie.

Mots-clés: Spinoza, relation d'objet, structure Autrui, amour, hilaritas.

Abstract: The article extracts from the philosophy and psychology present in Spinoza's work a conception of the object relation and what can be considered an ontological structure that explains the recognition of others. The argument takes the example of the biblical story of Adam presented by Spinoza in part IV of the Ethics, analyzing it from the point of view of *hilarity* joy, demonstrating that love, including passionate love, can be a form of true knowledge.

Keywords: Spinoza, object relation, Other structure, love, hilaritas.

1. Introduction

Dans la philosophie spinoziste – et, plus particulièrement, dans la psychologie –, deux structures jouent un rôle matriciel sans donner cependant lieu à une explication directe et véritablement explicite de la part de Spinoza. Il s'agit de la relation concernant notre rapport aux choses, et de la structure qui explique notre reconnaissance d'autrui. Deux relations donc qui ont une importance opératoire certaine mais qui ne sont pourtant pas véritablement traitées et démontrées *pour elles-mêmes*, et qui, de plus, posent, entre elles, le problème de leur articulation².

* Texte inédit, présenté à la Journée de Psychologie Spinoziste réalisée à l'Université Fédérale Fluminense, UFF, dans l'État de Rio de Janeiro, Brésil, en 2022.

¹ Professeur émérite de l'université d'Amiens, chercheur de l'IHRIM, ENS Lyon, Président de l'Association des ami.e.s de Spinoza. Email: laurent.bove@wanadoo.fr

² Nous avons déjà traité séparément de ces deux questions dans deux articles distincts : « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui », dans *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, sous la direction de Pascal Séverac et Anne Sauvagnargues, Lyon, ENS Éditions, 2016, p. 121-137 ; « La finitude et l'éclat. Relation objectale et structure mémorielle », pour un livre d'hommage à Pierre-François Moreau, sous la direction de Mœgens Laerke et Raphaële Andrault (à paraître).

2. La relation d'objet

Commençons par la relation d'objet. Nous devons d'abord remarquer son changement de statut au cours de la rédaction de l'œuvre.

Dans les premiers écrits – le *Tractatus de Intellectus Emendatione* et le *Court Traité* –, l'horizon de l'existence humaine est d'abord posé, *de fait*, comme celui de l'objet ; c'est une évidence sur laquelle Spinoza ne s'interroge pas. Le rapport à l'objet définit, de fait, une *matrice pratique* que l'on peut tenir pour la forme même de notre manière ordinaire de vivre, une forme de vie que Spinoza a traitée sous le thème de la *communis vita*. En qualifiant, en *TIE* 9-10, la relation générale aux choses par le terme d'« amour », Spinoza offrait un premier « concept » qui permet de réfléchir la relation d'objet comme la structure générale de l'expérience commune. Le *Court Traité* (qui est écrit à la même époque que le *TIE*) permet de préciser cette problématique : c'est celle d'une anthropologie qui souligne, d'abord, combien la consistance (et l'existence même de notre être) est entièrement dépendante de l'objet et/ou du type d'objet auquel nous sommes attachés par l'amour. De ce point de vue, « être », c'est être-attaché-à-l'objet. D'où la construction d'une première « psychologie » spinoziste qui est une psychologie assujettie à l'objet et plus précisément à l'objet d'amour.

Dans *Éthique* III, l'amour perdra cette position de principe, qu'il avait dans le *TIE* et dans le *Court Traité*, au profit d'un nouveau principe, le *conatus* et les affects de joie et de tristesse qui vont donner aux désirs leur orientation. Mais la question de l'amour – mais d'un amour *sans objet* – va rebondir dans *Éthique* V...

Avant d'en venir à *l'Éthique*, je veux préciser la manière dont le philosophe a d'abord défini ce que nous allons, au cours de notre étude, nommer *relation d'objet*, une notion qui vient de la psychanalyse³ et dont nous devons rapidement justifier l'usage. Cet usage se justifie, d'abord, par la résonance du concept de relation d'objet avec le commentaire que donne Spinoza de la vie ordinaire. La relation d'objet (ou relation objectale) permet, en effet, de problématiser ce qui se présente, d'abord, comme la description d'une vie attachée aux choses périssables c'est-à-dire aux trois *objets* de l'amour : « les richesses, l'honneur, le plaisir ». Car le concept d'amour apparaît, non pas pour qualifier l'affect lui-même, mais afin d'éclairer une *relation*. L'affect dont parle Spinoza c'est ce qui *attache* un sujet à un objet. Car le sujet dont il est question (l'*animus*

³« Relation d'objet », in J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de D. Lagache, Paris, Puf, 1981.

du *TIE*) ne prend de consistance que par son attachement à l'objet. En insistant sur l'*attachement* du sujet à l'objet ainsi que sur l'interrogation à propos de la *qualité* ou de la nature de cet objet, le *TIE* et le *Court Traité* faisaient d'une « relation d'objet » le lieu conceptuel de la compréhension de toute expérience possible. Et, comme en psychanalyse, il faut bien préciser ici *relation d'objet* et non pas relation à l'objet, car cette seconde formulation implique que l'objet dont on parle – comme le sujet attaché à cet objet –, préexistent à la relation et/ou à l'attachement ; ce qui n'est pas le cas chez Spinoza. Car c'est non seulement l'expérience qui produit le sujet, mais c'est elle qui produit, aussi, ses modes d'existence par le jeu de ses aspirations et de ses répulsions. Dans ces conditions, se libérer de l'amour (c'est-à-dire de la relation d'objet) est impossible. Ainsi, la solution « éthique » proposée par Spinoza, porte-t-elle, exclusivement sur la nature de la chose à laquelle nous sommes attachés par l'amour (objet périssable ou objet éternel) et non pas sur le sujet qui, de fait, est, lui-même, le produit ou l'effet d'un tel attachement. Tenter de quitter le champ de la relation objectale (ce qui sera possible, nous allons le voir, dans l'*Éthique*) est une question qui ne se pose donc pas dans le *TIE* ni dans le *Court Traité* car cette rupture avec la relation objectale est impossible.

Dans l'*Éthique*, au contraire, c'est à partir non plus de l'amour mais des quatre concepts fondamentaux – que sont le *conatus*, l'appétit, la joie et la tristesse –, que Spinoza va étayer sa théorie des affects et une explication (indirecte) de la *fabrication* de cette structure de l'expérience qu'est la relation d'objet. Une relation dont la genèse s'explique alors à partir de la consistance de la singularité finie, étayée sur la puissance d'agir du *conatus* qui est, en elle-même et au sens strict, un *désir sans objet ni manque*. Dans l'*Éthique*, en effet, la nature du désir comme « affect primaire », c'est d'abord la puissance de « faire quelque chose » (c'est-à-dire de produire activement des effets), et non pas l'aspiration envers un objet. C'est cette nature productive du désir qui permettra, dans la proposition 2 d'*Éthique* V, d'envisager la déconnexion de l'affect avec « la pensée d'une cause extérieure » ; la cause extérieure s'accompagnant, dans ce contexte, de la représentation d'un objet-du-désir, hallucinatoire voire obsessionnel, dans la confusion mentale de l'objet du désir et de sa cause. La position d'une nature productive du désir permet ainsi d'opérer une véritable émancipation vis-à-vis de la relation d'objet.

Dans le troisième genre de connaissance, la première conséquence, dans *Éthique* V, de la pratique de déprogrammation des dispositions « du dehors » au profit de

nouvelles programmations de connexions « du dedans » – jusqu'à ce que tous nos affects comme toutes les affections de notre corps puissent être rapportées à l'idée de Dieu, dit la proposition 14 d'*Éthique* V –, c'est l'avènement d'un premier type « adéquat » de l'amour de Dieu que Spinoza nomme *amor erga deum* (ou « amour envers Dieu »). Par cet amour, nous éprouvons, en effets, des désirs « sans excès » car ces désirs suivent, logiquement, de la nécessité rationnelle de notre nature.

Il y a pourtant une limite dans le procès de cette connaissance et de cet amour envers Dieu, c'est la limite même de la « vie présente », dit le scolie de la proposition 20 d'*Éthique* V. Car c'est bien en référence à la définition 6 d'*Éthique* III des Affects (dans *Éthique* V, 15, dém.) que Spinoza présente l'*amor erga deum*. Cet amour est encore, dit-il, une joie, jointe à l'idée d'une cause *extérieure*. J'insiste sur l'extériorité de la cause car cette extériorité, de laquelle dépend « l'amour envers Dieu », s'explique à partir de l'association dynamique des affections d'un corps qui dure (ou persévère), ici-maintenant, dans la « vie présente ». Et ce processus enveloppe nécessairement *encore* un imaginaire – celui de Dieu comme « objet » de l'amour, si l'on entend par là la relation en extériorité qui nous attache encore à un « objet » (même divin) sur la base des affections corporelles qui sont des images, c'est-à-dire des affections passives sous la détermination des causes extérieures. L'idée de Dieu de l'*amor erga deum* est donc à la fois totalement adéquate⁴ et pourtant encore comprise dans une appréhension dont l'enveloppe, ou *la forme en extériorité* est imaginative. La structure de l'amour envers Dieu demeure, par là, comprise dans une relation objectale bien qu'étayée sur une connaissance adéquate.

Il nous est pourtant possible de vivre et de penser dans et par un amour de Dieu totalement libéré de la relation d'objet. Et c'est cette forme de connaissance et de vie que l'*Éthique* appelle *amor intellectualis dei*. Cet amour intellectuel nous libère, en effet, entièrement, du dernier enveloppement de la matrice imaginative : car cet amour de Dieu, précise Spinoza, « se rapporte à l'âme seule » (*quatenus ad solam mentem refertur*) c'est-à-dire abstraction faite de ce qui dure, soit abstraction faite de l'existence actuelle présente, ici-maintenant, du corps⁵ (que supposait encore l'*amor erga deum*).

Je reviens, à présent, au principe de cette révolution théorique qu'a été, dans l'*Éthique*, l'introduction du *conatus*.

Car le *conatus* est, en lui-même sans manque, sans but, ni objet, ni sujet. Il est même, à proprement parler, inconscient *en son principe*. Il est vrai que le *conatus*

⁴ *Éthique* V, 14, dém., en se référant à *Éthique* I, 15.

⁵ E. V, 29 et 40, scolie.

s'accompagne d'une certaine conscience de l'effort – en tant que l'âme humaine « perçoit les idées des affections de son corps »⁶ –, mais cette conscience est *illusoire* de part en part. Elle ne réfléchit la puissance de l'appétit qu'en termes téléologiques de moyens subordonnés à des fins et/ou à des objets immédiatement jugés comme des « biens » ou comme des maux⁷.

Ainsi l'*Éthique* nous apprend-t-elle que la structure du désir d'objet, mais aussi celle de l'objet lui-même, dans et par cette relation, est *essentiellement* de nature imaginative. Car c'est un monde imaginaire que celui où l'amour domine et semble précéder le désir. C'est le monde d'un désir qui est structuré par l'imaginaire d'un objet imaginaire qui se donne à la conscience et à son interprétation comme le monde dans lequel l'homme agit en fonction d'une fin à savoir « l'objet » qu'il juge lui être utile.

La productivité du désir sans objet (le *conatus*) nous a donc conduit jusqu'à ce seuil où c'est le désir d'objet, qui est *devenu*, dans un imaginaire réel, la matrice des opérations affectives qui vont être examinées, par Spinoza, jusqu'à la proposition 26 d'*Éthique* III.

À partir de la proposition 27, Spinoza indique cependant un autre principe d'orientation globale du désir qui va se combiner avec le plaisir, bien qu'il en soit, par nature, indépendant : c'est le principe de l'imitation affective sur la base de la reconnaissance du semblable⁸. C'est alors une autre ligne de nécessité du désir sans objet, *concernant à présent* « autrui », que va développer l'*Éthique*.

3. La structure Autrui

Il faut dire, d'abord, que si la relation mimétique au semblable s'exprime dans l'imaginaire, elle n'est pourtant pas, en elle-même (comme l'est la relation d'objet) de nature imaginative : la relation mimétique est, en premier lieu, une loi de la nature. Spinoza échappe-t-il par là à l'alternative philosophique traditionnelle (comprise dans la relation d'objet) de concevoir autrui soit comme un objet, soit comme un sujet ? Et si la relation à autrui est, comme nous venons de le dire, *indépendante* de la relation objectale, comment alors Spinoza conçoit-il ce que l'on appelle « autrui » ?

⁶ E. II, 23 et dém.

⁷ E. I, appendice.

⁸ Sur l'importance de la dynamique de l'imitation affective dans l'*ensemble* de l'œuvre de Spinoza, cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit 1969 (à partir du ch. 5 de la partie I p. 151), et aussi « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 4, 1994.

Pour répondre à ces questions, nous allons examiner la manière dont Spinoza traite de l'histoire du premier homme. Spinoza tient cette histoire pour une « parabole »⁹. C'est une histoire qu'il commente à diverses reprises, et qui peut donc être utilisée comme un véritable instrument de recherche. Ce que nous allons faire en prolongeant le propos en référence à un concept de l'*Éthique* que nous introduisons dans notre commentaire : l'*hilaritas* (ou allégresse), dont Spinoza dit que c'est une joie qui « consiste en ce que toutes les parties du corps sont affectées de la même façon [...], et qu'ainsi l'allégresse est toujours bonne et [qu']elle ne peut avoir d'excès » (*É.* IV, 42, dém.).

Dans le scolie de la proposition 68 d'*Éthique* IV, Spinoza écrit que l'histoire du premier homme, semble confirmer ce qu'affirme sa propre proposition, à savoir que « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres ». Et Spinoza rappelle le texte de l'Écriture en soulignant qu'Adam, *dès la première rencontre* avec Ève, « reconnut » sa semblable et son utile propre : Dieu « a créé l'homme, c'est-à-dire la puissance par laquelle il a veillé à l'homme seulement, et dans cet esprit il est raconté que Dieu a interdit à l'homme libre de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et que sitôt il en mangerait il se mettrait immédiatement à craindre la mort plutôt qu'à désirer de vivre. Il est raconté ensuite que l'homme, une fois découverte l'épouse qui s'accordait entièrement avec sa nature, a reconnu qu'il ne pouvait rien y avoir dans la Nature qui pût lui être plus utile qu'elle ; mais qu'après avoir cru que les animaux étaient semblables à lui, il s'est mis aussitôt à imiter leurs affects et à perdre sa liberté ».

Adam qui s'est, jusqu'alors abstenu de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, reconnaît donc immédiatement en Ève un « autrui-semblable » qui s'accorde entièrement avec sa nature, et non une chose quelconque... Comment alors expliquer la possibilité même de cette connaissance (et de cette reconnaissance) de l'utile propre ?

D'abord, si l'on suit l'hypothèse de la proposition, il est facile de répondre qu'Adam, qui est libre et parfait en son genre, « n'a que des idées adéquates » et qu'il est donc logique qu'il connaisse ce qui est le plus utile pour lui à savoir un être de même nature. *Mais ce n'est pas ce que pense Spinoza.* Cette réponse logique (selon le système) se heurte immédiatement, en effet, à ce que dit la suite du scolie, puisqu'on y apprend qu'Adam a cru, aussi, que les bêtes étaient ses semblables, et qu'aussitôt il s'est mis à

⁹ *TTP* IV [11], traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, PUF 1999, p. 200-201.

imiter leurs affects ! Adam n'est donc pas un être qui agit véritablement sous la conduite de la raison. On doit pouvoir cependant trouver une cohérence logique à ce récit puisque Spinoza a d'abord affirmé que cette histoire semblait confirmer une proposition vraie...

Or, il y a bien une cohérence si l'on considère que l'on peut entendre par la liberté du premier homme, non pas la liberté d'un homme qui agit sous la direction de *la raison*, mais un type de conduite qui, du fait des conditions exceptionnellement favorables de son exercice, est d'abord entièrement équilibrée et « sans excès ». Car, de même que l'homme sous la direction de la raison, l'homme qui est conduit par des désirs « sans excès », non seulement agit raisonnablement mais peut aussi *penser rationnellement*... Et c'est, d'abord, le cas d'Adam qui bénéficie du total secours de Dieu qui a organisé le monde pour lui. Le premier homme se trouve ainsi parfaitement ajusté au monde mais aussi à lui-même, et il ne relève de son propre droit qu'à la condition expresse d'observer strictement la loi qui lui a été prescrite. La « liberté » d'Adam est alors celle d'un homme à l'état de nature bénéficiant d'un secours de Dieu si absolument favorable, qu'il instaure la jouissance d'une joie de l'équilibre parfait de toutes les parties de son corps, qui sont pareillement affectées. Or, dans la démonstration de la proposition 42 de la partie IV de l'*Éthique*, Spinoza a défini un affect qui est parfaitement ajusté à la situation d'Adam : c'est l'*hilaritas*. Et cet affect est réellement celui d'une forme de « liberté » si l'on considère que l'*hilaritas* révèle, en vérité, la positivité intrinsèque d'une nature productive et consistante, celle du *conatus* d'une âme qui, dans ces conditions qui lui sont totalement favorables, est ainsi apte à produire des idées vraies. Chatouillement et douleur se rapportent, en effet, à l'homme, écrit Spinoza, quand une de ses parties est affectée plus que les autres, tandis qu'*hilaritas* et mélancolie s'y rapportent quand toutes sont affectées à égalité » (*Éthique* III, 11 scolie). C'est d'abord cette égalité de l'affect (joie ou tristesse) dans toutes les parties de l'individu, qui caractérise l'*hilaritas*. Dans le scolie de la proposition 44 d'*Éthique* IV, Spinoza écrit : « les affects auxquels nous sommes quotidiennement en proie se rapportent la plupart du temps à une certaine partie du corps, qui se trouve plus affectée que les autres, et partant les affects sont le plus souvent excessifs, et retiennent l'esprit dans la contemplation d'un seul objet au point qu'il ne peut pas penser aux autres ». En opposant l'*hilaritas* à la *titillatio* – jusqu'au délire que peut provoquer l'adhérence tenace du corps à un seul et même affect dans son rapport à un seul et même objet qui fixe l'esprit –, Spinoza ouvrait une question à laquelle il ne répond pas mais à laquelle nous pouvons raisonnablement, quant à nous, répondre : à

savoir, si la *titillatio* se caractérise par une relation d'objet exclusive (ou quasi exclusive), la caractéristique majeure de la relation d'objet propre à l'*hilaritas* devra être, sans doute, une relation plurielle, mais cependant équilibrée et équilibrante dans la relation même. L'*affectus* est, en effet (étymologiquement), la force qui se met à-faire (*ad-ficere*) selon sa manière ; et, ce que fait, à sa manière, l'*hilaritas*, c'est cette équilibration et cette modération des diverses joies éprouvées dans et par la relation plurielle d'objet... Par *hilaritas*, Spinoza entend donc (selon sa définition même du « bon » affect en *Éthique* III, déf. 3) « les affections du corps qui aident [...] et augmentent [...] la puissance d'agir de ce corps et en même temps les idées de ces affections ».

Ce qu'enseigne donc dans l'histoire du premier homme Dieu à Adam, c'est l'exigence d'une fidélité à l'ordre même de sa création et à sa loi ; une fidélité heureuse et féconde, c'est-à-dire – si l'on traduit la parabole philosophiquement – la fidélité à la constitution intrinsèquement positive de sa nature, soit un effort qui « n'a en soi-même rien qui puisse [le] détruire », comme l'indique la démonstration de la proposition 4 d'*Éthique* III... et un effort qui est déjà, en lui-même, *liberté*. Pour Adam, en effet, comme pour l'homme à l'état de nature, cette « prudence » [*sane cautio*] à laquelle chacun est tenu, n'est donc pas, à proprement parler, « une obéissance [*non obsequium*] » ; c'est l'exercice même de « la liberté de la nature humaine [*sed humana naturæ libertas est*] »¹⁰ !

La lecture de l'histoire du premier homme sous l'éclairage de l'*hilaritas*, nous permet donc de comprendre, à la fois, qu'Adam ait pu, aussi fugitivement soit-il, posséder la connaissance effective de son utile propre, mais qu'il ait pu, aussitôt, laisser échapper son très fragile équilibre à la vue de la copulation des bêtes (l'*hilaritas*, du fait même de sa fugacité, se conçoit plus facilement qu'on ne l'observe, signale le scolie de la proposition 44 d'*Éthique* IV).

Le scolie de la proposition 68, qui fait référence à la proposition 27 d'*Éthique* III, laisse cependant clairement entendre la condition de possibilité d'une connaissance adéquate dans et par l'*hilaritas* : c'est l'*identification*. Une double identification affective ; 1^o) Adam, qui sait que Dieu est la cause du plaisir que lui procure la totalité de son expérience, ne peut qu'aimer, en retour, un Dieu qui, à travers tant de bienfaits, lui prouve son amour. Or la gratuité même de l'amour divin détermine nécessairement Adam à désirer ce que Dieu désire et cela de toute son âme ; car Adam prend aussi plaisir à

¹⁰ *Traité politique*, IV, 5.

plaire à Dieu. D'où une identification affective puissante avec Dieu, d'abord passionnelle, mais qui, compte tenu des grandes aptitudes à affecter et à être affecté du corps d'adulte que possède immédiatement le premier homme (Dieu « a créé l'homme, c'est-à-dire la puissance par laquelle il a veillé à l'homme seulement », et cette « puissance » est le plus important des bienfaits divins...), ouvre à présent Adam, *par-delà la connaissance du bien et du mal*, à l'aventure de la vérité¹¹ ; 2°) dès qu'il la rencontre, Adam s'identifie immédiatement à Ève. Une identification qui semblerait, d'abord, laisser Adam et Ève séparés, au sens où l'âme d'un homme ne peut percevoir un autre homme que par les idées des affections de son propre corps. Mais, dans le cas précis de la constitution affective d'Adam – que la présence d'Ève vient, en quelque sorte, surdéterminer en intensifiant sa propre présence au monde –, l'identification prend une tout autre profondeur. En effet, si la joie d'Adam est celle, totale, de l'*hilaritas* (dans le passage à une joie supérieure, qui conserve la satisfaction de toutes les parties de son corps comme de toutes les parties de son esprit, à égalité) l'*hilaritas*, accompagnée de l'idée d'Ève comme de sa cause, devient alors de l'« amour ». Et ce *coup de foudre*, dont le Dieu créateur est structurellement le principe – ce qu'Adam n'ignore pas – donne au processus d'identification *un tout autre sens* : celui d'une métaphysique de la puissance cognitive de l'amour (dans le passage tendantiel de l'amour passionnel à l'*amor intellectualis dei*). Car Spinoza a déjà fait référence, dans sa correspondance, à une situation théoriquement analogue en expliquant ce que *rend possible* l'amour identificatoire d'un père pour son fils...

Le coup de foudre d'Adam pourrait alors faire écho à un autre coup de foudre, un coup de foudre dans la théorie de Spinoza !

On pense, en effet, au cas précis discuté par Spinoza dans la lettre 17 à Pierre Balling. Dans cette lettre le philosophe suggère à Balling – qui lui a raconté avoir eu, en rêve, la prémonition de la mort de son fils –, une explication métaphysico-psychologique par la participation de l'essence du père à l'essence du fils. Spinoza précise que l'imagination (dans et par un amour identificatoire) peut devenir une puissance cognitive lorsque ses « effets [...] naissent de la constitution [...] de l'âme », car « l'âme peut toujours pressentir confusément ce qui sera ». « Nous voyons – a d'abord écrit Spinoza –

¹¹ Nous appliquons ici au cas d'Adam ce que dit Alexandre Matheron (p. 181-208), à propos de « l'obéissance sans contrainte », dans le traitement de la question du « salut par l'obéissance » ; ce type d'« amour passionnel de Dieu, chez les ignorants, est sans doute ce qui correspond le mieux à la notion spinoziste d'*hilaritas* », écrit, en effet, Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, 1971, p. 200.

que l'imagination peut être sous la dépendance de la seule constitution de l'âme quand, ainsi que nous en faisons souvent l'expérience, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et ordonne ses images, comme l'entendement ses démonstrations ; de sorte que nous ne pouvons presque rien connaître par l'entendement dont l'imagination ne forme à sa suite une image ». Dans la suite de sa lettre, Spinoza souligne le rôle cognitif qu'il attribue, dans l'amour, au puissant processus d'*identification* et à ses conséquences dans la pensée : « comme il doit y avoir nécessairement dans la pensée une idée de l'essence des affections propres au fils et de leurs conséquences, que d'autre part, en raison de son union avec son fils, le père est une partie du fils, il est nécessaire aussi que l'âme du père participe de l'essence idéale du fils, de ses affections et de leurs conséquences [...]. Puisque maintenant l'âme du père participe idéalement de tout ce qui découle de l'essence du fils, le père peut, ainsi que je l'ai dit, imaginer parfois quelque chose qui en découlent aussi vivement que si elle se présentait à lui [...] ». Alexandre Matheron commentant cette importante réponse, a ouvert une perspective tout à fait stimulante : « Pourquoi, interroge-t-il, notre identification passionnelle à autrui n'aurait-elle pas [...] pour condition de possibilité éternelle une communion intellectuelle encore presque inconsciente entre les parties éternelles de nos esprits ? Dans ce cas – poursuit Matheron – la communion intellectuelle explicite qu'instaure le troisième genre de connaissance ne serait que la mise en lumière de l'éternel fondement de tout amour interhumain »¹²...

Cette perspective est essentielle quant à la possibilité d'une théorie spinoziste d'Autrui indépendante de la relation objectale ; une théorie que Spinoza n'a pas théorisée mais qui, pourtant, opère dans sa psychologie en ce qu'elle est la théorie de la matrice éternelle en acte de toute relation amoureuse...

Selon cette théorie (restée donc implicite et embryonnaire), Autrui se révèle, en effet, dans tout processus d'identification *actuel*, à la charnière de ce qui est éternel (la communion des essences) et de ce qui est de l'ordre de la durée. Autrui, qui n'est donc ni un sujet, ni un objet, peut ainsi être conçu comme une structure : *la structure même de l'affect de similitude* dans et par l'actualisation des convenances intensives entre les êtres : les êtres s'accordant en puissance et non en impuissance¹³ dans et par l'ordre de production naturel (ou divin – Dieu étant au principe –) des essences singulières.

¹² Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 600.

¹³ *É.* IV, 32 et dém.

Selon ce cas de figure théorique, Adam a donc pu connaître, actuellement, intensément mais fugitivement, *par l'amour devenu principe de connaissance*, le plan d'immanence de la production du corps commun *éternel* qu'il constitue en *vérité* avec Ève, dans et par la communion universelle des essences singulières. Mais, du fait même de la fugacité de cette connaissance intuitive et du fait de sa dépendance aux forces extérieures, il n'a pu actualiser ce corps commun que sous le modèle animal (dans l'identification à l'affect des bêtes).

Or, cette expérience d'Adam, qui paraît exceptionnelle, est, en réalité – au sens large –, tout à fait commune : *c'est l'expérience intensive mais non consciente de soi qui est partagée par tous au cours de la petite enfance, étant donné les « aptitudes très peu nombreuses »*¹⁴ *du corps de l'enfant à être affecté* (aptitudes très limitées qui expliquent pourquoi, chez l'enfant – à la différence d'Adam – il y a impossibilité, de fait, du passage du *sentir* – soit de l'affect primaire si intense soit-il – au *connaître adéquat*). La petite enfance est, en effet, la période au cours de laquelle on peut effectivement expérimenter le très fragile équilibre de l'*hilaritas* (comme dans la quasi béatitude du nourrisson), bien que, dans ce même temps, l'enfant soit – du fait même de ses aptitudes très limitées – assujéti au règne hégémonique de la fluctuation des affects et aux déséquilibres de la *titilatio*.

Tirons à présent la leçon de ces réflexions à propos d'autrui.

Première leçon : bien qu'elle ne puisse qu'être actuelle, dans et par nos identifications à travers l'imagination du semblable, la structure Autrui est, en chacun, une structure qui a des conditions de possibilité éternelles dans et par la Gloire du troisième genre de connaissance et la communion des essences. C'est la forme *a priori* de toute reconnaissance de l'autre en tant que semblable, mais aussi d'une connaissance intuitive *par la voie de l'amour*, qui, au premier abord, n'apparaît pas spinoziste, mais qui peut, pourtant, s'expliquer par *Éthique V*. Nous pouvons, en effet, étayer notre propos sur un autre commentaire d'Alexandre Matheron qui précise, qu'à partir du corollaire de la proposition 36 d'*Éthique V*, « en aimant Dieu nous aimerons les essences de nos semblables » et, qu'ainsi, notre amour intellectuel de Dieu en se prolongeant en amour envers « les hommes » est effectivement identique à l'amour de Dieu envers les hommes. Or la Gloire, comme Béatitude (évoquée dans la scolie de la proposition 36), nous conduit à penser une identification « poussée jusqu'à son terme » précise Matheron ; c'est-à-dire

¹⁴ *E. V*, 39, scolie.

une identification absolue entre l'amour que nous portons à nous-même, l'amour intellectuel de Dieu, l'amour de Dieu envers nous-même comme envers tous les hommes « et » l'amour que les autres nous portent et par lequel aussi nous nous aimons¹⁵. C'est, dans l'ordre de la production de la substance, l'identité parfaite, de soi et d'autrui, dans et par l'amour intuitif que nous lui portons et qu'il nous porte. Une identification sans séparation ni manque, dans et par un pur amour, c'est-à-dire un amour *sans objet ni manque*. Cet amour peut ainsi s'expérimenter *de deux manières* ; 1°) dans *l'ordre du nécessaire des déductions de la raison*, dans et par le troisième genre de connaissance, comme l'enseigne *Éthique V* ; 2°) par éclairs, au hasard des rencontres passionnelles de la vie ordinaire, au cœur même de l'imagination (comme dans le cas de l'amour de Pierre Balling pour son fils, ou dans le cas du coup de foudre d'Adam...).

Dans et par cet amour identificatoire, sans sujet ni objet, sommes-nous alors plongés dans l'indifférenciation des essences ? En déduisant les caractéristiques majeures et les effets principaux de la structure Autrui, nous pouvons répondre négativement à cette question. En effet, lorsque notre semblable entre, par logique passionnelle, dans le délire de vouloir imposer aux autres son désir, la structure Autrui se révèle, *immédiatement*, être une structure de *résistance* à la domination, les hommes ne supportant pas d'être dominés par leurs semblables ; c'est l'expression d'une loi de nature. La structure Autrui, à la charnière de la durée et de l'éternité, est alors, aussi, la condition d'apparition de la *singularité en tant que telle*, une singularité résistante qui refuse de se plier au commandement du semblable. De la « vaine gloire » à la Gloire du troisième genre de connaissance, c'est donc la structure Autrui qui est la condition de la production du singulier en tant que tel. La structure Autrui est ainsi la condition du processus d'individuation (d'un devenir autonome de l'individu) et d'individualisation (d'un devenir singulier) par lequel et dans lequel s'engendrent et s'enchevêtrent indéfiniment, imagination et communication/communion des essences, histoire et éternité.

Significativement, si l'on revient à l'histoire du premier homme, c'est ce même principe de résistance à la domination du semblable qui permet d'expliquer la *désobéissance* d'Adam et finalement sa singularisation dans un processus d'anthropogénèse. Adam, en effet, écrit Spinoza, « ignora que Dieu était omniprésent et omniscient ; car il se cacha de Dieu et essaya d'excuser son péché devant Dieu *comme s'il était devant un homme* » (*TTP II* [paragraphe 14] et aussi en *TTP IV* [9]).

¹⁵ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, « Fondement de la vie éternelle interhumaine », p. 591-602.

Or – et ce sera la dernière leçon tirée de ce propos –, si l’homme (Adam) ne désire pas se soumettre aux commandements de celui qu’il tient pour son semblable, c’est que la structure Autrui a immédiatement aussi pour effet un principe d’égalité. Et l’on sait l’importance anthropogénétique que Spinoza attribue au désir de ne pas être dirigé par un semblable *tenu pour un égal* ; il fait, en effet, de ce désir le principe même de la construction démocratique de la multitude et aussi de l’État (en *Traité Politique* VIII, 12).

4. Concluons

Nous avons montré que la relation d’objet était de nature imaginative et qu’elle était indépendante, sur le plan théorique, de la relation mimétique (même si celle-ci soumet de fait, socialement, la relation objectale au jeu de la concurrence interhumaine) ; alors que la relation mimétique, dans la structure Autrui est, au contraire, de nature ontologique, et qu’elle ne peut pas être subsumée sous une relation objectale. Si bien que, dans l’amour intellectuel de Dieu, la relation objectale s’efface (et avec elle, les catégories imaginatives du sujet et de l’objet), alors que la structure Autrui demeure dans le procès d’identification au semblable qui est celui de la Gloire ; une identification absolue qui supprime toute séparation au profit, dans le circuit de production de la puissance divine, de l’avènement des singularités qui conviennent communicationnellement, et à égalité, avec leurs semblables dans et par l’affirmation de leur différence.

Les textes de Spinoza permettent donc de répondre à la question « qui est autrui ? » selon une voie théorique tout à fait nouvelle, par-delà les catégories du sujet et de l’objet. Une voie qui montre que les limites du semblable sont, en vérité, *inassignables*. En effet Autrui n’est pas l’expression d’une essence platonicienne que la structure aurait pour mission de réaliser ; la structure Autrui délimite certes, *de fait*, dans une imagination toujours historiquement située, le champ de l’identification du semblable : mais c’est une limitation toujours contestable et qui sera historiquement toujours contestée... La structure Autrui est donc une structure ouverte sur l’avenir et l’advenir de l’humanité.

D’où la tâche pour le genre humain, d’abord animal, assujetti au règne animal et au monde des objets, d’inventer et de produire (en commun, par les voies de l’imagination et de la raison), les chemins toujours ouverts de son humanité. Une humanité qui, à la pointe éthique extrême de la connaissance, peut s’émanciper de la relation objectale en expérimentant un autre type d’amour, intellectuel et sans objet. Un amour qui est donc

découvert dans et par l'aventure de la connaissance (ce que démontre l'*Éthique*), mais qui peut aussi surgir, fugitivement, aux hasards de nos rêves et de nos amours passionnelles (ce que Spinoza n'a traité que marginalement). Car cet amour, sans sujet ni objet, est l'amour essentiel et constituant de la matrice éternelle du Réel lui-même et d'une humanité des hommes toujours à faire.

Recebido em 29/12/2022

Aprovado em 29/04/2023