

## Spinoza

### Eternité de l'âme et cheminement éthique dans la pensée de Spinoza

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Dans la cinquième partie de l'*Éthique*, Spinoza traite de l'éternité de l'âme. Son souci est de s'écarter du concept métaphysique traditionnel d'immortalité. Toutes les preuves de l'immortalité de l'âme font intervenir, comme le ressort de l'argumentation, une thèse sur la substantialité de l'âme. C'est pourquoi la carrière philosophique de l'immortalité de l'âme est frappée au cœur par la critique kantienne des paralogismes, établissant que le sujet a pour sens d'être de *ne pas* être une *res*, une substance. La désubstantialisation kantienne de la subjectivité rend impossible la preuve de l'immortalité de l'âme sous sa forme traditionnelle *grecque*. La problématique spinoziste de l'éternité de l'âme relève d'un horizon tout à fait différent. En effet, non seulement elle est libre de toute présupposition sur la substantialité de l'âme, mais elle conserve, même dans l'argumentation la plus rigoureuse et la plus serrée, une dimension non argumentative, une dimension d'expérience : « nous sentons et nous savons par expérience que nous sommes éternels »<sup>1</sup>. Cette référence à l'expérience témoigne du lien entre la dimension spéculative et la dimension éthique de l'éternité de l'âme : le concept d'éternité ne prend son véritable sens que dans le cheminement éthique qui conduit au salut.

---

<sup>1</sup> *Éthique*, cinquième partie, proposition XXIII, scolie, Œuvres, t. 3, GF p. 325.

La pensée de l'éternité de l'âme apparaît à mi-chemin de la cinquième partie, après le passage d'un seuil, qui est très nettement marqué dans l'économie du texte, dans le scolie de la proposition XX: « J'ai ainsi terminé ce qui concerne la vie présente.....Il est donc temps maintenant de passer à ce qui touche à la durée de l'âme sans relation avec l'existence du corps »<sup>2</sup>.

Spinoza distingue ainsi une sagesse *pour la vie présente*, comprenant fermeté d'âme et générosité, qui est analysée dans l'ensemble de la quatrième et la première moitié de la cinquième partie et la *béatitude* proprement dite, qui outrepassa l'horizon de la vie présente et n'est d'ailleurs pas nécessaire à la sagesse pour la vie présente. Spinoza écrit en effet: « quand même nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, la moralité et la religion et, absolument parlant, tout ce que nous avons montré dans la quatrième partie qui se rapporte à la fermeté d'âme et à la générosité, ne laisserait pas d'être pour nous la première des choses »<sup>3</sup> Dès lors une question se pose : si la pensée de l'éternité de l'âme est au-delà de la sagesse pour la vie présente, que peut-elle signifier pour nous *maintenant* ? quel est au juste l'enjeu, quand l'âme est l'idée d'un corps existant en acte, de cette percée au-delà de la vie présente, vers la condition de l'âme séparée de l'existence actuelle du corps ? L'âme humaine peut-elle, dès la vie présente, exister autrement que comme idée d'un corps existant en acte, ou bien s'agit-il seulement d'un aperçu *eschatologique* sur ce qui surviendra au-delà de la mort du corps ? En d'autres termes, et pour donner à la question un sens plus rigoureusement *temporel*, quel est le rapport, dans l'âme humaine, de la temporalité et de l'éternité ? L'éternité exclut-elle la temporalité dont nous avons l'expérience aussi longtemps que l'âme est l'idée d'un corps existant en acte ? Ou bien l'éternité de l'âme définit-elle un certain mode de conscience de soi, de Dieu et des choses qui doublerait la conscience de la temporalité ? Le philosophe peut-il être un libéré vivant ou bien la libération se situe-t-elle au-delà de la mort ?

## 1. Éternité et immortalité

Observons que la pensée de l'éternité nous conduit à une problématique autre et peut-être plus riche que le concept traditionnel d'immortalité, pour au moins deux raisons.

D'abord, là où l'immortalité de l'âme est discutée, comme dans le *Phédon*, il s'agit de savoir si l'âme est détruite en même temps que le corps ou bien si elle lui survit. La question est dans l'alternative : être encore ou ne plus être, elle ne concerne pas principalement la modalité d'être ou la qualité d'être de l'âme. Spinoza paraît s'inscrire lui aussi dans l'alternative, puisque la proposition XXIII de la cinquième partie énonce: « l'âme humaine ne peut être entièrement détruite avec le corps, mais il reste d'elle quelque chose qui est éternel »<sup>4</sup>. Cependant un déplacement décisif s'est opéré : il ne s'agit plus seulement de savoir si l'âme est détruite avec le corps ou non; il s'agit de savoir quelle qualité d'être, quelle modalité de conscience de soi, de Dieu et des choses rend l'âme éternelle. En d'autres termes, le concept de

---

<sup>2</sup> *Idem*, p. 322.

<sup>3</sup> *Idem*, prop. XLI, p. 339.

<sup>4</sup> *Idem*, prop. XXIII, p. 324.

L'immortalité de l'âme vise l'*être-encore* de l'âme après la mort, alors que le concept de l'éternité de l'âme vise la qualité d'être de l'âme, certes après la mort du corps, mais aussi et avant tout pendant la durée de la vie. Et l'éternité de l'âme pendant la durée de la vie est à vrai dire la condition de l'éternité de l'âme après la mort du corps. Nous nous sommes demandés si l'éternité de l'âme est donnée dans la vie présente ou après elle. La réponse de Spinoza ne fait pas de doute : elle doit être donnée dans la vie présente pour être donnée aussi au-delà. On voit ainsi que la question de l'éternité a un sens éthique, alors que la question de l'immortalité a un sens ontologique.

L'Abrégé de la *Méditation seconde*<sup>5</sup> montre bien ce sens ontologique. Descartes s'y propose de montrer non que l'âme est immortelle, mais quel ordre des raisons pourrait conduire à le prouver. Le nerf de cette preuve, c'est la différence entre la substantialité de l'âme et la substantialité du corps.

Le concept cartésien de substance rassemble plusieurs significations. Il désigne d'abord une indépendance d'existence<sup>6</sup> par considération de laquelle la substantialité désigne le même régime ontologique dans l'âme et dans le corps. Il désigne ensuite un pôle d'invariance<sup>7</sup> dans l'être qui, à nouveau, met sur le même plan la substantialité de l'âme et du corps. Et il désigne enfin et surtout un sens d'être qui dépend étroitement de l'attribut essentiel de la substance considérée : pensée ou étendue.

On doit, sur ce dernier point, distinguer deux orientations de la pensée cartésienne. En effet parfois Descartes donne au concept de substance une signification univoque de sorte que c'est leur essence (la pensée, l'étendue) qui distingue les substances, non leur être-substance. Ainsi l'essence de la substance ne détermine en rien la substantialité de la substance. Mais il arrive aussi que Descartes soit très attentif à distinguer la substantialité de la *res cogitans* et celle de la *res extensa*, comme cela a précisément lieu dans l'Abrégé de la *Méditation seconde*.

Et en effet, la *res cogitans* est telle qu'elle conjugue en elle permanence et changement<sup>8</sup>. Il appartient au sens d'être de l'âme de rester identique à soi dans sa variation, d'être constamment même et constamment autre et d'être ainsi singulière (en différant constamment de soi-même et des autres) substantiellement ou substantielle singulièrement. En revanche dans la *res extensa* permanence et changement se séparent<sup>9</sup>. Du côté du corps pris en général, nous avons l'identité sans la différence (la quantité intégrale de matière dans l'univers ne varie pas, non plus que le corps considéré dans son

<sup>5</sup> Descartes, Œuvres, éd. Alquié, t. II, p. 400-401

<sup>6</sup> *Principes*, § 51, Alquié, t. III, p. 121-122.

<sup>7</sup> *Idem*, § 64, p. 133-143

<sup>8</sup> « car, encore que tous ses accidents se changent [...], c'est toujours la même âme... » (Alquié, t. II, p.401) .

<sup>9</sup> Descartes distingue « le corps pris en général » et « le corps humain en tant qu'il diffère des autres corps ». La formule « le corps pris en général » peut signifier deux choses : ou bien une partie déterminée de la matière, ayant une individualité numérique (par exemple, ce morceau de cire), mais considérée dans ce qui fait son essence, l'extension, et indépendamment des propriétés qui la particularisent, tels que le volume, la figure, la localisation spatio-temporelle, ou bien la quantité intégrale de la matière de l'univers. Du point de vue qui nous intéresse ici : la séparation dans la matière, du pôle d'invariance et du pôle de variation, cette différence de lecture est sans conséquences.

essence qui est l'extension), alors que du côté du corps humain (ou de n'importe quel autre corps qualifiable comme *ceci*), en tant qu'il diffère des autres, nous n'avons qu'une composition d'accidents, c'est-à-dire une différence sans identité.

Ainsi l'être matériel présente d'un côté un pôle d'identité substantielle sans variation : le corps en général qui reste étranger à toute sa différenciation interne, et de l'autre un pôle de variation : le ceci, dont l'identité est purement accidentelle. L'être matériel est scindé entre un pôle d'identité sans variation, et un pôle de variation sans identité. Son mode d'être est régi par le principe de différence de l'identité et de la différence, alors que le mode d'être de l'âme est régi par le principe de l'identité de la différence et de l'identité, ce qui permet à l'âme d'être substantielle dans sa différence ou sa singularité.

On voit clairement que les questions traitées ici par Descartes sont de portée ontologique et n'engagent pas notre façon d'exister. Là est la première rupture de Spinoza.

Il y a une seconde différence, non moins importante. Le thème de l'immortalité a, sinon constamment, du moins souvent, reçu en philosophie une signification juridico-morale. L'âme est immortelle *pour* recevoir, après la mort du corps, la punition de ses fautes ou la récompense de ses mérites. L'immortalité est ainsi comprise comme une condition de l'imputation et reçoit ainsi une signification *rétributive*.

Cette signification est présente dans certains dialogues de Platon, comme le *Gorgias*, où il est dit que le méchant voudrait bien, pour échapper à la punition de sa méchanceté, que l'âme ne soit pas immortelle. Elle est également présente chez ce presque contemporain de Spinoza qu'est Leibniz<sup>10</sup>. Celui-ci établit non seulement que l'âme humaine est indestructible, mais aussi qu'il y a en elle l'identité *personnelle* d'un soi conscient de soi. Ainsi l'âme, au moment du Jugement, se souviendra de ses actes, de ses fautes et devra en porter la responsabilité. L'immortalité de l'âme personnelle est la condition pour que justice soit faite et que les fautes soient punies.

En contraste avec cette orientation, Spinoza refuse deux aspects de la problématique traditionnelle de l'immortalité de l'âme. D'abord, l'immortalité de l'âme est, par excellence, une croyance de l'existence hétéronome, une croyance de servitude. C'est ce que souligne le scolie de la proposition XLI, dans la cinquième partie :

« La moralité et la religion et absolument parlant tout ce qui se rapporte à la Force d'âme, ils croient que ce sont des fardeaux dont ils espèrent être déchargés après la mort pour recevoir le prix de la servitude, c'est-à-dire

---

<sup>10</sup> Celui-ci écrit à Arnauld le 14 juillet 1686 (*Œuvres* éditées par Lucy Prenant, Aubier, Paris, 1972, p. 224) : « Ainsi chaque substance individuelle ou être complet est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose que Dieu. Il n'y a rien de si fort pour démontrer non seulement l'indestructibilité de notre âme, mais même qu'elle garde toujours en sa nature les traces de tous ses états précédents avec un souvenir virtuel qui peut toujours être excité, puisqu'elle a de la conscience ou connaît en elle-même ce que chacun appelle Moi. Ce qui la rend susceptible des qualités morales et de châtement et récompense même après cette vie. Car l'immortalité sans le souvenir n'y servirait de rien... ». Cf. aussi *Nouveaux essais*, II, XXVII, GF, Paris, 1966, p. 201.

de la moralité et de la religion, et ce n'est pas seulement cet espoir, c'est aussi et principalement la crainte d'être punis d'affreux supplices après la mort qui les induit à vivre selon les prescriptions de la loi divine autant que leur petitesse et leur impuissance intérieure le permettent. Et si les hommes n'avaient pas cet espoir et cette crainte, s'ils croyaient au contraire que les âmes périssent avec le corps, et que les malheureux, épuisés par le fardeau de la moralité, n'ont devant eux aucune vie à venir, ils reviendraient à leur complexion et voudraient tout gouverner suivant leur appétit sensuel et obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes »<sup>11</sup>.

L'immortalité de l'âme est l'objet d'une croyance, connotée positivement (comme espoir) ou bien négativement (comme crainte) qui exerce une fonction *répressive*. Elle nourrit le ressentiment contre la vie; elle est liée au désir de compensation, de revanche ; bref elle est complice des passions négatives, où se marquent notre faiblesse, notre finitude, notre tristesse ou notre éloignement de Dieu<sup>12</sup>.

Ensuite l'âme immortelle n'est rien d'autre que la personnalité empirique de l'homme vivant en état de servitude, prolongée indéfiniment au-delà de la mort. Non seulement l'immortalité de l'âme est une figure de la peur ou du ressentiment, non seulement elle est opposée à la joie d'exister, mais, loin de nous élever à la plus haute vérité de notre nature, elle inscrit *pour toujours* en nous les traits les plus accusés de notre faiblesse de mode fini, soumis à l'ordre des rencontres et promis à la mort. L'immortalité de l'âme nous emprisonne en notre éloignement de Dieu au lieu de faire croître notre proximité à Dieu. Si Spinoza oppose l'éternité à l'immortalité, c'est pour nous libérer d'une croyance complice des passions tristes, qui diminuent notre puissance d'agir. Nous ne sommes pas éternels *pour* subir un châtiement ou *pour* recevoir une récompense ; nous ne sommes pas éternels *pour* que justice soit faite, *pour une fin* à laquelle notre vie présente aurait manqué, nous sommes éternels en tant que nous sommes, selon la formule du *Court Traité*, « unis à Dieu »<sup>13</sup>. En outre nous ne sommes pas, pour Spinoza, intégralement éternels, éternels dans la concrétude de notre personnalité empirique ; tous nos états ne méritent pas d'être conservés, ne sont pas dignes de l'éternité ; l'éternité est une certaine qualité de conscience de Dieu et de nous-mêmes qui nous allège, nous simplifie, en nous faisant coïncider avec l'essence purement affirmative de notre être.

Il en résulte que l'éternité n'est pas, contrairement à l'immortalité, un attribut ontologique acquis à l'âme par nature, quelle que soit la façon dont l'homme existe. Il ne suffit pas à l'âme d'exister ou d'avoir existé, d'être ou

---

<sup>11</sup> *Ethique*, éd. citée, p. 339-340.

<sup>12</sup> *Court traité*, Œuvres I, GF, Paris, 1964, pp 60-61 : « Erasme - Je t'ai entendu dire, Théophile, que Dieu est *cause de toutes choses* ; et avec cela qu'il ne peut être une cause d'autre sorte qu'une *cause immanente*. S'il est ainsi *cause immanente de toutes choses* comment peux-tu l'appeler une *cause éloignée* ? car cela est impossible à une cause immanente. Théophile - Si je dis que Dieu est une cause éloignée, c'est seulement en ayant égard aux choses que Dieu n'a pas produites immédiatement par sa seule existence, indépendamment de toutes circonstances ; mais ce n'est pas du tout que je l'aie nommé une cause éloignée au sens absolu ; ce que tu aurais pu déduire clairement de mes paroles, car j'ai aussi dit que nous pouvons le nommer une cause éloignée en une certaine manière ».

<sup>13</sup> *Idem* p. 147 : « Nous avons observé en outre que l'âme peut être unie ou bien au corps dont elle est l'idée ou bien à Dieu sans lequel elle ne peut ni être ni être conçue ».

d'avoir été l'idée d'un corps existant en acte, pour avoir en partage l'être éternel. La conscience qui donne l'être éternel est l'achèvement du cheminement éthique. Il est vrai que le sage, comme l'ignorant, meure ; mais que chacun ait à mourir ne veut pas dire que le mourir ait pour chacun le même sens. Spinoza dit, dans le tout dernier scolie de l'*Ethique*, que l'ignorant, étant « dans une inconscience presque complète de lui-même, de Dieu et des choses », « sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être »<sup>14</sup>. Ces mots doivent être compris littéralement. L'ignorant est celui qui, ayant constamment pâti dans sa vie et de sa vie, n'ayant connu que des affections passives, soumises à l'ordre des rencontres, cesse d'être, c'est-à-dire meure, meure vraiment lorsqu'il ne peut plus pâtir, lorsque la destruction de son corps le soustrait à la seule existence qu'il connaisse, l'existence passive. Il est vrai qu'il y a, du corps, quelque chose d'impérissable et d'éternel, qui est son essence, de même que l'idée de cette essence, c'est-à-dire l'essence de l'âme, est impérissable et éternelle. Mais justement l'ignorant est celui qui vit sans la conscience de cette essence éternelle, qui ne la *réalise* pas dans son existence. Ainsi son âme n'est *pour lui* rien d'autre que l'idée de son corps en tant qu'il existe en acte ; et lorsque le corps périt, l'âme revient à l'état d'enveloppement anonyme dans l'entendement de Dieu ; elle n'est plus rien *pour soi* ; elle s'est anéantie dans l'infini. En revanche, le sage, celui qui a réalisé, dans la conscience de soi, l'essence éternelle de l'âme, « ne cesse jamais d'être » ; le mourir le soustrait seulement aux affections passives auxquelles il ne pouvait échapper tant que son âme était l'idée d'un corps existant en acte. La mort le reconduit simplement à sa nature essentielle.

Voilà ce que donne à comprendre la proposition XXIII. « L'âme humaine, dit Spinoza, ne peut être entièrement détruite avec le corps, mais il reste d'elle quelque chose qui est éternel ». Cette proposition ne veut pas dire que l'âme est immortelle, qu'elle ne cessera jamais d'être, quelle que soit notre façon d'exister, que le mourir est seulement un passage d'une forme d'être à une autre. Cette proposition dit que toute âme peut développer en elle la conscience qui la rend éternelle. Si l'âme est dite immortelle par l'*être*(-substance) qu'elle a reçu en partage, elle est éternelle par la *qualité d'être* à laquelle elle est parvenue dans son cheminement éthique.

## 2. Éternité et existence

Pour préciser cette qualité d'être que Spinoza désigne comme éternité de l'âme, il faut aborder deux questions, qui sont en même deux difficultés, deux nœuds de la pensée spinoziste.

La première concerne l'*existence* de l'âme éternelle. En quel sens et dans quelle mesure l'âme comprise comme âme éternelle peut-elle être dite *exister* ?

Cette question engage le rapport entre l'être d'essence et l'être d'existence. En Dieu, l'essence enveloppe l'existence<sup>15</sup>. Dieu existe par la seule vertu de son essence. Dans le mode fini, en revanche, elles se sépa-

---

<sup>14</sup> *Ethique*, p. 341.

<sup>15</sup> *Ethique*, première partie, définition 1, prop. VII et IX.

rent<sup>16</sup>. Spinoza écrit dans les *Pensées métaphysiques* : « En premier lieu l'être de l'essence n'est rien d'autre que la façon dont les choses créées sont comprises dans les attributs de Dieu [...] enfin l'être de l'existence est l'essence même des choses en dehors de Dieu et considérée en elle-même et il est attribué aux choses après qu'elles ont été créées par Dieu »<sup>17</sup>. Dans la mesure où l'essence d'un mode fini n'est pas la raison de son existence, être d'essence et être d'existence sont séparés. Mais cette séparation n'est pas nécessairement une scission. Toute la pensée éthique de Spinoza consiste au contraire à établir que la condition d'extériorité, c'est-à-dire l'éloignement vis-à-vis de Dieu, impliquée dans l'être d'existence, n'exclut nullement une intériorité à l'unité de la nature, à Dieu, selon le modèle de l'être d'essence. La résorption, à même l'existence, de l'extériorité de l'existence dans l'intériorité de l'essence, tel est le sens du salut.

Nous retrouvons la distinction entre essence et existence dans la proposition VIII de la deuxième partie de l'*Ethique*<sup>18</sup>. L'essence formelle d'un mode qui n'existe pas est comprise ou contenue dans l'attribut-étendue de Dieu, de même que l'idée de cette essence formelle (ou l'essence objective du mode) est comprise dans l'attribut-pensée de Dieu. Le simple enveloppement du mode fini et de son idée, respectivement dans l'attribut-étendue et dans l'attribut-pensée ne peut le qualifier comme existant.

Cependant le corollaire de cette même proposition VIII nuance ce qui vient d'être énoncé. Il précise que l'essence objective peut être comprise comme un certain mode d'existence : les idées des choses singulières qui n'existent pas (entendons: au sens de l'existence proprement dite ou au sens de l'existence dans la durée) participent néanmoins de l'*existence* de l'idée infinie de Dieu<sup>19</sup>. Sous ce point de vue, le simple être d'essence n'est plus étranger à l'ordre de l'existence.

Mais on observera que cette sorte d'existence reconnue à l'essence hors de l'existence proprement dite concerne exclusivement l'être *objectif* du mode fini. Le scolie qui suit le corollaire le montre bien. Soit un cercle. On sait qu'il a une nature telle que « les segments formés par toutes les lignes droites se coupant en un même point à l'intérieur donnent des rectangles équivalents », c'est-à-dire « une infinité de paires de segments d'égal produit ». Aucune de ces paires n'existe « si ce n'est en tant que le cercle existe » : l'existence du cercle est la condition d'existence des figures que l'on y trace et dont on détermine les propriétés. Or Spinoza ajoute: « *de même* [je souligne] l'idée d'aucune de ces paires ne peut être dite exister, si ce n'est en tant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle » (p.78). On voit qu'ici la simple idée ou l'essence objective du cercle est la raison de l'existence des paires de segment que l'on peut y tracer par la pensée. En écrivant « de même... », Spinoza emploie la formule habituelle du parallélisme, mais cette formule est ici trompeuse, puisqu'elle introduit, à l'inverse de ce qu'on attendrait, une dissymétrie dans le parallélisme. L'être objectif et

---

<sup>16</sup> *Idem*, prop. XIV : « L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence ».

<sup>17</sup> *Pensées métaphysiques*, Œuvres, t. 1, p. 342.

<sup>18</sup> Œuvres t. 3, p. 77.

<sup>19</sup> « ...leur être objectif, c'est-à-dire leurs idées n'existent pas, si ce n'est en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu ».

l'être formel du mode fini ne se comportent pas exactement de la même façon. Et en effet, s'il n'y a, pour l'*être formel* des paires de segments d'égal produit, qu'une et une seule façon d'exister, à savoir d'appartenir à un cercle existant dans la durée, il y a, pour l'*être objectif* de ces paires de segments deux façons d'exister : en tant que comprises dans l'idée de l'essence du cercle et en tant que comprises dans l'idée d'un cercle existant. Et cette proposition est généralisable à tout mode fini. Du point de vue de son être formel, le mode fini n'existe qu'en existant dans la durée, alors que du point de vue de son être objectif, le mode fini existe en quelque façon *aussi* en tant qu'enveloppé dans l'idée infinie de Dieu<sup>20</sup>.

La dissymétrie des termes unis par le parallélisme est un des ressorts fondamentaux de la pensée éthique de Spinoza. L'idée de l'âme ou d'une affection de l'âme n'est pas la réplique tautologique de ce dont elle est l'idée. La puissance de penser est exactement coextensive à la puissance d'exister, nous ne pensons pas autrement que nous n'existons. Et pourtant, quand la puissance de penser se saisit d'elle-même (dans l'idée de l'idée), elle ne partage pas entièrement le destin du corps, puisque le sens d'être de l'être pensant n'est en rien identique au sens d'être de l'être étendu. C'est pourquoi l'âme a beau être l'idée d'un corps existant en acte, et rien d'autre, cette « condition », qui impose à l'âme de partager le destin du corps, ne porte aucun préjudice à la différence et à l'autonomie de leur façon d'être respective. Au corps appartient une préséance dans l'ordre de l'existence; c'est à travers l'être corporel que nous éprouvons ce qu'exister veut dire; l'être d'existence ne peut être assumé et compris, pour le mode fini que nous sommes, qu'à travers l'être corporel. A l'âme appartient le pouvoir qui lui est propre de partager la puissance d'exister du corps (et la singularisation appartenant à l'existence en acte du corps) et d'avoir également en partage son propre sens d'être : le pouvoir de penser.

On ne s'étonnera donc pas que ce soit du côté de l'être objectif des modes finis, donc aussi du côté de l'âme de l'homme que s'annonce, dès le second livre de l'*Ethique*, une modalité d'existence autre que l'existence proprement dite ou existence dans la durée, et qui se révélera comme le fondement de l'éternité de l'âme.

Dans la scolie de la proposition XXIX de la cinquième partie. Spinoza attribue à nouveau à l'essence, dans une conceptualité un peu différente, une signification nettement ontologique : « les choses sont conçues par nous comme actuelles de deux manières: ou bien en tant que nous en concevons l'existence avec une relation à un lieu et à un temps déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et comme suivant de la nécessité de la nature divine »<sup>21</sup>. Le concept d'actualité exprime ici une teneur ontologique commune à l'être d'existence et à l'être d'essence. Ainsi se trouve réaffirmée l'idée que l'existence - comprise comme existence en un lieu et en un temps déterminés, l'existence proprement dite - ne constitue pas, du moins nécessairement, tout l'*agir* du mode fini et que l'être d'essence n'est pas, comparativement à l'être d'existence, un non-être ou même un moindre être, mais une forme d'être intrinsèquement positive. Il y a une actualité dans l'être d'essence comme dans l'être d'existence. Et

<sup>20</sup> Voir « La différence éthique dans la pensée de Spinoza ».

<sup>21</sup> *op. cit.* p. 328.

l'actualité que possède une chose par son être d'essence n'est pas soumise aux événements survenant dans le plan de l'existence.

Mais cette analyse doit être nuancée. Car la proposition XI de la deuxième partie de l'*Ethique* énonce: « Ce qui constitue en premier l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte »<sup>22</sup>. Ici, l'être actuel de l'âme humaine suppose l'existence en acte du corps. Au rebours de ce que nous constatons tout à l'heure, l'actualité dépend de l'existence. Comment concilier ces orientations à première vue divergentes ? Il me paraît nécessaire d'admettre les deux propositions suivantes:

a/ l'*être actuel* de l'âme humaine est irréductible à son existence ou à l'existence en acte (c'est-à-dire en un temps et en un lieu déterminés) du corps dont elle est l'idée. D'ailleurs la proposition XI parle seulement de « ce qui constitue *en premier* l'être actuel de l'âme humaine... », annonçant par là que l'actualité de l'âme ne s'épuise pas dans l'existence en acte du corps dont elle est l'idée. Si nous réduisons la première à la seconde, le scolie de la proposition XXIX qui distingue deux modalités de l'actualité, deviendrait inintelligible;

b/ l'être actuel de l'âme est néanmoins fondé, ou mieux, co-fondé sur l'existence en acte du corps dont elle est l'idée. Nous pouvons ainsi donner au scolie de la proposition XXIX l'interprétation suivante : l'être actuel de l'âme humaine, ce n'est à la rigueur *ni* son être d'existence « avec une relation à un temps et à un lieu déterminés », *ni* son être d'essence, « en tant que contenu en Dieu et comme suivant de la nécessité de la nature divine ». L'actualité de l'âme serait plutôt une certaine façon de penser et de vivre - *dans l'existence* - son être d'essence, c'est-à-dire son enveloppement dans la nature et l'existence divines. Cette façon de penser et de vivre outrepassa l'existence actuelle du corps (sinon l'éternité serait une pensée vide), mais n'est tout d'abord possible que dans l'existence. Pour que l'âme connaisse les choses « comme ayant une sorte d'éternité », elle ne doit évidemment pas s'enfermer dans la finitude de l'existence ou de ce qui relève de « l'existence actuelle présente du corps », mais elle doit assurément *passer par* la moment de la finitude de l'existence. La béatitude n'est pas donnée à l'âme *hors de* l'existence, mais *en* elle et *au-delà* d'elle. C'est pourquoi la béatitude ne relève strictement ni de l'*être d'essence* (par où les modes finis sont *compris* dans les attributs de Dieu), ni de l'*être d'existence* (par où les modes finis sont, selon la formule du *Court traité*, en dehors de Dieu). Elle suppose une médiation qui les articule. Et cette médiation doit être cherchée en deux directions. Ce qui unit être d'essence et être d'existence, c'est d'abord l'actualité qui revient, dans l'existence, à l'être d'essence, et c'est aussi cette quasi-existence que Spinoza reconnaît à l'être objectif de l'essence, enveloppée dans l'idée infinie de Dieu.

Ainsi ma lecture s'écarte de celle de V. Brochard<sup>23</sup> sur deux points fondamentaux. V. Brochard sépare être d'essence et être d'existence et fait

---

<sup>22</sup> *Idem* p. 81.

<sup>23</sup> « L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza », in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 371-383.

passer l'éternité du côté de l'être d'essence<sup>24</sup>. Il est ainsi conduit à une lecture platonisante<sup>25</sup> de Spinoza dans laquelle l'éternité devient, pour l'âme, un attribut *ontologique*, non *éthique*, indépendant de notre façon d'exister : l'âme de Pierre est éternelle en tant qu'il y a, dans l'entendement de Dieu, une idée éternelle de l'essence du corps du Pierre. On peut objecter à V. Brochard que cette idée éternelle dans l'entendement de Dieu est une condition nécessaire, mais non suffisante de l'éternité de l'âme proprement dite. L'âme de Pierre est éternelle si Pierre *réalise*, à même l'existence et par sa façon d'exister, l'essence éternelle de son corps (ou de l'âme correspondant objectivement à cette essence formelle). L'éternité de l'âme exprime un certain rapport – *éthique* – entre l'essence et l'existence, et il est donc impossible de séparer l'éternité de l'âme et le cheminement éthique sans revenir à la problématique de l'immortalité que Spinoza récuse.

En outre, V. Brochard fait valoir à juste titre l'individualité de l'âme éternelle, mais ne souligne pas assez la différence entre l'individualité de l'âme existant dans la durée et l'individualité de l'âme éternelle. Il écrit, au sujet des âmes humaines éternelles que « ces modes sont éternellement distincts. Ils sont conscients, ils sont des individus, ils ont dans la vie éternelle tout autant d'existence consciente et personnelle que nous pouvons en avoir dans la vie présente... ». Néanmoins l'âme qui s'est simplifiée jusqu'à coïncider avec l'entendement (corollaire de la proposition XL de la cinquième partie.) n'a pas la même identité personnelle que l'âme pourvue d'imagination, de mémoire, bref de toutes les aptitudes qui sont les siennes en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte.

Cette discussion des positions de V. Brochard nous conduit à une question cruciale, qu'aucune interprétation du spinozisme ne peut passer sous silence. Nous sommes en apparence enfermés dans une alternative : ou bien l'existence dans la durée est *vaine*, au sens où elle ne peut rien ajouter ni retrancher au degré de réalité que comporte immuablement notre essence et ainsi nous retrouvons après l'existence notre être d'avant l'existence dans la durée. Ou bien l'existence n'est pas vaine, « la vie présente, avec ses épreuves et ses oppositions plus ou moins surmontées [peut ajouter quelque chose] au décret qui fixe notre destinée »<sup>26</sup> et nous sommes conduits à admettre, d'une façon très peu spinoziste, que notre essence n'est pas entièrement déterminée ou que notre existence peut apporter à notre essence un surcroît de détermination. En vérité, il faut échapper à cette alternative. Si l'essence était la vérité de l'existence, si l'existence était la pure et simple réplique, dans la durée, de l'ordre des essences, l'idée même d'un cheminement éthique perdrait son sens. Et si l'existence était la vérité de l'essence, une problématique de l'éternité de l'âme serait impossible. Qu'est-ce que

---

<sup>24</sup> *op. cit.* p. 371 : « l'éternité de l'âme affirmée par Spinoza est attribuée uniquement à l'essence, et, dans toute cette dernière partie de l'*Ethique*, c'est uniquement de l'essence opposée à l'existence qu'il est question... ».

<sup>25</sup> *Idem*, p. 374 « Il y a ainsi pour Spinoza deux mondes distincts, le monde des essences et celui des existences et tous deux sont aussi vrais ou réels l'un que l'autre, quoique d'une manière différente, l'un procédant immédiatement des attributs de Dieu, l'autre soumis à la loi du temps... » ; et p. 377 : « il paraît difficile de contester la ressemblance ou, pour mieux dire, l'identité du monde intelligible de Platon et de ce monde des essences qui, selon Spinoza, est éternellement en acte dans l'entendement divin ».

<sup>26</sup> V. Delbos, *Le spinozisme*, Vrin, 1987, p. 170.

l'existence peut donner à *être*, que ne comportait pas déjà l'être d'essence ? Manifestement elle donne à être une finitude qui se révèle dans les rapports de dépendance, d'incompatibilité, d'opposition, des modes finis, elle nous donne d'être dans la finitude du mourir. Mais elle nous donne aussi d'être selon l'essence *affirmative* de l'être. Et elle ne pourrait jamais nous donner d'être selon l'essence purement affirmative de l'être, si elle ne donnait pas à être dans la finitude du mourir. Telle est la vertu incomparable de l'existence : *elle introduit le non-être dans notre propre être pour que l'essence affirmative de l'être devienne notre plus propre façon d'exister*. Dieu existe immédiatement selon l'essence affirmative de l'être. Pour l'homme, le pouvoir d'exister selon cette essence affirmative est un résultat médiatisé par l'épreuve de l'existence et la maturation éthique.

Pour préciser davantage cette articulation dialectique entre être d'essence et être d'existence, nous pouvons rapprocher la proposition VIII de la deuxième partie et la proposition XXIII de la cinquième partie.

Dans la première, comme nous l'avons vu, Spinoza parle des choses singulières qui, n'existant pas, sont enveloppées dans les attributs de Dieu (tandis que leurs idées sont enveloppées dans l'entendement divin), sans préciser s'il s'agit d'une inexistence d'avant ou d'après l'existence. Le sens d'être de l'être d'essence est indifférent, du moins dans ce passage, à la différence entre *avoir à exister* et *avoir existé* ; il ne doit rien à l'existence, il n'est en rien déterminé par l'existence. En outre les essences formelles et les essences objectives sont dans le même rapport avec l'attribut dont elles relèvent : les premières sont *contenues* dans l'attribut étendue; les secondes sont *comprises* dans l'idée infinie de Dieu.

En revanche, dans la proposition XXIII de la cinquième partie, comme dans le scolie de la proposition VIII de la seconde partie, la différence entre l'âme et le corps s'accuse. Après l'existence en acte, le corps réintègre son statut d'avant l'existence : il est à nouveau contenu dans l'attribut étendue. Son être d'essence n'a pas été modifié par le passage dans l'être d'existence. Du corps on ne peut pas dire, comme de l'âme, « qu'il reste quelque chose qui est éternel ». Pour qu'il *reste* quelque chose, il n'est pas suffisant que, l'existence s'évanouissant, le mode fini retrouve son être d'essence initial, comme si, pendant l'existence, rien ne s'était passé ; il est nécessaire que le passage par l'existence *compte*, que l'être d'essence ait, après l'existence et sans doute aussi pendant l'existence, un autre sens qu'avant l'existence.

Et c'est de ce point de vue que se marque la différence entre âme et corps. Le corps - et l'âme, comme idée du corps - peuvent exister conformément ou non à la positivité de leur essence, selon que leurs affections accroissent ou diminuent leur puissance d'agir. Mais l'âme, quand elle existe conformément à la positivité de son essence, peut en outre penser son essence et l'*éternité* de son essence, elle peut penser cette sorte d'*existence* qui appartient à l'essence objective, en tant qu'elle est comprise dans l'idée infinie de Dieu, elle peut se penser comme *existence éternelle*. Ainsi - et nous comprenons à présent l'enjeu de la dissymétrie, apparue dans le scolie de la proposition VIII de la deuxième partie entre l'essence formelle et l'essence objective du mode fini -, l'âme, en existant dans la positivité de son essence, peut, dans l'idée d'elle-même, réunir, réconcilier l'être d'existence, qui est la dimension du soi, de l'ipséité, de la singularité, et l'être d'essence, qui est la

dimension de l'appartenance à Dieu. Elle peut à la fois être *un soi* et être *en Dieu*.

Que la conscience de l'éternité suppose un chiasme de l'être d'essence et de l'être d'existence, c'est ce que montre clairement la proposition XXX de la cinquième partie et sa démonstration : « concevoir les choses avec une sorte d'éternité, c'est donc concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent comme êtres réels par l'essence de Dieu, c'est-à-dire qu'en vertu de l'essence de Dieu elles enveloppent l'existence... »<sup>27</sup>. Nous constatons à nouveau ici le dépassement de la séparation entre être d'essence et être d'existence. Précédemment l'agent de ce dépassement était le concept d'actualité (proposition XXIX de la même partie). À présent c'est le concept de *réalité*. Si les choses qui se conçoivent comme *réelles* par l'essence de Dieu enveloppent l'existence en vertu de l'essence de Dieu, la séparation de l'être d'essence et de l'être d'existence qui caractérise le mode fini est en quelque sorte suspendue. L'unité en Dieu de l'être d'essence et de l'être d'existence se communique au mode fini lui-même, dans la mesure où il se pense à partir de Dieu et en Dieu. Mais où peut s'accomplir cette neutralisation de la séparation, dans les modes finis, de l'être d'essence et de l'être d'existence ? Elle s'accomplit au moment où l'âme réconcilie en elle l'*existence durative* qui lui appartient en tant qu'idée d'un corps existant en acte et l'*existence éternelle* qu'elle se reconnaît à elle-même en pensant son être objectif comme enveloppé dans l'existence éternelle de Dieu. Il est donc nécessaire que l'âme existe, ait en partage l'être d'existence, en tant qu'idée d'un corps existant en acte, pour se concevoir elle-même et son corps, non plus seulement du point de vue de l'être d'essence, ou par notions communes, mais du point de vue de l'unité, à partir de Dieu, et en Dieu, de l'être d'essence et de l'être d'existence. Telle est la connaissance du troisième genre.

On pourrait dire ainsi que dans le premier genre de connaissance, l'âme ne fait que partager l'existence en acte de son corps, elle ne fait qu'exister, avec la dimension d'aliénation à soi et à Dieu que comporte l'existence pour l'être fini. Dans le second genre de connaissance, celui dont le seuil est la connaissance mathématique, l'âme se soustrait à l'existence pour se soustraire à l'aliénation dans l'existence, elle conçoit les choses par *notions communes* ; elle forme, autant qu'elle peut des idées claires et distinctes de ses affections. Elle développe les affections actives et l'intelligence de l'essence affirmative de l'être. Mais elle n'a pas atteint son plus haut accomplissement, car la scission entre essence et existence n'est pas encore surmontée. Le troisième genre de connaissance, lui, dépasse définitivement cette scission ; car il est fondamentalement une connaissance de Dieu dans l'unité de son essence et de son existence ; et à partir de la connaissance de Dieu, il est aussi une connaissance de l'âme, du corps, des choses dans l'unité de leur essence et de leur existence. Cette unité ne veut pas dire que les modes finis seraient comme Dieu, *causa sui*, que leur essence envelopperait l'existence, ou qu'ils ne pourraient être conçus, sinon comme existants, mais plutôt que leur perfection absolue, irrelative, les appelle à la gloire de l'existence. Apercevoir, dans les choses, cette perfection, sans considération de la durée plus ou moins longue de l'existence, aperce-

---

<sup>27</sup> prop. 30, démonstration, p. 329.

voir en elles la vocation à exister en Dieu et par Dieu, tel est la connaissance du troisième genre.

### 3. Temps, durée, éternité

Ces remarques vont nous permettre de mieux comprendre la pensée spinoziste de l'éternité. Trois notions y interviennent: le temps, la durée, l'éternité.

Qu'en est-il d'abord du rapport de la durée et du temps ? Certains passages de l'*Ethique* rapprochent et lient très étroitement durée et temps, en montrant que l'âme *dure*, existe dans la durée, pour autant qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte. Cette orientation est présente par exemple dans le scolie de la proposition XXIII de la cinquième partie : « l'âme donc ne peut être dite durer et son existence ne peut se définir par un temps déterminé qu'en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps... » (p. 324). On la retrouve dans la démonstration de la proposition XXIX : « en tant seulement que l'âme conçoit l'existence présente de son corps, elle conçoit la durée qui peut se déterminer par le temps et a le pouvoir de concevoir les choses avec une relation au temps » (p. 328).

D'autres passages, au contraire, parlent de la durée sans considération du temps ; ainsi tout d'abord la définition expresse de la durée, que donne la deuxième partie : « la durée est une continuation indéfinie de l'existence » (définition V, p. 70), et le scolie de la proposition XX de la cinquième partie : « il est donc temps maintenant de passer à ce qui touche à la durée de l'âme sans relation avec l'existence du corps » (p. 323). On peut aussi remarquer que l'éternité est opposée tantôt à la durée, ainsi dans la démonstration de la proposition XXIX : « l'éternité ne peut s'expliquer par la durée » (p. 328), tantôt au temps, ainsi dans le scolie de la proposition XXIII : « l'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps » (p. 325). Qu'en est-il donc du rapport de la durée et du temps ?

La durée est l'existence du mode, en tant que mode fini. En elle-même, comme le montre la définition V rappelée ci-dessus, elle n'implique ni commencement ni fin. Mais elle est cependant marquée par la finitude, dans la mesure où elle se dit d'un existant *fini*, qui n'est pas *causa sui*, ou posé dans l'être par la seule vertu de son essence, et qui par conséquent est né et voué à mourir. Et dans la mesure où elle se dit d'un existant fini, elle se prête à une interprétation qui, au lieu de la considérer en elle-même, c'est-à-dire en tant que pure continuité d'existence, en considère les extrémités et la *non-existence* du mode dont elle est la durée en-deçà et au-delà. La durée se fait temps pour une conscience qui considère le fini en son *non-être*, plutôt qu'en son *être*, sa réalité, sa perfection, sa densité absolue.

Le chemin éthique consiste donc d'abord à passer de conscience de la « durée qui se définit par le temps » à la conscience de la durée comme telle. Mais ce passage ne peut pas suffire. La durée est une notion équivoque ; elle ne se définit certes pas par le temps, mais elle se prête à cette définition. D'un côté elle regarde vers l'éternité, et c'est pourquoi il faut opposer l'éternité au temps, comme le dit la proposition XXIII, plutôt qu'à la durée. Mais, de l'autre, elle regarde vers le temps, aussi faut-il opposer l'éternité à la durée, comme le précise la proposition XXIX.

Cette équivocité résout la contradiction apparente que fait naître la confrontation de différents passages. Le scolie de la proposition XX<sup>28</sup> engage à distinguer deux régimes de la durée, le premier impliquant, le second n'impliquant pas, une relation avec l'existence du corps. Il y aurait donc pour l'âme deux façons d'exister dans la durée, selon que le corps dont elle est l'idée existe actuellement ou non. Spinoza écrit ensuite dans la démonstration de la proposition XXIII : « mais nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée pouvant se définir par le temps, sinon en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps, laquelle s'explique par la durée et peut se définir par le temps ; autrement dit nous n'attribuons la durée à l'âme que pendant la durée du corps » (p. 324). Comment concilier ces propositions ? La démonstration de la proposition XXIII montre clairement que 1) le corps, considéré dans son existence actuelle, a une durée qui peut se définir par le temps ; 2) l'âme, en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant actuellement, partage la temporalité du corps, c'est-à-dire a aussi une durée pouvant se définir par le temps. Nous pouvons donc supposer que la durée qui, selon la démonstration de la proposition XXIII, appartient à l'âme pendant la durée du corps, n'est rien d'autre que l'un des deux régimes de la durée, la durée *qui peut se définir par le temps*. Pouvoir se définir par le temps, c'est une modalité de la durée, mais non son attribut essentiel et nécessaire. Il y a aussi une durée qui, nonobstant le paradoxe, est étrangère au temps. Nous pouvons ainsi comprendre qu'il y ait une durée de l'âme indépendamment de l'existence actuelle du corps et que l'âme, cependant, dure ou existe dans la durée pour autant qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte.

Ainsi, si la liberté commence quand la conscience s'élève du temps à la durée, elle s'achève quand la conscience passe de la durée à l'éternité. Dans la durée, les limites de l'existence finie sont effacées ; mais si elles sont effacées, c'est parce que le regard se détourne d'elles en faveur de la positivité irrelative de l'être affirmatif, non parce qu'elles auraient véritablement disparu. En revanche, dans la conscience de l'éternité de notre être, les limites de l'existence finie ont véritablement disparu. Elles n'ont pas disparu parce que la mort serait suspendue, parce que l'homme aurait surmonté sa finitude. La finitude, la limite ont bien toujours leur droit, mais elles relèvent d'une dimension d'être qui a cessé d'être, pour le sage, son être propre et essentiel.

On comprend ainsi que la proposition LXVII de la quatrième partie énonce : « un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie ». Ici apparaît en pleine lumière la différence entre l'immortalité et l'éternité. La pensée de l'immortalité, c'est encore celle d'un homme qui médite la mort. Il se prolonge au-delà de la mort, il s'efforce de nier la mort parce qu'elle le menace. Son rapport à la mort comprend une dimension d'angoisse et de dénégation. Bref, en la niant, il ne cesse pas de s'enchaîner à elle, comme le montre la frappe même du mot immortalité. En revanche, la pensée de l'éternité est la pensée d'un homme qui médite la vie. Il ne nie pas la mort, il n'a pas à nier la mort, il laisse faire la mort, il laisse la mort faire tout ce qu'elle peut faire, c'est-à-dire, pour lui, presque rien. Son être essentiel est au-delà de ce que la

---

<sup>28</sup> « Il est donc temps maintenant de passer à ce qui touche à la durée de l'âme sans relation avec l'existence du corps » (p. 323).

mort anéantit. Il s'est libéré de la mort. Méditer la vie, coïncider avec l'essence purement affirmative de l'être, devenir conscient de l'éternité de l'âme, c'est se libérer de la mort. Et cette libération est la béatitude.