

INTRODUCTION

La question proprement éthique de la philosophie spinoziste – à savoir la recherche de la béatitude – est rencontrée par tous les lecteurs de Spinoza, et peut-être même par tous ses commentateurs. Que ces derniers s'intéressent à des questions ontologiques ou épistémologiques, ou encore politiques ou religieuses, ils ont toujours pour horizon la question proprement éthique de savoir comment vivre, seul ou avec les autres, le mieux possible ; et si jamais cette question n'apparaît pas explicitement dans leur étude, voire si elle est refusée, à n'en pas douter le *lecteur spinoziste* de ces commentaires ne peut manquer, à chaque fois, et à nouveaux frais, de la poser. Nous aimerions, quant à nous, ne nous adresser qu'à cette question éthique, c'est-à-dire nous installer au cœur même de la question du passage de la servitude à la liberté, ou – puisque ce sont là les termes plus souvent utilisés par Spinoza – du *pâtir* à l'*agir* : comment, de la passivité, nous sortir – nous sauver ? Comment se sauver, ou comment devenir actif ?

L'homme, nécessairement, est toujours sujet aux passions, il suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et il s'y adapte autant que la nature des choses l'exige¹.

La passivité est condition humaine. En tant que nous sommes des parties finies de la Nature, qui ne peuvent être conçues par elles-mêmes sans les autres, nécessairement nous pâtissons : la passivité est la marque éthique de notre finitude ontologique.

Parce que l'essence de l'homme se définit comme puissance d'agir, et que cette puissance, ou force d'exister, est limitée par d'autres choses plus puissantes que lui, la passivité humaine doit être appréhendée avant tout en termes d'*impuissance* : impuissance à s'affranchir de la dépendance vis-à-vis des causes extérieures ; impuissance à conduire sa vie selon l'ordre de la Raison. Mais d'emblée deux problèmes se posent :

¹ E, IV, 4, cor.

1 – D'une part, un problème éthique, ou relatif à la qualité de l'existence menée sous le régime de la passivité : vivre en étant borné par la puissance d'autres choses, vivre en étant passif, est-ce nécessairement vivre en étant triste ? Autrement dit : être impuissant, est-ce être impuissant à être heureux ? Nous avons dit que l'entreprise éthique de Spinoza était la recherche de la béatitude. La philosophie spinoziste, ou comment être heureux. Certes. Mais en quoi le devenir actif, ou le devenir libre, serait-il le gage d'une vie plus heureuse ?

2 – D'autre part, identifier la passivité à l'impuissance pose un problème relatif à l'ontologie spinoziste. Cette ontologie est une ontologie de l'affirmation absolue de la puissance : Dieu est la substance unique, dont l'être est d'être cause ; Dieu est cause de soi et de toutes choses, qui sont en lui et par lui. De cette puissance absolument infinie qu'est Dieu, les modes – parmi lesquels se trouvent les hommes – sont des expressions précisément déterminées : par conséquent, leur être est expression de cette puissance ; leur être est puissance causale. Pouvons-nous dans ces conditions penser l'impuissance autrement que comme une notion de l'imagination, qui en dit plus long sur notre façon d'appréhender les choses que sur ces choses elles-mêmes ? S'il n'y a d'impuissance que comparée à une chose plus puissante, et si la passivité est impuissance, que peut donc nous apprendre réellement la passivité de l'être modal ? La passivité, ou l'impuissance, est-ce autre chose qu'une dénomination extrinsèque ?

Il est un point de focalisation de ces deux problèmes – éthique et ontologique – dans la philosophie de Spinoza : celui qu'offrent les affects de joie qui sont des passions. La présence même de tels affects, qu'atteste l'expérience et dont rend compte le discours de l'*Ethique*, permet à la fois de contester l'éventuelle identité entre passivité et souffrance, et de mettre au jour le paradoxe de l'identité entre passivité et impuissance.

En effet, éprouver un affect de joie qui est une passion, c'est sentir un accroissement de sa propre puissance d'agir tout en étant cause seulement partielle de cette augmentation. Certes, qui est traversé par une passion de joie – en buvant ou en comptant son argent, en se moquant ou en se glorifiant – n'est sans doute pas dans la béatitude. Mais l'expérience de la passivité joyeuse prouve à la fois qu'on ne saurait réduire la passivité à la seule tristesse, et que – tel est le

paradoxe – l’impuissance ne saurait être comprise seulement comme diminution de la puissance : la joie qui est une passion a en effet ceci de paradoxal qu’en tant que joie, elle est augmentation de la puissance d’agir ; et en tant que passion, elle doit être considérée comme négation de cette même puissance¹. Il y a bien ici seulement paradoxe, et non pas contradiction : nous ne disons pas qu’une telle joie est à la fois augmentation et diminution de la puissance d’agir. Nous disons qu’elle est à la fois augmentation et négation – plus de puissance et impuissance. Comment résoudre ce paradoxe ?

Il faut ici se demander si cette négation de la puissance est en quelque manière ressentie par le mode passif et joyeux : ne faut-il pas qu’il y ait une différence, non seulement objective, mais aussi et surtout subjective, entre la joie qui est passion et la joie qui est action, pour que soit compréhensible le désir de passer de la passivité à l’activité ? Qu’il y ait une différence objective entre les deux ne fait pas difficulté : toutes deux sont des augmentations de la puissance d’agir, mais alors que la première s’explique en partie seulement par l’essence du mode qui l’éprouve, la seconde est déterminée en totalité par cette même essence. Qu’il y ait en revanche une différence subjective ne va pas de soi : la négation de puissance propre à la joie passionnelle équivaut-elle à une privation pour celui qui en fait l’expérience ? Y a-t-il une insatisfaction fondamentale à ne jouir que de joies qui sont des passions ? Sommes-nous moins joyeux à l’être passivement ?

Si passions joyeuses et actions sont équivalentes pour celui qui en fait l’épreuve, nous pouvons nous demander alors pourquoi il devrait préférer les secondes aux premières. Dans la perspective d’une philosophie de l’immanence où bien et mal ne s’évaluent qu’en rapport à l’effort que fait chacun pour se conserver au mieux, le passage de la passivité à l’activité ne peut se penser avant tout comme un devoir moral, c’est-à-dire comme une obligation que toute raison, même la moins cultivée, devrait s’imposer à elle-même. Devenir actif ne peut relever d’un devoir envers soi-même – à moins de nommer ainsi l’exigence *vitale* qui est au principe de l’existence de tout mode : la

¹ Voir E, III, 3, sc.

persévérance en son être, objet fondamental du *conatus*. En vérité, le problème du passage de la passivité à l'activité ne peut être posé, dans la philosophie de Spinoza, qu'à partir du *désir* qui est une des premières modalités affectives de l'essence humaine¹ : comment, à l'intérieur même de notre passivité, pouvons-nous être conduits à *désirer* devenir actifs ? C'est bel et bien en termes de gain et de perte (et non de devoir et d'interdit) que se pose la question du devenir actif : le mode humain a-t-il véritablement quelque chose à gagner à passer des joies qui sont des passions aux joies qui sont des actions ?

La passivité ne peut être réduite à la seule tristesse, car la passivité signifie d'abord ceci : être affecté par des affects qui ne s'expliquent pas par notre seule puissance, mais aussi et surtout par la puissance de causes extérieures. C'est en ce sens qu'identifier la négation objective de puissance impliquée par la passivité à une négativité subjective, autrement dit assimiler l'impuissance à une souffrance, une privation ou un manque, ne va pas de soi.

Que la négation de puissance soit éprouvée pour elle-même dans la passivité triste, dans ces moments affectifs où la puissance d'agir est contrariée ou diminuée, cela ne fait pas de doute. Et partant, le désir de sortir d'une telle situation, même s'il n'est pas désir de joies rationnelles, n'est pas en lui-même problématique : lorsqu'on est triste, se pose sans doute la question de savoir *comment* être joyeux – voire comment être actif ; mais à coup sûr ne se pose pas la question de savoir *pourquoi* l'être : souffrir, c'est déjà désirer ne plus souffrir ; être triste, c'est s'efforcer de ne plus l'être². Mais lorsque la passivité est joie, alors se pose véritablement, en deçà de la question de savoir comment devenir actif, celle de savoir pourquoi : pourquoi sortir de la passivité lorsque celle-ci est joyeuse ? Pourquoi se sauver lorsqu'on n'en éprouve pas même le désir ? Et surtout, de quoi se sauver – si le salut consiste lui-même dans le bonheur, c'est-à-dire dans une certaine forme de joie ?

Le désir est effort de persévérance dans l'être à travers ce qui est ressenti comme confortant ou fortifiant cet effort. Le désir est effort de conserver ou promouvoir ce qui est jugé bon, c'est-à-dire source de

¹ Voir E, III, 9, sc. et E, III, déf. aff., 1.

² E, III, 37, dém. : « tout ce à quoi l'homme affecté de tristesse s'efforce, c'est d'éloigner la tristesse ».

joie. Or, puisque la joie est le nom de cette perfection essentielle du mode humain en tant qu'elle est secondée ou accrue, le désir de l'homme est donc effort de persévérer dans la joie. Si cette joie est passion – et c'est là le cas le plus fréquent –, le désir humain se définira alors comme effort pour persévérer dans la passivité joyeuse : l'homme persévère automatiquement dans l'action ou la passion joyeuse, comme il persévère automatiquement dans le vrai ou dans l'erreur¹.

Il y a sans doute une différence entre le contentement du philosophe et le contentement de l'ivrogne² ; mais il y a à chaque fois une satisfaction à jouir d'un affect de joie. Pourquoi aurions-nous le désir de sortir de cette satisfaction de nous-mêmes à laquelle une certaine passivité joyeuse, semble-t-il, peut tout à fait nous conduire ? Le contentement de l'ignorant, dans la passivité joyeuse, n'est-il pas un obstacle à tout devenir actif ?

On en viendrait presque à se demander s'il ne vaut pas mieux, pour qu'apparaisse une chance de désirer l'activité, souffrir et expérimenter durablement une triste passivité. Faut-il *endurer* la servitude pour que se dessine un désir de liberté ? La passivité la plus efficace, dans la perspective d'un devenir actif, serait donc celle qui est ressentie comme telle : là où la contrainte est éprouvée, là où elle est en soi *et pour soi*, il y aurait une possibilité de salut. Rien de pire en somme qu'une passivité réelle mais absente pour celui qui la vit, parce que recouverte du voile de la joie : mais rien de pire pour qui ? En quoi l'illusion du bonheur n'est-elle pas le bonheur lui-même, si elle est réjouissante ? Si la passivité triste pouvait être considérée comme la seule forme de passivité à partir de laquelle puisse se penser un déploiement de l'activité, c'est qu'elle nous conduirait à former un idéal de vie qui serait comme le négatif de ce que nous vivons effectivement : notre existence étant insupportable, nous nierions sa réalité sous forme d'une idée de l'imagination, qui nous représenterait une vie meilleure, et dont nous voudrions voir son contenu se réaliser. Un tel processus serait de nature dialectique – au sens hégélien du terme –, et reposerait sur le travail d'une négativité absolue, qui se nierait elle-même pour advenir comme positivité : un contenu réel –

¹ E, III, 9.

² E, III, 57, sc.

négativité souffrante – serait nié sous une forme irréaliste (idéal de bonheur), et la négation de cette forme irréaliste (la négation de la négation) réaliserait la position d'une nouvelle figure de l'affectivité – l'activité nécessairement joyeuse.

Ainsi devrait être interprétée la sentence qui clôt *l'Éthique* : « toute chose splendide est difficile autant que rare »¹. Il faudrait passer par les affres d'une passivité douloureuse pour commencer à former le désir d'une activité épanouie.

Nous aurons à évaluer à sa juste mesure le rôle de la négativité dans le passage de la passivité à l'activité². Quel que soit cependant le rôle de la tristesse dans ce passage, nous devons néanmoins nous détourner de ce qui serait assurément une fausse route dans notre compréhension du devenir actif chez Spinoza. De la tristesse naît certes toujours le désir d'éloigner, voire de détruire, la chose jugée être la cause d'un tel sentiment ; de la haine naît toujours un désir destructeur, qui obéit à la logique même du désir constituant l'essence humaine : faire toutes choses qui contribuent à la conservation de notre être. Mais un tel désir est effort pour nier ce que nous imaginons nous nier : il est, logiquement si ce n'est chronologiquement, une négation seconde, extérieure à la première négation. Nous sommes ici aux antipodes d'une négativité qui se nierait elle-même, et qui poserait son autre en étant le sujet constituant d'un tel processus. S'il y a un « travail du négatif »³ au sein de l'affectivité humaine, on ne peut attendre de lui qu'il suffise à expliquer un désir d'activité.

Dans la mesure où l'activité se définit, du point de vue cognitif, par la formation d'idées rationnelles, le désir d'activité ne peut être qu'un désir de la Raison : désir qui a pour objet la Raison, c'est-à-dire le développement indéfini d'idées adéquates qui augmentent de plus en plus la puissance de penser. Le désir d'activité est désir de la joie de

¹ E, V, 42, sc.

² Dans *Fortitude et servitude, lectures d'Éthique IV*, coordonné par Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, nous avons insisté sur le rapport étroit qui lie développement de la raison et sentiment triste de son impuissance.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, Aubier, 1991, p. 38. Sur la question de la négativité chez Hegel (comme négation absolue, ou autonégation) et chez Spinoza (comme négation relative, ou limitation externe), voir P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, 1990, notamment la dernière partie « *omnis determinatio est negatio* ».

comprendre. Or la tristesse, en tant que telle, ne fait rien comprendre. La tristesse est expérience du mal ; et nécessairement, « la connaissance du mal est une connaissance inadéquate » (E, IV, 64).

C'est pourquoi le désir d'activité est désir de la Raison également au sens où il procède de la Raison : il faudrait jouir de la joie du comprendre pour désirer persévérer dans une telle dynamique. Bien plus : il faudrait comprendre la nécessité même du désir de persévérer dans la Raison pour désirer effectivement un tel effort. Mais alors se dessine le cercle qui semble ordonner le problème du devenir actif : le désir d'activité est désir qui a pour objet et sujet la Raison, autrement dit la naissance du désir d'activité présuppose acquis ce qu'il cherche pourtant à obtenir ; désirer l'activité, c'est comprendre la nécessité d'un tel désir, mais comprendre cette nécessité, c'est déjà être actif. Cercle de vertu, certes, dans la mesure où seule l'activité peut engendrer l'activité ; mais cercle vicieux pour qui est passif, c'est-à-dire présentement en dehors du processus d'engendrement de la vertu par elle-même.

Sans doute, cependant, vertueux le sommes-nous déjà tous en quelque manière, puisque nous sommes chacun une partie de la puissance de Dieu, c'est-à-dire de son activité absolument infinie. Mais si être pour une part déjà actif est une condition nécessaire pour le devenir de plus en plus, assurément ce n'en saurait être une condition suffisante : sinon le problème éthique ne se poserait pas même chez Spinoza, et le devenir actif de tout mode humain serait le développement automatique et irréversible du noyau d'activité qui constitue son être. Si la question du passage de la passivité à l'activité se pose bel et bien chez Spinoza, c'est que le salut à n'en pas douter n'est pas donné à tous automatiquement ; et que, pour devenir actif, de plus en plus actif, il faut le désirer. Or, si ontologiquement le devenir actif ne peut être compris qu'à partir d'un noyau d'activité constituant le mode, du point de vue éthique, ou affectif, c'est au sein même de l'existence ordinaire – c'est-à-dire au sein même de la passivité – qu'il faut trouver les conditions favorables à l'épanouissement du désir d'activité. Ontologiquement, l'activité (comme *devenir* modal, comme accès à la béatitude) se pense à partir de l'activité (comme *être* modal, comme expression de la Nature naturante) ; existentiellement, l'activité (comme recherche du bonheur) se pense à partir de la passivité (comme présence immédiate du mode au monde, comme participation

à la série infinie des choses finies, propre à la Nature naturée). D'un certain point de vue donc, il n'y a pas de *passage* de la passivité à l'activité : il n'y a qu'un devenir *plus* actif, qui est déploiement de l'être actif déjà présent au mode. Mais d'un autre point de vue – qui est celui que nous voulons adopter –, le problème moral est chez Spinoza un problème existentiel, qui doit être posé à partir de la situation vécue par chacun d'entre nous : une situation qui est avant tout de très grande passivité.

Or, s'il faut chercher dans la passivité quelle forme d'existence est la plus propice à l'éclosion du désir d'activité, la réponse semble bien être : l'existence joyeuse – l'existence dont la joie indique que les rapports que le mode entretient avec lui-même, et avec les autres, ne sont pas de l'ordre du conflit ou de la discorde, mais de la convenance.

Dès lors, apparaît un nouveau paradoxe de la passivité joyeuse : en un certain sens, elle est la forme de passivité qui se nourrit d'elle-même, qui, à la différence de la passivité triste, jamais ne désire autre chose que la répétition de soi, et qui donc peut nous conduire à nous enfermer *de nous-mêmes* en elle. En un mot, être joyeusement passif, c'est désirer persévérer dans la passivité. Mais en un autre sens, elle est la forme de passivité au plus près de l'activité, puisque, comme elle, elle est joie et, pour une part, convenance avec autrui : si elle n'est pas la compréhension elle-même des choses, néanmoins, elle peut nous *aider* à comprendre quelque chose. Quoi qu'il en soit, il semble bien que ce soit davantage en elle que dans la passivité triste que peut s'épanouir un désir d'activité.

Tels sont donc les problèmes auxquels, en première instance, nous devons faire face si nous voulons penser le devenir actif dans la philosophie de Spinoza :

- comprendre la signification de la négation de puissance qu'implique toute situation de passivité : cette négation est-elle expérimentée comme négativité par le mode passif ?

- évaluer le rôle de la passivité joyeuse dans le devenir actif : être joyeusement passif, est-ce s'efforcer de le demeurer, ou bien est-ce le moyen de désirer l'activité ? Autrement dit, avec la passion qui est joie, s'enferme-t-on dans le cercle (vieux) d'une passivité qui se contente d'elle-même, ou peut-on entrer dans le cercle (vertueux) d'une activité qui ne se déploie pourtant qu'à partir d'elle-même ?

Une des manières traditionnelles de poser le problème du devenir actif est d'*interpréter la passivité comme séparation de soi d'avec soi*.

La passivité ne saurait être en effet comprise d'emblée comme inadéquation par rapport à un devoir-être qui serait transcendant à soi, et qui devrait être pris comme objet ou fin d'une aspiration morale. Dans la mesure où l'éthique spinoziste ne saurait être assimilée à une morale du devoir, dans la mesure même où elle s'oppose à une telle conception de la morale, on ne saurait comprendre le devenir actif comme la réalisation d'une loi morale supérieure, et l'être de la passivité comme séparation d'avec un devoir-être de l'activité. La distance qu'il s'agit de combler ne serait donc pas celle qui sépare deux mondes extérieurs l'un à l'autre – le sensible et l'intelligible, l'être et le devoir-être, le réel et l'idéal –, mais celle qui sépare l'être de lui-même. C'est à l'intérieur même de l'univocité de l'Être, et de l'Être de tout être particulier – en l'occurrence, celui de chaque mode humain – que la séparation caractéristique de la passivité devrait s'inscrire. Or, comment qualifier les deux termes séparés, dans la mesure où tous deux désignent le même être ? Si la séparation a lieu entre soi et soi, quels sont ces deux « soi » qui sont distants l'un de l'autre ?

Les deux termes de cette scission ont été traditionnellement identifiés comme étant l'existence et l'essence¹. Ainsi, l'inadéquation propre à la passivité serait donc inadéquation de l'existence modale à l'égard de sa propre essence, et le devenir actif devrait être saisi comme un devenir adéquat : devenir actif, ce serait rendre son existence adéquate à sa propre essence, au sens où l'existence, tout entière, s'expliquerait par l'essence, et par elle seule. L'un des mots-clés du commentaire de la servitude chez Spinoza nous serait alors offert par la philosophie hégélienne : c'est à travers le concept d'*aliénation* que la passivité pourrait le mieux être appréhendée². L'idée d'aliénation serait non

¹ Cf. par exemple V. Delbos, *op. cit.*, p. 95.

² Cf. par exemple, S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959, p. 36. Le concept d'aliénation est utilisé surtout par A. Matheron, dans *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. de Minuit, 1969 (voir par exemple dans la seconde partie, chap. V, § 1, les deux moments intitulés « Genèse de l'aliénation "mondaine" : désir, joie et tristesse, amour et haine », et « Genèse de l'aliénation idéologique : la croyance aux *rectores natura* »).

seulement la formule de cette dépendance de l'existence vis-à-vis des causes extérieures ; mais elle désignerait surtout ce devenir étranger à soi-même qui serait le lot de tout effort de vie persévérant dans la passivité : en étant dépendant des causes étrangères, chacun deviendrait étranger à lui-même. Être passif, c'est-à-dire être esclave des causes extérieures, signifierait ainsi être dépossédé de ses propres forces : telle est l'idée, plus ou moins approfondie, et qui n'est pas dépourvue de pertinence, que l'on retrouve chez nombre de commentateurs.

Mais c'est sans doute à G. Deleuze que l'on doit la formulation la plus élaborée de cette identité entre être passif et être séparé de soi-même. Selon Deleuze, une double inspiration travaillerait la philosophie spinoziste : une inspiration physique, d'après laquelle l'être et la puissance d'être sont équivalents ; et une inspiration métaphysico-éthique, d'après laquelle *l'être, dans la passivité, serait en deçà de ce qu'il peut être*¹. La négation de puissance qu'implique l'impuissance propre à la passivité, même joyeuse, aurait une valeur d'abord éthique et non pas physique. Fondamentalement, c'est elle qui permettrait, à l'intérieur d'une philosophie de l'immanence où il est impossible de juger des modes au nom d'une valeur objective autonome, de lire dans l'existence passive la réalité d'une imperfection métaphysique, et partant la nécessité d'un progrès moral. Parce que nul mode n'est imparfait du point de vue d'un devoir-être transcendant, la philosophie de Spinoza n'est pas une philosophie du jugement ; mais parce que tout mode, dans la passivité, est séparé de ce qu'il peut, un projet éthique est pensable, un progrès moral est désirable. Devenir actifs, ce serait pour nous combler le vide qui nous sépare de nous-mêmes, nous réapproprier la puissance dont la passivité nous éloigne.

Quelle que soit la pertinence de cette interprétation du problème moral chez Spinoza – pertinence que nous aurons à évaluer –, elle permet de montrer que la conception que se fait Spinoza de la puissance, et de son rapport à l'existence et à l'essence, est au cœur des difficultés du passage du pâtre à l'agir : penser ce passage, c'est donc nécessairement poser les éléments d'une logique de la *puissance* chez Spinoza.

¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Ed. de Minuit, 1968, p. 205.

Comment faut-il penser la puissance d'agir de l'individu en situation de passivité : devons-nous concevoir en elle une *béance*, ou une *scission*, pour penser la possibilité du devenir actif ? En ce cas, une telle interprétation ne revient-elle pas fondamentalement à réintroduire au cœur de l'essence, ou de la puissance modale, la transcendance et la finalité qui ont été pourtant congédiées par l'ontologie spinoziste et par son corrélat, la critique de la morale du jugement ? Si la puissance essentielle désigne l'horizon duquel, dans la vie passive, la puissance existentielle est séparée, alors le devoir-être n'est plus extérieur mais intérieur au mode : à la limite, il peut même être perçu comme la fin toujours-déjà-là à laquelle est convoquée l'existence qui, dans la passivité, est à peine capable d'entendre l'appel. Penser le devenir actif signifierait par conséquent penser le passage de l'en soi au pour soi de la puissance : ce serait penser que la puissance, telle qu'elle est en elle-même, n'accède progressivement à la pleine et entière activité que lorsqu'elle devient puissance pour elle-même.

En somme, le passage de la passivité à l'activité devrait être lu comme le passage d'une puissance séparée de ce qu'elle peut à une puissance maîtresse d'elle-même : devenir actif, ce serait prendre possession de sa puissance, avoir la puissance de sa puissance.

Nous pouvons dès lors énoncer ce qui sera la thèse de notre ouvrage : il s'agira non pas de prendre le contre-pied systématique de l'interprétation que nous venons de présenter, dans la mesure où non seulement celle-ci ne paraît pas absolument infondée, mais de surcroît semble bel et bien utile pour se représenter le problème moral chez Spinoza. Mais il s'agira de tenir le plus loin possible l'idée que soutient Spinoza lui-même d'une actualité pleine et entière de la puissance, en Dieu comme en tout mode : il s'agira donc de penser le devenir actif en allant, autant que nous le pourrons, jusqu'au bout de l'idée que chez Spinoza *toute puissance d'agir est en elle-même tout ce qu'elle est pour elle-même* – la puissance n'étant jamais séparée de ce qu'elle peut. On le voit : notre travail consiste donc en la reprise du problème éthique du devenir actif chez Spinoza en tentant de le comprendre à partir de l'idée selon laquelle l'homme est toujours aussi parfait qu'il peut l'être.

Dans notre *premier chapitre*, nous examinerons ce que signifie chez Spinoza, d'un point de vue ontologique, cet « épuisement » de la puissance en son agir : nous verrons en quel sens doivent être

comprises la passivité et l'activité modales, dès lors qu'elles sont appréhendées au sein d'une ontologie de l'identité absolue entre puissance et activité.

Sera posé alors le problème de la possibilité même d'une autodétermination du mode en tant qu'il est fini : si toute puissance, même celle du mode qui est dit fini, est absolument actuelle et agissante, comment concevoir, au sein même du déterminisme intermodal, la possibilité d'un arrachement à sa passivité ? Il nous faudra alors penser l'activité modale, et notamment mentale, à partir de la notion de convenance : ce sera l'objet de notre *chapitre deuxième*.

Cette réflexion sur la possibilité de l'émergence de la rationalité en l'esprit se révélera incomplète tant qu'elle n'interrogera pas corrélativement ce qu'est la puissance propre de son objet, le corps : dans l'horizon d'une ontologie où la puissance du devenir actif n'est pas à rechercher dans une réserve de puissance non encore actualisée, nous serons conduit, dans notre *troisième chapitre*, à nous demander ce qu'est l'aptitude du corps humain à affecter et à être affecté. Il nous faudra alors tenter de saisir ce qu'il en est du devenir actif du corps, non seulement en tant qu'il est lié à celui de l'esprit, mais en tant qu'il a une signification dans son ordre propre : que signifie, pour le corps lui-même, être actif ? Nous aurons alors à distinguer entre corps physique et corps affectif, et à examiner en quel sens une « voie corporelle » du salut est envisageable.

A partir de la détermination du devenir actif du corps humain comme augmentation de son aptitude effective à être affecté, nous pourrions caractériser le devenir actif de l'esprit humain en termes de pensée plurielle simultanée : nous verrons ainsi en quel sens l'activité humaine se développe à partir de l'aptitude au multiple simultané, tant du corps que de l'esprit. L'obstacle majeur au devenir actif devra donc être cherché dans la pensée fixe et obsessionnelle, dans cette forme de distraction de l'esprit nous permettant de comprendre en quoi sa puissance peut à la fois être *niée* ou empêchée (d'où sa passivité) alors que cet empêchement n'est pas éprouvé (d'où son absence de tristesse). Notre *quatrième chapitre* sera donc consacré à ce que nous pouvons appeler une « théorie de l'occupation de l'esprit ».

Dans notre *cinquième chapitre*, nous verrons alors que la fiction d'un modèle de rationalité est ce qui, au cœur de la passivité, nous permet d'évaluer ce qu'est l'affectivité mauvaise par excellence. Autour de la question du modèle pourra donc s'articuler le rapport entre passivité

joyeuse et désir d'activité : nous verrons ainsi qu'il y a une possibilité de penser chez Spinoza une séparation réelle du mode vis-à-vis de sa propre puissance, en tant que cette puissance est celle d'une nature explicitement définie comme extérieure à soi – comme norme extrinsèque d'activité.

Enfin, et ce sera là l'objet de notre *sixième et dernier chapitre*, nous examinerons ce que peut, progressivement, l'affectivité rationnelle contre l'affectivité mauvaise ; nous verrons ce qu'il en est de l'activité *dans* la passivité en examinant notamment comment les amours passionnelles excessives, qui donnent naissance aux plus grandes tristesses, peuvent être changées en amour actif. C'est donc à travers la possibilité d'une intelligence de notre affectivité que sera traitée la question du *passage* du pâtir à l'agir. Mais ce problème du *passage* à l'activité, c'est-à-dire du *devenir* actif en tant que tel, se posera de façon décisive dès lors que nous nous confronterons au problème du *devenir actif éternel* : comment comprendre, dans la perspective qui est la nôtre, que nous puissions *devenir* béats, si la béatitude est *éternelle* ? Ici se posera dans toute son acuité la question de savoir si nous pouvons vraiment faire l'économie d'une distinction entre puissance en soi et puissance pour soi, afin de penser jusque dans ses dernières conséquences le devenir actif chez Spinoza.

Notre travail – nous espérons l'avoir déjà fait sentir – se fonde sur une idée qu'il prend en même temps comme horizon de sa recherche : l'idée d'une *vérité éthique* de l'œuvre de Spinoza. Il s'agira certes de travailler à élucider des significations, en étant attentif à la singularité des textes dans lesquels elles sont élaborées : nous concentrerons alors notre effort sur l'*Éthique* (et dans une moindre mesure sur le TRE) puisque ce sont en ces textes que la question éthique du devenir actif se trouve formulée véritablement pour elle-même, de la façon la plus aiguë et la plus accomplie.

Mais il s'agira aussi, et peut-être surtout, de travailler à rechercher une vérité – il ne faut pas avoir peur du terme – sur un problème non réductible à la pensée spinoziste, mais élaboré et réfléchi à partir d'elle. Un tel problème peut en effet se retrouver ailleurs, sous d'autres formulations, dans d'autres systèmes. La recherche de ce que nous avons appelé « vérité éthique » peut donc être menée en d'autres philosophies, à la condition qu'elles formulent au moins pour elles-

mêmes le même problème, que nous croyons être en même temps irréductible, répétons-le, à telle ou telle formulation systématique.

C'est pourquoi nous aurions aimé, à la limite, nous *servir de la pensée spinoziste* comme d'un instrument pour répondre à des questions qui se formulent à l'occasion de la rencontre entre une expérience de vie (une expérience affective) et la lecture d'un texte – chacune se constituant à travers l'autre : une expérience « existentielle » interrogeant la lecture du texte et la mettant à l'épreuve (le concept est éprouvé par l'existence) ; une lecture du texte interrogeant une expérience de vie et la reformulant pour soi (l'existence est interrogée par le concept)¹. Il n'est pas certain que, dans notre étude, le travail sur les textes spinozistes et sur leurs interprétations n'ait largement pris le pas sur l'interrogation du concept par la vie. Mais idéalement, notre méthode de travail eût été d'étudier les problèmes à deux niveaux :

- au niveau *doctrinal*, ou systématique, pour tenter de résoudre les problèmes autant que le texte le permet (nous ajoutons cette concessive, car il s'agit de laisser vivre les problèmes, pour peu qu'ils soient réels, plutôt que de désirer les dissoudre à tout prix).

- au niveau *existentiel*, ou vital, afin non seulement de comprendre Spinoza *par* Spinoza, mais aussi de le comprendre *en rapport* avec une certaine expérience de vie.

Au fond, si nous prenons la philosophie de Spinoza au sérieux, ces deux niveaux n'en font qu'un : c'est en ce sens, selon nous, que cette philosophie est une éthique. Il faut en effet rappeler ici ce qui demeure un truisme : nous ne pouvons désirer comprendre la philosophie de Spinoza sans désirer comprendre comment vivre mieux, c'est-à-dire sans désirer vivre mieux ; et nous ne pouvons désirer vivre mieux sans désirer vivre².

¹ Notre lecture interne des textes de Spinoza a donc en même temps un dehors : ce dehors n'est pas d'abord celui de l'histoire de la philosophie entendue comme relativisation et confrontation des textes spinozistes avec d'autres pensées à partir desquelles, en convenance ou en opposition avec elles, ils se sont constitués (cette histoire, comme nous aurons l'occasion de le montrer, ne nous étant cependant pas indifférente, lorsqu'elle permet de mettre en valeur l'originalité du travail spinoziste sur tel ou tel concept). Ce dehors est avant tout celui des expériences affectives de la vie – un dehors qui pourrait être, comme nous allons le voir, tout aussi bien considéré comme un dedans.

² Cf. E, IV, 21.