

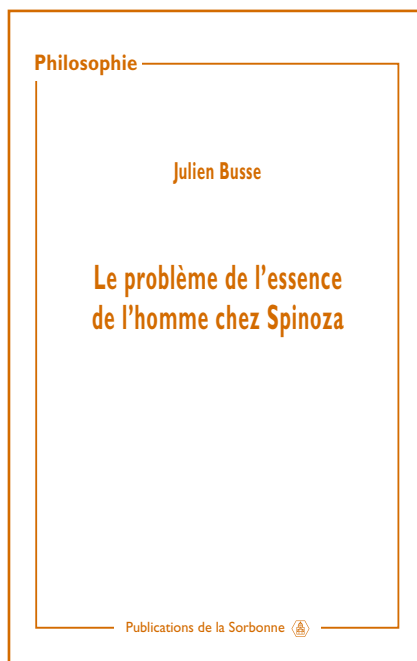


Publications de la Sorbonne  
212, rue Saint-Jacques 75005 Paris  
Tél. : 01 43 25 80 15 – Fax : 01 43 54 03 24

---

JULIEN BUSSE

## LE PROBLÈME DE L'ESSENCE DE L'HOMME CHEZ SPINOZA



Ni philosophe du sujet ni philosophe du moi, Spinoza, on le sait, n'accorde pas à l'homme le statut de substance, mais de mode. Cette désubstantialisation s'accompagne d'une apparente indifférence à l'égard du problème classique de la différence spécifique de l'homme par rapport à l'animal. Dès lors on peut s'interroger sur l'étrange silence de *l'Éthique* au sujet d'une définition précise de l'essence humaine. À rebours des commentateurs qui ont essayé de reconstituer cette définition à partir des indications de l'auteur, Julien Busse cherche de manière originale à comprendre les raisons pour lesquelles Spinoza n'a pas jugé bon d'en fournir une. Plutôt que la présence, il

pense l'absence de définition de l'essence humaine pour montrer qu'elle ne tient pas à une carence, mais qu'elle obéit à une impossibilité. C'est sur la nécessité de l'absence d'une telle définition que Julien Busse invite à se pencher pour en analyser aussi bien les causes que les effets.

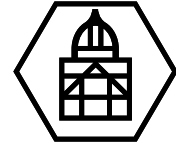
*Professeur agrégé de philosophie, Julien Busse (1961-2008) était membre du groupe de recherche sur Spinoza. Il a participé pendant plusieurs années en tant que doctorant aux activités du séminaire Spinoza à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne.*

VIENT DE PARAÎTRE

---

ISBN 978-2-85944-623-9  
ISSN 1255-183X

Prix : 16 €



BON DE COMMANDE

Le problème de l'essence  
de l'homme chez Spinoza

Julien Busse

Prix : 16 €

Frais d'envoi par ouvrage : 6 € et 1,5 € par ouvrage supplémentaire

Nombre d'exemplaires commandés :

Mme, M. ....

Adresse .....

Code postal et ville .....

Tél:.....

Date

Signature

Veillez libeller votre titre de paiement à l'ordre de  
l'Agent comptable de Paris I (PS)

Bon de commande  
et titre de paiement à retourner aux

Publications de la Sorbonne  
212, rue Saint-Jacques, 75005 Paris  
Tél. : 01 43 25 80 15  
Fax : 01 43 54 03 24  
publisor@univ-paris1.fr

---

# Table des matières

---

<b>PRÉFACE</b> .....	7
<b>INTRODUCTION</b> .....	11
<b>LA QUESTION DE L'ESSENCE DE L'HOMME ET LE NOMINALISME SPINOZIEN</b> .....	15
1. Statut, fonction et stratégie de la critique des universaux dans l' <i>Éthique</i> .....	15
2. Les réquisits de la question de l'essence de l'homme dans la philosophie thomiste et néo-thomiste .....	19
3. Les implications anthropologiques de l'épistémologie scolastique, ou l'envers de l'argumentation du <i>De Mente</i> .....	21
<b>LES CONCEPTS D'« ESSENCE DE L'HOMME » ET DE « NATURE DE L'HOMME » DANS L'ÉTHIQUE</b> .....	27
1. Analyse logique de la seconde définition du <i>De Natura et origine mentis</i> .....	27
2. Usages des concepts d'« essence de l'homme » et de « nature de l'homme » : quelles distinctions? .....	28
3. Analyse de <i>Éthique</i> , II, 10 : la non-substantialité de l'essence de l'homme et ses implications .....	38
<b>LE STATUT DE L'ESSENCE DE L'HOMME DANS LA DÉFINITION DU DÉSIR</b> .....	47
1. Hétérogénéité des déterminations de l'essence humaine par le désir .....	47
2. Désir et conscience .....	49

<b>LA RAISON ET L'ESSENCE DE L'HOMME</b> .....	51
1. L'essence humaine, l'action rationnelle et ses limites .....	51
2. Rationalité et essence humaine : la raison peut-elle se concevoir sans l'homme?.....	56
3. Le statut de l'essence de l'homme et les réquisits corporels de la rationalité.....	60
4. Privation de raison : privation d'humanité?.....	67
 <b>FONDEMENTS ÉTHIQUES DU REFUS SPINOZIEEN</b>	
<b>DE DÉFINIR « L'ESSENCE DE L'HOMME » :</b>	
<b>STATUT ET FONCTION DU « MODÈLE DE LA NATURE HUMAINE »</b> .....	75
1. Les paradoxes du « modèle » de la nature humaine .....	75
2. Un « modèle » sans « essence ».....	79
3. Statut de la raison dans la construction du modèle spinozien de la nature humaine : l'unification de l'esprit humain.....	86
 <b>CONCLUSION</b> .....	93
 <b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	107

---

# Préface

---

*Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses  
a un esprit dont la plus grande part est éternelle.*

Spinoza, *Éthique* V, XXIX

Il est des livres rares et celui de Julien Busse en fait partie, non seulement par son contenu spéculatif, mais par les circonstances dans lesquelles il a été écrit.

Enseignant au lycée Jean-Baptiste Corot à Savigny, Julien Busse appartenait à cette catégorie remarquable de professeurs du secondaire que l'amour de la philosophie pousse à continuer leurs recherches non pas parce qu'ils veulent faire carrière à tout prix, mais parce qu'ils ont quelque chose à dire et qu'ils entendent le partager. Après avoir longuement mûri son projet, Julien Busse avait entrepris, sous ma direction, une thèse de doctorat intitulée « Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza », mais la maladie contre laquelle il a lutté avec une extraordinaire force d'âme a fini par le terrasser en mars 2008. Ce n'est sans doute pas un hasard s'il avait choisi de s'interroger sur cette question énigmatique de l'essence de l'homme dans la philosophie spinoziste. « On ne sait pas ce que peut le corps », écrit Spinoza, et Julien Busse est l'illustration en acte de cette formule devenue célèbre. Sa vie est l'exemple même de cette puissance insoupçonnée du corps unie à une grande fermeté d'esprit. Après avoir été hospitalisé à plusieurs reprises et avoir passé une semaine dans le coma, Julien Busse a mobilisé ses dernières forces pour écrire et achever ce livre, qui devait être une partie de sa thèse, mais qui forme une totalité autonome. La philosophie de Spinoza n'a pas été pour lui une simple consolation, comme chez Boèce, mais une véritable force de vie qui l'a conduit à résister à ce que nous appelions son « cancrelat récidiviste » et à accomplir cet exploit de persévérer joyeusement dans l'écriture, sans jamais se plaindre ni manifester la moindre amertume face à son sort. Dans la dernière lettre qu'il m'a adressée, le 26 février 2008, peu avant sa mort, il écrivait ainsi : « Ta visite chez moi m'a donné des ailes ! J'en profite pour t'en remercier encore. J'ai pu terminer mon travail sur l'*Éthique* [...], ce travail auquel je dois en partie de ne pas m'être laissé envahir par

la maladie ces huit derniers mois.» Preuve s'il en est que la « sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie ».

Le manuscrit qu'il m'a remis est d'une qualité telle qu'il est publié en l'état. J'ai simplement rajouté, avec l'accord de Flora, son épouse, un exergue et deux phrases de transition, mises entre crochets dans le texte et écrites en italiques. Pascal Sévérac et Ariel Suhamy ont relu attentivement le texte et corrigé les quelques coquilles qui restaient. Pascal Sévérac a également reconstitué la bibliographie qui manquait à partir des ouvrages cités dans le corps du texte. Je tiens tout particulièrement à les en remercier ainsi que Bertrand Hirsch, le directeur des Publications de la Sorbonne, qui a accueilli sans hésiter ce texte dans la collection de philosophie, après les rapports très élogieux qui en ont été faits et l'approbation de son comité éditorial.

Mais *Le problème de l'essence de l'homme* n'est pas un livre rare uniquement en raison des circonstances qui ont présidé à sa rédaction. De telles circonstances, au-delà de la sympathie et de l'estime qu'elles peuvent valoir à l'auteur, ne sauraient suffire à justifier la publication de l'œuvre à titre posthume et attester de sa valeur. En réalité, si la thèse de Julien Busse est d'un grand intérêt, c'est parce qu'elle résout de manière peut-être bien définitive, un problème récurrent dans les études spinozistes, celui de la définition exacte de l'essence de l'homme. De nombreux commentateurs se sont en effet penchés sur ce l'on pourrait appeler l'énigme de l'essence de l'homme sans élucider de manière parfaitement satisfaisante ce que le sphinx Spinoza entendait par là.

Julien Busse part d'un constat : l'absence notoire d'une définition de l'essence de l'homme en bonne et due forme dans l'*Éthique*. Spinoza formule dès le début de la partie I de son livre une définition de Dieu, mais il n'en fait pas autant pour l'homme alors que son projet éthique semble exiger une telle démarche. Dès le *Traité de la réforme de l'entendement*, en effet, il se propose d'atteindre une nature humaine plus forte et il persévère dans cette voie en affirmant dans la préface de l'*Éthique* IV que « nous désirons former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux ». Qu'elle prenne la forme d'une aspiration à une nature humaine supérieure ou celle du désir d'un modèle, la recherche éthique requiert que nous ayons l'idée de ce qu'est un homme et de ce qu'il peut accomplir. Une connaissance précise de l'essence de l'homme semble donc s'imposer comme la condition de possibilité du projet spinoziste. Or, curieusement, Spinoza ne satisfait pas à cette exigence, il fait allusion à plusieurs reprises à l'essence de l'homme sans éclairer nettement le sens de cette expression. Certes, il déclare que l'homme est constitué d'un corps et d'un esprit ; il définit l'esprit comme l'idée du corps et précise que nous ne pouvons comprendre sa nature qu'en connaissant celle de son objet. Mais

dès lors qu'il s'agit de déterminer la nature du corps humain et de le différencier des autres corps, l'auteur de *l'Éthique* s'en tient à des généralités. Les six postulats consacrés au corps humain qui sont exposés après la proposition XIII de la partie II ne permettent guère d'établir en quoi l'homme se distingue de l'animal. Dire que le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus, dont certains sont fluides, d'autres mous ou durs, dire qu'il peut être affecté par les corps extérieurs ou qu'il peut les mouvoir et les disposer d'un très grand nombre de manières, ce n'est pas, on en conviendra, énoncer des propriétés spécifiques à l'homme et délimiter son essence.

Ce constat d'absence d'une définition de l'essence de l'homme, Julien Busse n'est bien évidemment pas le premier à l'avoir dressé. De ce point de vue, il s'attaque à un problème que l'on pourrait qualifier de classique, mais sa manière de le traiter est profondément novatrice. Il suit en effet une démarche originale, car au lieu de s'acharner comme la plupart des commentateurs à reconstituer une définition de cette essence, en se penchant sur les diverses formules du corpus qui pourraient en tenir lieu, Julien Busse tente de comprendre pourquoi cette définition ne figure pas et d'analyser les effets de cette absence. Loin de se cantonner à l'examen des candidats, comme le désir, la raison, la sociabilité, etc., qui sont tous susceptibles de correspondre, à des degrés différents, au profil de l'essence humaine, il prend appui sur la critique spinoziste des universaux pour établir l'impossibilité d'une telle définition au sens strict.

Cette impossibilité tient d'abord à des raisons d'ordre ontologique : l'absence de fondement et de consistance d'une définition de l'essence de l'homme. Confrontant les réquisits de cette question dans les philosophies thomiste et spinoziste, Julien Busse montre qu'il ne peut y avoir d'essence que de ce qui a un corps. Longtemps relégué au second plan, le corps se voit donc assigner un rôle déterminant dans la constitution des essences. L'humanité comme la « canidité » étant dépourvues de corps, il ne saurait pas plus y avoir une essence de l'homme qu'une essence du chien. À la faveur d'une distinction très fine entre les concepts d'« essence de l'homme » et de « nature de l'homme », Julien Busse démontre alors qu'il ne peut y avoir d'essence de l'homme mais seulement d'*un* homme et il écarte l'idée selon laquelle le désir ou la raison pourraient suffire à la définir.

En outre, cette impossibilité d'une définition de l'essence de l'homme obéit à des raisons éthiques. Quand bien même, il serait possible de cerner approximativement ce qu'est l'homme, il est inutile, voire nuisible au projet de libération morale de le faire. En somme, non seulement Spinoza ne peut pas, mais il ne veut pas définir l'essence de l'homme. Telle est la position forte et argumentée que soutient Julien Busse, rendant ainsi caduques et vaines toutes les tentatives des commentateurs pour reconstituer la

définition manquante. Dès lors, afin de comprendre la pensée de Spinoza, il faut renoncer à faire ce qu'il s'est abstenu de faire, pour s'interroger sur les raisons de son refus. C'est la démarche rigoureuse qu'adopte Julien Busse dans son dernier chapitre où il met au jour les fondements éthiques du refus spinozien et où il revient sur le paradoxe de la notion de modèle de la nature humaine. La raison fondamentale de l'impossibilité de définir l'essence de l'homme tient au fait qu'elle doit être pensée comme une *structure d'activité* et non comme une forme immuable. La clé de l'énigme se trouve donc dans ce concept de « *structure d'activité* » que Julien Busse éclaire pour finir, de manière singulière et saisissante en se référant aux exemples de la maladie, qu'il était bien placé pour connaître, et d'un concert donné chez la duchesse de Chabot par Mozart, qu'il était réputé bien aimer. Nous laissons aux lecteurs le soin de découvrir ces analyses lumineuses qui donnent toute leur portée à la pensée spinozienne.

« L'esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le corps ; mais il en reste quelque chose qui est éternel », nous dit Spinoza dans l'*Éthique* V, XXIII. Julien Busse en est la preuve éclatante. À sa famille, à tous ceux qui l'ont connu et aimé, il offre dans ce livre son intelligence vive, par-delà la mort, et donne à chacun la part éternelle de son esprit pour en jouir comme d'un bien commun partagé.

CHANTAL JAQUET  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

---

## Conclusion

---

Nous nous sommes efforcés de montrer qu'il n'y avait pas « d'essence de l'homme », mais seulement l'essence de Pierre ou de Paul, enveloppant une irréductible singularité, qui est celle du *conatus*<sup>1</sup>. Nous voudrions, pour conclure ces analyses, tenter brièvement de cerner en quels termes cette essence peut être pensée.

L'essence, telle que Spinoza la conçoit, n'est pas une forme immuable, mais une *structure d'activité*, susceptible de variations, positives ou négatives, variations réglées, qui se font selon les lois de cette structure. Il nous paraît essentiel de ne pas penser le rapport entre la notion de « structure » et celle d'« activité », soit par analogie avec le rapport qui unit la forme et la matière dans la scolastique, soit avec celui qui unirait l'essence et l'existence dans le cadre d'une distinction contestable entre un plan des essences et un plan des existences dans la philosophie de Spinoza. Si la notion de *structure d'activité* peut avoir une quelconque pertinence pour éclairer le concept spinozien d'essence, c'est à condition de poser fermement leur indissociabilité : il ne peut se concevoir d'activité sans la structure déterminée dont elle est l'activité, ni de structure qui ne serait pas, toujours déjà, activité. Autrement dit, d'une part, la structure ne préexiste pas à une activité en elle-même indéterminée qu'elle viendrait informer, et, d'autre part, alors que la distinction entre un plan des essences et un plan des existences suppose toujours un hiatus possible entre les deux plans – faisant ainsi que l'existence d'un mode fini pourrait ne pas « réaliser » son essence, celle-ci restant donc en position de surplomb par rapport à l'existence –, le rapport entre la structure et l'activité, posant leur inséparabilité, interdit que l'activité puisse ne pas « réaliser » sa structure ; ce qui n'implique évidemment pas qu'un mode fini quelconque, et donc Pierre, n'agisse *que* selon les lois de sa nature, mais que poser le problème dans les termes d'une « réalisation » de l'essence par l'existence nous paraît inadéquat. Nous y reviendrons.

---

1. *Éthique*, IV, 25.

On dira qu'expliquer un concept par une formule revient souvent à ne rien expliquer du tout, et à se retrancher derrière des mots<sup>2</sup>. Essayons de ne pas encourir complètement ce reproche, et de justifier le modeste gain d'intelligibilité que nous pouvons espérer de cette notion de *structure d'activité*.

Tout d'abord, s'y affirme le primat de l'activité. On sait que Spinoza utilise le vocable de « choses », mais l'empreinte que laisse la connaissance du premier genre sur l'esprit fait qu'il nous est souvent difficile de ne pas concevoir une « chose » d'abord comme un être ou un objet. Or il nous paraît clair que dans l'*Éthique*, tant une affection du corps que l'idée de cette affection formée par l'esprit sont des « choses », sans être, à proprement parler, des « êtres » ou des « objets ». De même, une idée n'est pas pour Spinoza quelque « chose » que l'esprit a, mais que l'esprit forme, ou affirme ; elle n'est donc rien d'autre qu'une expression déterminée de l'activité de l'esprit<sup>3</sup>. Un « individu » est certes un « être », mais Spinoza remarque que si plusieurs individus concourent ensemble à la production d'un même effet, ils n'en forment plus qu'un au regard de cette activité commune<sup>4</sup>. Le critère décisif qui, ici, constitue plusieurs individus en un seul est bien celui de l'activité qu'ils partagent, et qu'ils partagent précisément en ceci qu'elle est identiquement structurée en chacun d'eux.

Par ailleurs, l'enchaînement des concepts de puissance et d'essence, médiatisé à partir de la troisième partie par celui de *conatus*, et l'usage de plus en plus serré que fait Spinoza de ce maillage conceptuel autorisent à affirmer qu'une chose *est* son activité<sup>5</sup>, et que, par conséquent, comme cette chose est singulière, l'activité qu'elle est se singularise par la structure qui lui est propre, ce pourquoi, par exemple, les affects de Pierre se distinguent de ceux de Paul autant que l'essence de l'un de celle de l'autre<sup>6</sup>.

La notion de structure d'activité nous paraît donc féconde en ce qu'elle rend immédiatement « lisible » l'importance de concevoir les « choses » en

2. « [...] mon dessein n'est pas d'expliquer le sens des mots, mais la nature des choses [...] », *Éthique*, IV, définitions 19 et 20 des affects, explication.

3. Ce pourquoi on commence, un peu, à comprendre la thèse spinozienne de l'esprit comme idée du corps à partir du moment seulement où l'on parvient à se défaire d'une conception purement représentative de l'idée, conception induite par les schèmes du premier genre de connaissance, comme en témoignent les mises en garde répétées de Spinoza au lecteur, l'enjoignant de ne surtout pas concevoir les idées comme des « peintures muettes sur un tableau », *Éthique*, II, 49, scolie ; II, 48, scolie.

4. *Éthique*, II, définition 7.

5. Précisons, là encore, qu'affirmer qu'une chose est son activité n'implique évidemment pas qu'une chose soit toujours active, mais que, même affectée du coefficient de passivité inhérent à la condition de tout mode fini quelconque, elle n'en demeure pas moins partiellement concevable par sa seule activité, sa passivité étant une forme de réactivité, comme nous le verrons quelques lignes plus bas.

6. *Éthique*, III, 57.

terme d'activité<sup>7</sup>, et qu'une « chose » est une « chose » par cela seul qu'elle est une structure d'activité, sans nécessairement rentrer dans la catégorie des « êtres » ou des « choses » qui s'offrent à la perception telle que le travail de l'imagination la construit.

Mais en quoi la notion – assez rebattue, il faut l'avouer – de « structure » peut-elle éclairer, rattachée au concept d'activité, le concept spinozien d'essence ? En ce qu'il n'y a pas d'activité qui ne soit précise et déterminée. Affirmer que la puissance d'agir d'un mode fini est une partie de la puissance infinie de Dieu, et donc son activité une partie de l'activité de l'Être absolument infini<sup>8</sup>, ne revient pas à dissoudre, comme du sucre dans l'eau, les déterminations du fini dans l'indétermination de l'infini. C'est en tant que déterminé par l'infinité des autres modes, qui expriment chacun également la puissance de Dieu, qu'un mode fini est une partie de celle-ci ; et si la détermination de l'« exister » d'un être n'est pas soumise au régime de causalité défini par la proposition 28 du *De Deo*, cet « exister », qui n'est au fond rien d'autre que son *conatus*, est en lui ce qu'il y a de plus irréductiblement singulier, donc de déterminé, même s'il s'agit ici d'un autre mode de détermination. Chez Spinoza, la participation d'un mode fini à l'essence absolument infinie de Dieu n'implique jamais une « absorption » du singulier dans l'universel par la dissolution de ses déterminations, mais tout le contraire, comme l'indiquent la définition du troisième genre de connaissance<sup>9</sup> et la proposition 24 du *De Libertate* : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. »

Pas d'activité, donc, qui ne soit l'activité de la structure qu'elle est ; autrement dit pas d'activité qui ne soit organisée selon certains rapports déterminés, qui déterminent son degré de complexité, la richesse de son aptitude à être affectée et à affecter de nombreuses manières les autres modes finis – donc son degré de puissance ou de perfection –, ce degré variant en fonction de la structure de ces rapports, qui, pour une activité complexe, intègre l'existence de rapports déterminés entre des rapports eux-mêmes déterminés, d'où, sans doute, le privilège accordé par Spinoza au modèle d'intelligibilité que constitue la démonstration de la proposition 19 du livre 7 des *Éléments*

7. Ou, réciproquement, concevoir les « actions » comme des « choses » : « [...] chaque fois que quelqu'un imagine ses propres actions, chaque fois il est [...] affecté de Joie, et d'une Joie d'autant plus grande qu'il imagine plus de perfection exprimée par ses actions, et qu'il les imagine plus distinctement, c'est-à-dire [...] d'autant plus qu'il peut mieux les distinguer des autres et les contempler comme des choses singulières », *Éthique*, III, 55, scolie. C'est nous qui soulignons.

8. *Éthique*, IV, 4, premier moment de la démonstration.

9. *Éthique*, II, 40, scolie 2.

d'Euclide<sup>10</sup>, où ce qui se donne à concevoir est précisément la nature d'un rapport entre deux rapports.

Nous avons consacré une partie de notre étude à la distinction qu'établit Spinoza entre « essence de l'homme » et « nature de l'homme ». En quelques mots, tâchons de la penser, elle aussi, en termes de *structure d'activité*. Toute essence humaine est une structure d'activité absolument singulière : celle de Paul n'est pas celle de Pierre. Est-ce à dire qu'il n'y a pas de « nature humaine » ? Nous ne le pensons pas. Paul n'est ni Pierre ni Siméon, mais tous trois ont une structure d'activité commune : 1) avec leurs semblables ; 2) avec d'autres modes finis. Il paraît évident que la partie commune de leur structure d'activité est plus importante quand il s'agit de leurs semblables que d'autres modes finis ; c'est la connaissance de cette partie commune qui pourrait donner un contenu positif, et non seulement spéculatif, à la notion de « nature humaine ». Nous tenterons de dire pourquoi, quelques lignes plus bas, Spinoza reste plus que discret sur ce point. Remarquons néanmoins qu'un texte articule ces deux plans, celui de « l'essence » et celui de « la nature », d'une manière qui va dans le sens de notre position :

« De là suit que les affects des animaux que l'on dit privés de raison [...] diffèrent des affects des hommes *autant que leur nature diffère de la nature humaine*. Cheval et homme, c'est vrai, sont tous deux emportés par le Désir de procréer ; mais l'un, c'est une lubricité de cheval, et l'autre, d'homme. De même aussi les Désirs et les Appétits des insectes, des poissons et des oiseaux doivent être chaque fois différents. Quoique donc chaque individu vive content de sa nature telle qu'elle est constituée, et s'en réjouisse, néanmoins cette vie dont chacun est content, et ce contentement, n'est rien d'autre que l'idée ou l'âme [*anima*] de ce même individu, et par suite le contentement de l'un discorde en nature du contentement de l'autre, *autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre*<sup>11</sup>. »

D'autre part, concevoir une « chose » en tant qu'activité, et cette activité en tant que « structure », nous permet d'inscrire la démarche de Spinoza dans les profonds bouleversements induits par la science galiléenne, et, plus généralement, dans la science de son temps, et plus particulièrement dans les espoirs qu'il semblait placer dans les possibles progrès de la médecine et

10. *Éthique*, II, 40, scolie 2.

11. *Éthique*, III, 57, scolie. C'est nous qui soulignons. On peut aussi noter, en *Éthique*, IV, Appendice, chapitre 9, ce que nous pensons être l'unique emploi du terme « espèce » [*speciei individua*] en lieu et place de celui de « nature ».

des différentes branches du savoir dont elle est, pour ainsi dire, la connaissance appliquée<sup>12</sup>.

« [...] Je tiens la recherche des essences pour non moins *impossible* et inutilement fatigante dans les substances élémentaires les plus proches et dans les substances célestes les plus éloignées », écrit Galilée<sup>13</sup>. Cette condamnation sans appel de la recherche des « essences », telle qu'elle a dominé une large partie de la Scolastique, et ce quel que soit – Galilée le précise – son champ d'application, on le sait, marque la naissance de la « science moderne ». À l'abandon des essences se substitue la recherche des lois naturelles, ensemble de rapports invariants entre des variables, déterminées par des paramètres précis, parce que mesurables et quantifiables. Les phénomènes et leurs variations, ainsi appréhendés, deviennent des faits physiques, désormais susceptibles d'être intégrés à un problème mathématique, et expliqués selon les termes de ce problème<sup>14</sup>. Descartes tirera les implications de ce changement de paradigme philosophique, et Spinoza les étendra à la totalité du réel, ce qui constitue le soubassement de la préface au *De Affectibus* comme de la logique qui en gouverne la démarche, et plus encore le fondement de la connaissance du second genre. Le problème de « l'essence de l'homme », tel que Spinoza le trouve posé quand il commence à écrire, tel qu'il le transforme, et tel qu'il le résout, est donc aussi un héritage de la crise galiléenne<sup>15</sup>.

Il nous semble qu'il y a, par rapport aux progrès de la médecine de leur temps, une profonde différence d'attitude entre Descartes et Spinoza. D'abord, Descartes y a consacré une part importante de ses recherches et de ses écrits,

12. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 14-15, Gebhardt, II, p. 8.

13. *Deuxième Lettre sur les tâches solaires*, t. V, p. 187-88. C'est nous qui soulignons.

14. Voir M. CLAVELIN, *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996, p. 409-59. E. CASSIRER, in *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 220, montre que l'étude mathématique des lois du mouvement permet un dépassement de l'opposition entre le monde des apparences sensibles soumis au devenir et le monde des êtres intelligibles et éternels. En effet, le mouvement naturel des corps est l'inscription du temps dans l'espace, et donc l'effet ou l'indice du devenir ; mais l'expression mathématique des lois qui le régissent donne au mouvement lui-même l'éternité de ce dont la nature est nécessaire. Si le mouvement est changement, variation, les lois du mouvement sont l'invariant de cette variation, la structure éternelle de ce changement. Autrement dit, la mathématisation des lois du mouvement permet d'inscrire l'éternité au cœur du devenir, puisque le calcul du mouvement met en jeu des relations nécessaires dont la vérité est, de ce fait, éternelle. Ainsi Cassirer peut-il écrire que, à partir de Galilée, le mouvement « a cessé d'appartenir au règne ombreux du devenir pour être élevé au rang de l'être pur grâce aux lois rigoureuses, et par là même à la constance, à la nécessité qui lui sont propres ».

15. Évidemment, une analyse approfondie de la gestion de cet héritage mériterait un travail de recherche, qui excéderait l'objet de notre étude. Il nous semblait néanmoins impossible de n'en pas faire au moins mention.

des premiers ouvrages jusqu'au dernier, ce que n'a pas fait Spinoza. Mais surtout, il nous paraît pouvoir inférer du peu qu'en dit Spinoza l'expression d'une très grande prudence à l'égard des connaissances acquises et de leur évolution, prudence avec laquelle tranche l'assurance de Descartes, en dépit, ou peut-être à cause des erreurs qui entachent ses propres recherches médicales, que ce soit sur la question de la circulation du sang et du rôle du cœur, ou, plus fatalement, son attachement à la fameuse glande pinéale. Et malgré l'admiration qu'on peut avoir pour *Les Passions de l'âme*<sup>16</sup>, il faut avouer que la critique qu'en fait Spinoza<sup>17</sup> – critique précédée d'une synthèse on ne peut plus loyale des principes fondamentaux de l'ouvrage de Descartes – et portant avant tout sur l'ensemble des apories conceptuelles et des obscurités empiriques qu'engage le recours à la thèse de la glande pinéale, il faut avouer, donc, que cette critique est dirimante.

S'agissant de ce qui relève en l'occurrence d'une connaissance, ou plutôt d'une erreur médicale, Spinoza réfute bien davantage celles qu'il repère qu'il n'avance ses propres thèses. Notre hypothèse est qu'il n'en avait pas qui lui semblassent suffisamment solides pour être exposées, et qu'il en avait parfaitement conscience<sup>18</sup>. On cite à l'envi la formule « [...] ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé [...] », mais il y a deux façons de la lire, qui orientent, comme en sourdine, l'interprétation qu'on en fait.

Soit on lit : « [...] *ce que peut le Corps*, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé [...] », et, mettant ainsi l'accent sur le rôle dévolu à la puissance corporelle, on en fait une sorte de cri de ralliement emphatique qui mènerait tout droit de Spinoza à La Mettrie et de La Mettrie à J.-P. Changeux. Lecture contestable en ce qu'elle impute implicitement à Spinoza une forme de « réductionnisme » – réduction de la puissance de l'esprit aux seules lois du corps – qui n'est en rien spinozien. En effet, l'idée même de « réduction » d'un plan d'activité à un autre implique le primat, tant ontologique que gnoséologique, du second sur le premier, qui n'est alors, au mieux, qu'un

16. Même si nous ne partageons pratiquement aucun des principes qui constituent le soubassement de ce traité, il n'en reste pas moins que Descartes échappe complètement au moralisme auquel ce type d'ouvrages servait bien souvent de prétexte à l'âge classique, ce qui lui permet de prendre discrètement ses distances avec les vertus chrétiennes (Art. 159, A.T. 450 ; Art. 190, A.T. 471-72), au profit de l'éloge d'une morale fondamentalement aristocratique, fondée sur une conceptualisation de la « générosité » (Art. 153-58, A.T. 445-49 ; Art. 187, A.T. 469). Notons également que Descartes, à l'instar de Spinoza, n'accorde aucun rôle à la méditation sur la mort dans la maîtrise des passions, ce qui, là encore, le détache de l'emprise du moralisme chrétien.

17. *Éthique*, V, préface.

18. Dans la lettre 32 à Oldenburg, datée du 20 novembre 1665, la référence à la structure du sang fonctionne comme une analogie pour penser les notions de totalité et de parties, en aucun cas comme l'exposé d'une connaissance médicale positive : « *Imaginons*, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, *supposons*-le capable de distinguer par la vue les particules du sang, de la lymphé, etc. [...] » C'est nous qui soulignons.

épiphénomène, et donc l'inégalité des deux plans. Or la thèse de l'égalité des attributs, corrélée à celle de leur stricte autonomie, interdit qu'on puisse « réduire » l'activité de l'esprit à celle du corps : « [...] l'effort ou puissance qu'a l'Esprit en pensant *est égale à*, et par nature va de pair avec, l'effort ou puissance qu'a le corps en agissant [...] »<sup>19</sup>. » Spinoza n'écrit pas « est réductible à », mais bien « est égale à », ce qui est tout autre chose, et suit en toute rigueur des principes initiaux du *De Mente*. En fait, davantage qu'il ne « réduit » l'activité de l'esprit à celle du corps, Spinoza « élève » celle du corps à celle de l'esprit, de la même manière qu'il ne « réduit » pas Dieu à la Nature, mais « élève » la puissance de la Nature à celle de Dieu. Distinction qui n'a rien de purement rhétorique, et qui trouve son aboutissement conceptuel dans les propositions 45, 46 et 47 du *De Mente* : « L'Esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence infinie et éternelle de Dieu<sup>20</sup>. »

On peut donc aussi lire autrement la formule : « [...] ce que peut le Corps, personne *jusqu'à présent* ne l'a déterminé [...] », et alors on met l'accent sur la conscience de l'ignorance des causes et de la nature de la puissance corporelle, ignorance ponctuelle, sans doute transitoire, mais qui invite à la prudence. Un texte témoigne de cette prudence de Spinoza, quand il s'avance sur le terrain, problématique à tous égards<sup>21</sup>, d'une explication, « par les lois du corps », d'une activité de l'esprit. Il s'agit du corollaire de la proposition 17 du *De Mente* : « Les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été une fois affecté, l'Esprit pourra, même s'ils n'existent pas ou ne sont pas présents, les contempler pourtant comme s'ils étaient présents. » La démonstration fait entièrement fond sur l'exposé de la « petite physique », puis est suivie d'un scolie, qui commence ainsi : « Nous voyons comment il peut se faire que nous contemptions comme présents ce qui n'est pas, comme il arrive souvent. Et *il peut se faire que cela arrive encore pour d'autres causes*; mais il me suffit ici d'en avoir montré une, par laquelle je puisse expliquer la chose *comme si je l'avais montré par sa vraie cause* [...] »<sup>22</sup>. » Autrement dit, l'essence de Pierre étant l'essence du corps de Pierre<sup>23</sup>, et l'esprit ne concevant rien « sous une espèce d'éternité qu'en tant qu'il conçoit *l'essence de son Corps* sous une espèce d'éternité [...] »<sup>24</sup>, il devient évident que la connaissance positive de l'essence d'un corps, conçue comme une structure d'activité spécifique, et donc la connaissance de l'essence de cet homme, qui est

19. *Éthique*, III, 28, premier moment de la démonstration. C'est nous qui soulignons.

20. *Éthique*, II, 47. (Si Pascal avait pu lire cet énoncé, il nous plaît d'imaginer sa stupeur.)

21. Et notamment à l'égard de *Éthique*, II, 6 et 7.

22. C'est nous qui soulignons.

23. *Éthique*, II, 17, scolie.

24. *Éthique*, V, 31. C'est nous qui soulignons.

ce corps et cette idée de ce corps, aurait beaucoup à attendre des progrès de la science médicale, et, plus largement, biologique.

Et il n'est pas surprenant que la référence à l'œuvre de Spinoza, notamment sur la manière dont il a conceptualisé la question du rapport entre le corps et l'esprit, soit fréquente aujourd'hui chez les neurologues, certains y trouvant manifestement un modèle conceptuel où s'inscrivent leurs propres travaux<sup>25</sup>. Bref, si le corps a une essence, et s'il y a un « plan des essences », nous pensons que la connaissance de ce plan, aux yeux de Spinoza, relevait bien davantage de la science que de la métaphysique, et que son mutisme sur la question doit d'abord être imputé à une forme de prudence et de probité intellectuelle.

Au début de cette conclusion, nous avons émis quelques réserves sur l'idée que l'existence de Pierre, ou de Paul, pourrait « réaliser » ou ne pas « réaliser » l'essence de Pierre, ou celle de Paul. Cette idée nous paraît en partie induite par la distinction entre un « plan des essences » et un « plan des existences » dans la philosophie de l'*Éthique*, et, en ce sens, relève d'une problématique plus globale que celle qui fait l'objet de notre étude. Mais dans la mesure où elle engage les dimensions tant éthiques qu'« existentielles » du problème de l'« essence de l'homme », nous voudrions pour finir en dire un mot.

Toute variation de la puissance, et donc de l'essence d'une chose, négative aussi bien que positive, *exprime* l'essence de cette chose ; mais tout ce qui exprime l'essence d'une chose ne lui *appartient* pas, ou ne la *constitue*<sup>26</sup> pas,

25. Nous pensons évidemment à l'ouvrage de Antonio R. DAMASIO, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, publié en français sous le titre, aussi pompeux que grotesque, de *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob, 2003. Si le spinozisme de l'auteur est parfois un peu approximatif, il n'en témoigne pas moins de l'inscription de la pensée de Spinoza dans les enjeux contemporains d'une branche féconde des recherches médicales. Les entretiens entre J.-P. Changeux et P. Ricœur, publiés sous le titre *La Nature et la règle*, en témoignent également, in J.-P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *La Nature et la règle, Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 27-43.

26. G. DELEUZE, commentant la correspondance entre Spinoza et Blyenbergh sur la question de l'essence (in *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 230-31), invite à distinguer « appartenir à l'essence » et « constituer l'essence ». Ainsi, lorsque Spinoza écrit que *Dieu constitue l'essence de*, il ne voudrait pas dire que *Dieu appartient à l'essence de*, cette seule dernière formulation impliquant dès lors la réciprocité formulée dans la définition des réquisits de l'essence, de sorte que Dieu pourrait être dit *constituer* l'essence d'une chose, et néanmoins pouvoir être et être conçu sans elle. La formule *Deus quatenus humanae mentis essentiam constituit* n'impliquerait pas que, le posant nécessairement comme il se pose lui-même, Dieu pût être inconcevable sans l'un de ses modes finis. Mais cette remarque de G. Deleuze butte sur la lettre du texte : Spinoza emploie les verbes *pertinere* et *constituere* comme des synonymes : par exemple, reprenant intégralement et quasi textuellement la définition des réquisits de l'essence à la fin du scolie de la proposition 10 du *De Mente*, il n'écrit pas, comme il l'avait pourtant fait dans la formulation initiale, *ad essentiam alicujus res id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur*, mais *id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur*, invitant ainsi

ou encore ne l'*explique*<sup>27</sup> pas, pour reprendre trois vocables dont Spinoza fait un usage très proche. Autrement dit, tout ce qui appartient à mon essence, ou la constitue, je l'éprouve nécessairement<sup>28</sup> ; mais, à l'inverse, tout ce que j'éprouve n'appartient pas nécessairement à mon essence<sup>29</sup>. Afin de clarifier ce point, regardons d'assez près un texte qui paraît contredire cette distinction que nous faisons entre « exprimer » une essence et la « constituer », et qui est le nerf de notre argumentation.

La démonstration de la proposition 19 du *De Deo* reformule ainsi la définition des attributs : « [...] par attributs de Dieu il faut entendre ce qui *exprime* l'essence de la substance Divine, *c'est-à-dire* ce qui *appartient* à la substance [...] »<sup>30</sup>. Ici, il semble qu'exprimer l'essence de A et appartenir à A soient équivalents. Il n'en est rien, ou plutôt cette équivalence ne vaut que pour la seule substance, et, *a contrario*, vérifie donc la validité de la position selon laquelle, pour un mode fini, tout ce qui exprime son essence – autrement dit la totalité de ses affections – n'appartient pas pour autant à son essence. D'une part, en effet, *tout* ce qui est, est en Dieu<sup>31</sup>, dont l'étoffe même est, pour ainsi dire, tissée des effets de sa puissance. En ce sens, on peut dire qu'il n'y a rien qui, étant, n'exprime l'essence de Dieu. D'autre part, la puissance de Dieu étant son essence même<sup>32</sup>, toute expression de sa puissance est dès lors constitutive de son essence<sup>33</sup>. Mais s'il est légitime d'affirmer d'un mode fini que sa puissance est son essence même<sup>34</sup>, en revanche, toute expression de sa puissance ne saurait appartenir à son essence, car le mode n'étant pas, par définition, cause de soi, et, en tant que mode fini, étant limité au moins par un autre de même nature et

---

le lecteur à tenir *pertinere* et *constituere* pour strictement équivalents. De même, dans la démonstration de la proposition 37 du *De Mente*, qui, on l'a vu, repose tout entière sur la définition de l'essence et son implication de réciprocity, *constituer* est à nouveau utilisé comme un strict équivalent de *appartenir à* : ce qui *constitue* l'essence de B [*conceive* [...] *id essentiam alicujus rei singularis constituere*] ne pourra, sans B, ni être ni être conçu. Et la conclusion entérine l'équivalence sémantique des deux termes : « [...] cela donc n'appartient pas [*non pertinet*] à l'essence de B ni ne constitue [*constituit*] l'essence d'une autre chose singulière. » Pour notre part, nous ne voyons donc rien qui, dans l'organisation et le fonctionnement du texte de l'*Éthique*, justifie qu'on introduise une différence sémantique entre *pertinere* et *constituere*. Ces remarques tatillonnes, et de bien peu de portée, ne retiennent rien au respect et à l'admiration que nous avons pour G. Deleuze. Sans doute eût-il lui-même admis qu'admiration ne vaut pas vénération.

27. Nous avons déjà commenté ce qu'impliquait l'emploi assez spécifique du vocable « expliquer », p. 52-53.

28. *Éthique*, III, 6, 7 et 8.

29. *Éthique*, IV, 2, 3 et 4.

30. C'est nous qui soulignons.

31. *Éthique*, I, 15.

32. *Éthique*, I, 34.

33. *Éthique*, I, 25, scolie et corollaire.

34. *Éthique*, III, 6-7.

plus puissant<sup>35</sup>, il ne saurait donc être la cause adéquate de toutes les affections de son essence. Si toute affection de l'essence d'un mode fini est donc expression de cette essence – car comment une essence pourrait-elle ne pas s'exprimer à travers ses affections? – elle n'en est que l'expression *partielle*, puisque, s'il s'agit bien d'une affection *d'elle-même*, c'est en même temps une affection d'elle-même *par autre chose*, de sorte que, dans cette affection d'elle-même, l'essence exprime, en même temps qu'elle-même, cette autre chose qui, par son altérité même, n'appartient pas à son essence.

Cette distinction nous invite à réengager la question du rapport entre agir et pâtir dans l'*Éthique*. D'une manière générale, il est notable que *Spinoza n'oppose jamais frontalement un pur agir à un pur pâtir*, comme si l'un et l'autre s'excluaient réciproquement<sup>36</sup>. Puisque nous pâtissons quand nous ne sommes la cause « que partielle »<sup>37</sup> d'une affection, cela suppose bien qu'il n'y a pas d'affection – quel qu'en soit le coefficient de passivité – dont nous ne soyons, au moins partiellement, et si peu que ce fût-ce, la cause. De même, si « nous pâtissons lorsqu'il naît en nous [...] quelque chose qui ne peut se déduire des *seules* lois de notre nature »<sup>38</sup>, cela n'implique pas non plus que ce dont nous pâtissons se puisse déduire des *seules* lois de la nature de la cause extérieure dont la puissance nous affecte, mais cela suppose, au contraire, que, tant l'affect que l'affection dont il est l'idée, enveloppent *partiellement et également* les lois de notre nature, mais non pas, bien sûr, elles seules. Enfin, quand Spinoza écrit que « l'essence d'une passion ne peut s'expliquer par notre *seule* essence »<sup>39</sup>, il est clair, là encore, qu'on ne peut en conclure que l'explication de l'essence d'une passion serait imputable à la seule essence de la cause extérieure qui nous affecte, à l'exclusion de toute participation de notre essence propre.

On le voit, quelle que soit la formulation adoptée par Spinoza, la pensée qu'elle exprime demeure remarquablement stable. Une affection qui serait un *pur* pâtir, sans rien en elle qui serait référée causalement à une partie au moins de notre activité, est de toute façon une chimère, car elle suppose la négation radicale de notre activité, et donc la négation de la condition même de sa possibilité.

C'est aussi pourquoi d'ailleurs toute détermination de l'activité d'un individu par l'activité d'un autre individu, et bien que le premier pâtisse du second, exprime à sa manière l'activité de cela qui, pourtant, pâtit. C'est ce

35. *Éthique*, I, définition 2; IV, axiome.

36. Sur ce point, voir les analyses de C. JAQUET, in *L'Unité du corps et de l'esprit, Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, p. 93.

37. *Éthique*, III, définition 2.

38. *Éthique*, IV, 2, démonstration. C'est nous qui soulignons.

39. *Éthique*, IV, 5, démonstration. C'est nous qui soulignons.

qu'établit fermement la proposition 57 du *De Affectibus*<sup>40</sup>, fondée, comme la plupart des propositions du *De Affectibus* qui renvoient aux principes de la rationalité qui s'y déploie, sur un texte de la « petite physique » du *De Mente*, en l'occurrence l'axiome 1 après le lemme 3<sup>41</sup>. Supposons – à l'inverse de ce que nous avons développé dans notre analyse des réquisits corporels de la rationalité –, supposons donc que A est majoritairement déterminé par B à travers ce qui, dans l'activité de B, est gouverné par une loi étrangère à l'activité de A : il n'en reste pas moins que l'action de B sur A ne s'exprime en A que réfractée par l'ensemble des lois qui organisent la structure d'activité propre à A.

Un corps n'est affecté par un autre corps – y compris bien sûr si cette affection diminue sa puissance d'agir – qu'à travers le prisme de sa propre activité. L'explication de la définition générale des affects, qui clôt le *De Affectibus*, le montre assez clairement :

« [...] toutes les idées que nous avons des corps indiquent [*indicant*] plus l'état actuel [*actualement constitutionem*] de notre corps [...] que la nature du corps extérieur ; or celle qui constitue la forme de l'affect doit indiquer ou exprimer l'état [*constitutionem*] du corps, ou d'une de ses parties, état que le corps lui-même, ou une de ses parties, se trouve avoir du fait que sa puissance d'agir, autrement dit sa force d'exister, se trouve augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée<sup>42</sup>. »

L'activité diminuée et contrariée qu'exprime par définition tout affect de tristesse n'en demeure pas moins une forme d'activité<sup>43</sup>, qui « indique », ou « exprime », une disposition actuelle du corps, elle-même tributaire, comme nous venons de le rappeler, de l'essence propre de ce corps, dont la puissance se trouve contrariée par l'action qu'exerce sur lui une autre puissance. Si, par exemple, la maladie témoigne de la domination qu'exerce l'activité d'un organisme sur un autre, et donc la passivité du second à l'égard du premier, il n'en reste pas moins que cette domination s'exerce à partir de la *structure d'activité* propre à l'organisme malade, dont elle témoigne et qu'elle exprime à sa manière. C'est ce qui sous-tend la remarque incidente selon laquelle la douleur peut être dite bonne « en tant qu'elle indique que

40. « N'importe quel affect de chaque individu discordé de l'affect d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. »

41. « Toutes les manières [*modi*] dont un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté et en même temps de la nature du corps qui l'affecte [...] »

42. C'est nous qui soulignons.

43. « Nous ne pouvons dire non plus que la Tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection ; car une privation n'est rien, tandis que *l'affect de Tristesse est un acte*, et cet acte, par suite, ne peut être autre que l'acte de passer à une moindre perfection », *Éthique*, III, définitions des affects, explication des définitions 2 et 3. C'est nous qui soulignons.

la partie lésée [*laesam*] n'est pas encore pourrie [*putrefactam*]<sup>44</sup>. En effet, la douleur témoigne de la réactivité de l'organe malade, attestant ainsi qu'il est encore actif, donc partiellement sain ; en revanche, l'absence de douleur, conjointe à la maladie, semble indiquer que l'organe malade a perdu le minimum d'activité autonome qui est le soubassement biologique de toute réactivité, et que, nécrosé, il est donc comme mort, ou, du moins, qu'il n'y a plus rien en lui qui ne soit désormais vaincu par la maladie.

De même, dans l'ordre politique, la colonisation d'un peuple par un autre exprime, au sein même de la domination la plus unilatérale<sup>45</sup>, la nature du peuple asservi. Ainsi, en conquérant le monde gréco-latin, le christianisme s'est-il hellénisé et latinisé, de même que, presque à la même époque, le bouddhisme s'est sinisé en même temps que s'y convertissaient des pans entiers de la société chinoise. Autrement dit, toute action d'un corps<sup>46</sup> sur un autre enveloppe, simultanément et inséparablement, une réaction du corps affecté, réaction qui, comme le mot lui-même l'indique, est au moins tributaire de l'essence propre et singulière de l'activité de cela qui « ré-agit ». Ce pourquoi, si l'image que nous formons du soleil enveloppe bien « l'essence du soleil »<sup>47</sup>, ainsi que l'écrit expressément Spinoza – et non, par conséquent, les seules qualités secondes du soleil, comme l'eussent écrit à peu près à la même époque Locke ou Malebranche, par exemple –, il n'en reste pas moins que cette « essence » n'est enveloppée par la perception que nous en avons que radicalement transformée par les lois qui gouvernent notre vision, et, pourrait-on dire, « transmuée » par l'ensemble de notre *activité* perceptive, elle-même expression de notre *structure d'activité*.

Si, pour un mode fini singulier, il n'y a pas de rapport d'exclusion entre son agir et son pâtir, le rapport entre son « essence » et son « existence » – et la question de l'accomplissement de l'une par l'autre – n'en devient que plus problématique.

Pour que mon existence « réalisât » mon essence, il faudrait que je fusse soustrait à la condition universelle de mode singulier et fini. Ce qui est impossible<sup>48</sup>. Pour que mon existence ne « réalisât » pas – si peu que ce fût – mon essence, il faudrait que je fusse un pur pâtir, donc un mode singulier

44. *Éthique*, IV, 58, scolie.

45. Nous distinguons bien sûr une politique de colonisation, aussi inique et brutale soit-elle, d'une politique d'extermination d'un peuple, qui, en quelque sorte par définition, est la négation radicale de la puissance et de l'essence propres de ce peuple.

46. Un peuple – et non seulement une population – forme bien un « corps politique ».

47. *Éthique*, II, 35, scolie ; IV, 1, scolie.

48. *Éthique*, I, 28 ; IV, 2, 3, 4, et 58, scolie.

et fini dépourvu de toute essence. Ce qui est également impossible<sup>49</sup>. Mal posé, le problème ne peut donc être résolu.

Nous l'avons dit, rien de ce que je conçois, éprouve, désire, etc., ne peut être complètement *étranger* à mon essence ; mais seul constitue mon essence ce qui s'éprouve dans la joie et la béatitude, expériences dont la durée, plus ou moins précaire, n'ôte rien à la plénitude d'exister qui s'affirme en elles :

« Enfin, par perfection en général j'entendrai, comme j'ai dit, réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque, en tant qu'elle existe et opère de manière précise, *sans qu'il soit tenu aucun compte de sa durée*. Car aucune chose singulière ne peut être dite plus parfaite pour la raison qu'elle a persévéré plus de temps dans l'exister [...]»<sup>50</sup>.

Une lettre de Mozart à son père, par le récit qu'elle contient, nous paraît illustrer, aussi clairement que le jour, notre propos. Mozart a vingt-deux ans. Sous les recommandations insistantes de son père, il se rend à Paris, seul avec sa mère, afin de satisfaire l'espoir paternel qu'il y fasse une carrière à la hauteur de son talent ; car, pour Léopold Mozart, comme pour beaucoup de ses contemporains, il n'y a, en cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, pas d'autres « capitales » que Paris pour réussir dans les arts et les lettres. Léopold, quant à lui, doit rester à Salzbourg, contraint d'honorer ses engagements à la cour.

Ce séjour parisien de six mois est un échec : Mozart n'a plus huit ans comme lors de son premier séjour, il n'est plus cet enfant prodige qui excitait la curiosité de la noblesse et joua devant Louis XV. Il lui faut donc cette fois solliciter, souvent en vain, commandes, leçons particulières, concerts privés ou publics. Grâce à une lettre de recommandation, il obtient un jour d'être reçu chez la duchesse de Chabot :

« Je dus attendre une demi-heure dans une grande pièce glaciale, non chauffée et sans cheminée. Finalement, la Duchesse de Chabot arriva et me pria avec la plus grande amabilité de me satisfaire du piano qui était là, du fait qu'aucun des siens n'était en état ; elle me pria d'essayer. Je dis : j'aimerais de tout cœur jouer quelque chose mais c'est impossible dans l'immédiat car je ne sens plus mes doigts tant j'ai froid ; et je la priai de bien vouloir me faire conduire au moins dans une pièce où il y aurait une cheminée avec du feu. Oh oui Monsieur, vous avez raison. Ce fut toute sa réponse. Puis elle s'assit et commença à dessiner, pendant une heure, en compagnie d'autres messieurs, tous assis en cercle autour d'une table. Ainsi, j'ai eu l'honneur d'attendre une heure entière. [...] Et je ne savais que faire, si longtemps, de froid, de mal de tête et d'ennui. [...] Finalement, pour être bref, je jouai

49. *Éthique*, I, 25, corollaire ; III, 6 et 7.

50. *Éthique*, IV, fin de la préface. C'est nous qui soulignons.

sur ce misérable affreux pianoforte. Mais le pire est que Madame et tous ces messieurs n'abandonnèrent pas un instant leur dessin, le continuèrent au contraire tout le temps, et je dus donc jouer pour les fauteuils, les tables et les murs. Dans ces conditions aussi abominables, je perdis patience [...], je dis ce qu'il y avait à dire, qu'il m'était impossible de me faire honneur sur ce piano et qu'il me serait très agréable de revenir un autre jour, lorsqu'il y aurait un meilleur instrument. Elle ne voulut toutefois pas céder, je dus encore attendre une demi-heure que son mari arrive. Lui s'assit auprès de moi et m'écouta avec toute son attention, et moi – j'en oubliai le froid, le mal de tête, et me mis à jouer, malgré le détestable piano – comme je joue lorsque je suis de bonne humeur. Donnez-moi le meilleur piano d'Europe mais comme auditeurs des gens qui ne comprennent rien, qui ne veulent rien comprendre, et qui ne sentent pas avec moi ce que je joue, j'y perds tout plaisir<sup>51</sup>. »

On l'aura compris, le premier épisode illustre un *état*<sup>52</sup> de l'essence de Mozart, la manière dont la *structure d'activité* qui est la sienne se trouve diminuée, altérée, par des structures d'activité qui lui sont nuisibles<sup>53</sup>, mais cette diminution et cette altération de la puissance d'agir mozartienne se font, encore, nécessairement bien que partiellement, selon les lois qui la constituent, de sorte qu'on peut dire encore qu'elles *expriment* l'essence de Mozart. En revanche, la réaction née de l'arrivée et de l'attitude du mari, qui renverse la situation, témoigne d'une disposition d'être, d'un mode d'exister, qui, incontestablement, *explique* et *constitue* « l'essence de Mozart ». Composer, jouer ce qu'il compose, « comme je joue lorsque je suis de bonne humeur », sentir que les autres sentent avec lui ce qu'il joue, telle est sa joie, et telle est son essence<sup>54</sup>.

51. Lettre de Mozart à son père à Salzbourg, Paris, le 1<sup>er</sup> mai 1778, in W. A. MOZART, *Correspondance complète*, tome II, Paris, Flammarion, 1987, p. 300-01.

52. « [...] par affection de l'essence humaine nous entendons n'importe quel état [*constitutionem*] de cette essence [...] », *Éthique*, III, définition 1 des affects, explication.

53. *Éthique*, IV, 5.

54. « [...] plus grande est la Joie qui nous affecte, plus grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire, plus nous participons, nécessairement, de la nature divine », *Éthique*, IV, 45, scolie. Dans un ordre d'idées très proche, Proust écrit : « Mais l'instinct du constructeur était trop profond chez Bergotte pour qu'il ignorât que la seule preuve qu'il avait bâti utilement et selon la vérité, résidait dans la joie que son œuvre lui avait donnée, à lui d'abord, et aux autres ensuite », in M. PROUST, *À la recherche du temps perdu, À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, tome II, p. 556. Faire de la joie créatrice, et de la joie partagée, « la seule preuve » tant de l'utilité de l'œuvre que de sa vérité, nous paraît, par cette manière d'articuler utilité, vérité et joie – trois concepts fondamentaux du *De Servitute* – pouvoir s'inscrire sans peine dans la pensée de l'*Éthique*. C'est bien, pour tout mode fini singulier, ce qui s'éprouve dans la joie qui atteste de ce qui constitue et explique la vérité de son essence.