

https://t.me/livres_2020

Hadi Rizk

# COMPRENDRE Spinoza



ARMAND COLIN

Hadi Rizk

# Comprendre Spinoza

2e édition

ARMAND COLIN

Table des matières


- Couverture
- Page de titre
- Page de copyright

Introduction

- Être juif aux Pays-Bas au cours du Siècle d’or
- Une pensée de la réalité
- Devenir philosphe

Première partie Les structures de l’infin

- Chapitre premier. Être et puissance
  - La réalité des choses finies
  - La cause de soi, plénitude du réel
  - Diversité infinie et unité de la substance
  - La production des choses singulières
- Chapitre II. L’idée vraie
  - La forme de l’idée vraie et la réflexion
  - L’ordre génétique et synthétique des idées vraies
  - Le Statut de la fausseté
- Chapitre III. L’individu
  - L’esprit comme idée du corps
  - Physique de l’individualité
  - L’affirmation ontologique de l’individu

Deuxième partie La tension de l’expérience

- Chapitre IV. Les passions et le pouvoir
  - Une logique passionnelle : l’imitation affective
  - Une histoire passionnelle du pouvoir
- Chapitre V. L’imaginaire et la raison

La consistance de l’imaginaire

Statut de la Révélation et de la connaissance prophétique

La méthode d’interprétation de l’Écriture

Théorie de l’imaginaire religieux

La Loi et l’obéissance

La théocratie, telle qu’elle a exixté

Chapitre VI. La politique et la puissance

Le droit et la puissance

Les limites de la problématique juridique du pacte social

L’émergence du pouvoir politique et la constitution d’un droit commun

« La multitude conduite comme par une même pensée » (Traité politique)

Communication des affects et institutions politiques : l’individualité composée de l’État

Chapitre VII. La vertu et la béatitude

La critique des valeurs

Le modèle de la nature humaine comme principe de sélection

Le devenir actif de l’individucomme principe de sélection

Le désir rationnel et l’utile propre

L’universel concret

L’expérience de la nécessité comme libération

La vertu, le temps et l’éternité

Conclusion

Bibliographie commentée

Index thématique

Index des noms propres

© Armand Colin, 2008 pour la présente édition.
© Armand Colin, 2006, pour la première édition.

978-2-200-27108-4

2e édition

2e édition

Illustration de couverture : *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, *philosophe hollandais,* École hollandaise, XVIIe siècle, détail. © Ph. Coll. Archives Larbor. Gemeenlemuseum, La Haye.

Maquette de couverture : Atelier Didier Thimonier

Maquette intérieure : Dominique Guillaumin

www.armand-colin.com




Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pavs. · Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur. est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copisle et non destinées à une utilisation collective et d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4. L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

Armand Colin Éditeur • 21. rue du Montparnasse • 75006 Paris

*à Maxim,*
*et à ses parents.*



Les classiques
du fonds
**Armand Colin**
**Sedes**

# PARMI NOS PUBLICATIONS EN PHILOSOPHIE

Sous la direction de France Farago

COLLIN *Comprendre Marx*
DEKENS *Comprendre Kant*
DEPRAZ *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*
FARAGO *Comprendre Kierkegaard*
GIOLITO *Comprendre l'histoire de la philosophie*
LEFRANC *Comprendre Nietzsche*
LEFRANC *Comprendre Schopenhauer*
ROGUE *Comprendre Platon*
SIMHA (S) *Comprendre Hume*

# Collection Lire et comprendre

COLLIN *Comprendre Machiavel*
GUILLERAULT *Comprendre Dolto*
RIZK *Comprendre Sartre*
SÉDAT *Comprendre Freud*

# Introduction

Spinoza naît le 24 novembre 1632 à Amsterdam, dans une famille de négociants juifs d'origine portugaise. En portugais, son prénom Bento signifie « béni » (« Benedictus »), traduit en hébreu par Baruch. Après les juifs d'Espagne, expulsés en 1492, les juifs du Portugal durent eux aussi s'installer dans des pays plus accueillants, ou moins intolérants. Les Provinces-Unies (Pays-Bas) furent le refuge de nombre d'entre eux : dans ce petit pays ouvert sur l'étranger, marqué par une expansion sans précédent du commerce, ils purent servir d'intermédiaires dans les relations économiques avec leur pays d'origine.

## Être juif aux Pays-Bas au cours du Siècle d'or

Les juifs d'Amsterdam venaient en majorité de la péninsule ibérique. Ils comptaient dans leurs rangs de nombreux ex-marranes, c'est-à-dire des juifs convertis de force, objets de suspicion de la part des autorités catholiques et souvent persécutés. Certains marranes prirent de grands risques pour tenter de préserver leur identité, célébrant en cachette certaines fêtes ou certains rites. Mais le contexte général de persécution tendait à faire tomber dans l'oubli des pans entiers de la foi et de la tradition juives. La sécurité et la protection relatives dont les juifs installés en Hollande bénéficièrent peu à peu, et non sans résistance de la part, entre autres, des tendances les plus conservatrices de l'Église calviniste, leur permirent un travail de redécouverte de leur identité et de leur culture religieuses. Ce processus ne s'est pas accompli sans mal ; une opposition de plus en plus farouche se fit jour entre les partisans d'un retour à une interprétation de la Loi et à des croyances strictes, dans un souci de fidélité aux sources les plus orthodoxes, et ceux qui étaient davantage sensibles à un rapprochement, voire à une confrontation, entre la Foi et les prescriptions plus universelles de la Raison.

L'ambiance assez libre de la vie intellectuelle et religieuse, en raison du pluralisme qui régnait aux Pays-Bas, favorisait ce genre de débat : divisions entre catholiques et protestants, extrême dispersion des obédiences réformées et dissidences nombreuses. Il y eut, enfin, une certaine osmose entre des groupuscules religieux plus ou moins hérétiques ou contestataires et des cercles intellectuels restreints mais influents, qui cherchaient à défendre une foi plus personnelle, libre à l'égard des Églises et des formes du culte. Ces groupes étaient très ouverts à l'idée de Lumière naturelle. On peut citer à titre d'exemple les « Collégiants » d'Amsterdam.

Les trois communautés juives d'Amsterdam parvinrent à s'unifier en 1639 sous le nom de Talmud Tora. Elles se donnèrent une autorité religieuse et une assemblée de représentants, souvent issus des couches favorisées, qui devaient diriger les affaires générales de la communauté et exercer une discipline sur ses membres. C'est dans un tel contexte qu'il faut comprendre les déboires d'Uriel Da Costa, sommé à plusieurs reprises de renoncer à ses écrits et opinions concernant l'authenticité de la Loi et de sa transmission depuis Moïse, ou mettant en question l'immortalité de l'âme. Les critiques qu'Uriel Da Costa formulait à l'encontre du judaïsme de son temps suscitèrent de vives réactions. Après une nouvelle humiliation infligée par la synagogue, il se suicida en 1640. Au cours des années 1650, qui virent l'exclusion (*herem*) de Spinoza, la communauté se divisa à nouveau autour des opinions de Juan de Prado, qui fut, lui aussi, accusé de nier l'origine divine de la Loi de Moïse, ainsi que l'immortalité de l'âme.

On a pu parler du XVII$^{e}$ siècle comme du *Siècle d'or* des Provinces-Unies en général et d'Amsterdam en particulier. Prospérité due à un rayonnement commercial sans pareil - la Compagnie des Indes orientales fut fondée en 1602, celle des Indes occidentales en 1621 -, activité bancaire, puisque la place d'Amsterdam représentait la plus grande banque d'Europe, métiers du textile à Leyde, Haarlem, Utrecht,

taille de diamant à Amsterdam. Les Hollandais étaient installés en Amérique du Nord, dans les Antilles, au Brésil, en Guyane, au Surinam, et ils disposaient de nombreux comptoirs en Asie (Ceylan, Japon…). D'un certain point de vue, Amsterdam fut à cette époque la ville-phare, la ville-monde.

La réussite économique et les échanges s'accompagnaient d'un certain libéralisme politique : recherche d'un pouvoir stable, représentatif et modéré, liberté d'expression, reconnaissance de l'individu. Sur le plan institutionnel, l'État des Provinces-Unies s'apparente à une fédération de provinces décentralisées. Dans chacune d'elles, le pouvoir appartient à une assemblée dirigée par un gouverneur, le *Pensionnaire.* La même organisation se retrouve au niveau de l'État central : les États généraux représentent les sept provinces : cette assemblée siège à La Haye et est présidée par le *Grand Pensionnaire* (un Premier ministre avant la lettre). Il faut cependant souligner le poids plus important de la Hollande, en raison de sa puissance militaire, économique et commerciale.

Malheureusement, l'épanouissement du marché et la richesse de la vie sociale cachaient de graves difficultés. La stabilité politique se trouva menacée à plusieurs reprises par un conflit structurel qui opposait les « régents » et leurs partisans — ce groupe provient de la bourgeoisie riche des villes et du commerce, composé de personnalités favorables à une direction politique libérale des Provinces-Unies — à l'aristocratie militaire, soutenue par la paysannerie ainsi que par certaines couches du peuple des villes, et cette aristocratie se reconnaissait dans la famille princière d'Orange-Nassau. Au lendemain de l'indépendance définitive par rapport à l'Espagne (1648), la tentation de l'État monarchique échoue, et Jean de Witt devient Grand Pensionnaire. Il fait abolir le *stathouderat* (commandement exécutif suprême assumé par un chef militaire) qui représentait une menace contre l'administration civile. Il n'en demeure pas moins que les troubles recommencent en

1660, le parti des Orangistes, conduit par Guillaume III, contestant de plus en plus vivement les régents. En 1672, l'invasion par les troupes de Louis XIV aiguise les sentiments nationalistes et le désir d'un pouvoir fort : Jean de Witt et son frère sont assassinés lors d'une émeute populaire.

La République qui a duré vingt ans est morte ; le pouvoir du stathouderat est rétabli au profit de Guillaume III.

Spinoza a vite pris conscience de la collusion entre le parti d'Orange et l'Église calviniste orthodoxe, ainsi que de l'indiscutable force populaire du mouvement en faveur de la monarchie. Il se sentait plus proche des protestants libéraux, partisans de la tolérance religieuse et de la liberté de conscience. Les tenants d'une théologie plus libérale furent dénommés *remontrants* parce qu'ils publièrent en 1610 une « Remontrance » où ils exposaient leurs réserves sur la théorie calviniste de la grâce et de la prédestination, en insistant sur le rôle que l'individu devait jouer, par ses actes, dans la recherche de son propre salut. Leurs adversaires, calvinistes rigoureux, nommés *contre-remontrants* (ou gomaristes), exigeaient une interprétation stricte de la prédestination et du salut par la grâce, la liberté religieuse ne constituant pas leur préoccupation majeure. Les *contre-remontrants* défendaient principalement la thèse que le chrétien était appelé à une *double obéissance* : à l'Église, pour ce qui relève des choses spirituelles ; au Prince et à l'État, pour les choses temporelles. Les *contre-remontrants* considéraient Dieu comme la source exclusive de toute la Loi. Dans le contexte d'une indépendance des Pays-Bas menacée, la crainte à l'égard des rois catholiques d'Espagne et de France favorisait assurément l'idée d'une monarchie incarnant un pouvoir fort, avec pour appui l'Église calviniste.

En 1639, Spinoza commence ses études à l'école Talmud Tora. Il apprend l'hébreu. À 20 ans, il participe aux activités de négoce de la maison familiale.

Dans les années 1650, Spinoza se rapproche de Franciscus Van Den Enden, ancien jésuite devenu un esprit libre, partisan du régime républicain des Provinces-Unies. Il suit des cours de latin dans l'école ouverte par Van Den Enden.

Face aux demandes de plus en plus pressantes des autorités de la communauté, Spinoza refuse tout reniement au sujet des opinions déistes et rationalistes qui lui sont prêtées ; il rompt avec la communauté juive dont il est exclu le 27 juillet 1656.

Dans les années 1659-1660, il s'installe à Rijnsburg, dans la banlieue de Leyde. Il fréquente les collégiants et commence à enseigner la philosophie à des proches, expliquant ses thèses de manière libre et égalitaire à une communauté d'amis, d'interlocuteurs et de correspondants, venus d'horizons et de métiers différents : tous s'intéressaient aux rapports entre la philosophie, la physique et la théologie. Pour gagner sa vie, Spinoza se forme au métier de tailleur de verres d'optique mais il est aidé, financièrement, par ses amis ou par des personnages influents — les frères de Witt prirent des dispositions pour qu'une rente lui fût servie.

Spinoza étudie le cartésianisme, prend la mesure des controverses suscitées par la philosophie inaugurale de Descartes et se situe par rapport aux Objections faites à Descartes et aux Réponses que ce dernier donne en complément au texte des *Méditations métaphysiques.* Sa propre lecture de Descartes conduit Spinoza à s'écarter encore plus de la scolastique et à s'approprier les instruments conceptuels forgés par l'auteur du Discours de *la méthode.* Sur l'infinité de Dieu, la signification de la volonté et le statut de l'idée, il définit les idées directrices de son propre système en se démarquant de l'auteur des *Méditations.*

Il écrit le *Traité de la réforme de l'entendement,* dont il donne lecture à un cercle de sympathisants et d'amateurs de la nouvelle pratique de la philosophie.

Spinoza s'installe en 1663 à Voorburg, près de La Haye. Il publie à la fin de la même année les *Principes de la philosophie de Descartes,* suivis des *Pensées métaphysiques,* texte de présentation, d'analyse et de travail théorique sur les principaux concepts de la métaphysique. Dès 1663, après la publication des *Principes de la philosophie de Descartes,* Spinoza travaille sur l'*Éthique,* son œuvre de philosophie fondamentale, qui traite « suivant l'ordre géométrique » de Dieu comme puissance infinie de produire, de la nature véritable de l'esprit, de la théorie de l'individu, des passions et, enfin, de l'itinéraire pouvant conduire les hommes à la béatitude. Il annonce cependant à son correspondant Oldenburg, dans une lettre écrite vers la fin de 1665, qu'il travaille sur un autre ouvrage : il s'agit du Traité *théologico-politique.*

À partir des années 1669-1670, Spinoza vit à La Haye, où il publie, sous l'anonymat. le *Traité théologico-politique (TTP).* Ce livre constitue l'intervention philosophique de Spinoza dans la crise politico-religieuse qui agite les Pays-Bas. Il suscite des polémiques très violentes, l'auteur ayant été vite identifié par les détracteurs des thèses défendues dans le *TTP.*

En 1672, À l'annonce de l'assassinat des frères de Witt, Spinoza rédige un placard ayant pour titre *Ultimi barbarorum* (« Les derniers des barbares ») qu'il est tenté d'aller apposer sur les murs de la ville. Il envisage en 1673 de faire publier l'*Éthique,* mais il renonce en raison de l'hostilité qui se manifeste contre ses idées.

Il compose dans les dernières années de sa vie le *Traité politi*que, œuvre qui demeure inachevée.

Spinoza meurt le 21 février 1677.

À la fin de l'année, ses amis publient ses *Œuvres posthumes.*

## Une pensée de la réalité

La formation intellectuelle de Spinoza, située dans les conditions particulières et privilégiées des Pays-Bas, est assurément marquée par trois séries de facteurs.

**1** L'apparition de la physique mathématique de Galilée et les vives discussions soulevées, au milieu du siècle, par l'interprétation qu'en donne Descartes. On évoque principalement les thèmes de la méthode et des idées claires et distinctes, du mécanisme et de la métaphysique requise pour fonder l'ordre du savoir. Le cœur de la nouvelle philosophie est la signification de la réalité humaine comme « assemblage » d'esprit et de corps, ou *union substantielle* de l'esprit et du corps. Le cogito. Dieu et la liberté.

**2** L'extension de la question de la recherche de la vérité et du souci méthodique au domaine de la religion elle-même, qui n'est plus l'affaire réservée aux seuls théologiens ! Y a-t-il par exemple une approche de Dieu qui soit indépendante de la révélation, approche qui peut s'accomplir à l'aide du seul entendement humain ? Il s'agit au fond de savoir si les Écritures peuvent relever d'une méthode d'interprétation objective, inspirée par la même démarche intellectuelle que celle de l'esprit cherchant à comprendre les phénomènes de la nature. Or il faut se souvenir qu'au XVII$^{e}$ siècle, la seule évocation d'un déisme rationnel soulève l'accusation d'athéisme, d'autant que la raison théorique s'accompagne souvent du souci d'une morale, voire d'une politique, délivrées de la soumission *a priori* à l'autorité de l'Église ou à la souveraineté du Prince.

**3** L'effervescence religieuse des Pays-Bas, la multiplication de petites communautés et de groupes confessionnels à mi-chemin entre l'interrogation religieuse et la recherche d'une sagesse, voire d'un salut, qui ont pour guide la

> seule *lumière naturelle,* donne à la recherche spinoziste une tonalité nettement existentielle qui accompagne son souci de systématicité et de cohérence. La philosophie est recherche rationnelle du bonheur, c'est-à-dire de la vertu qui donne à l'existence toute son intensité.

L'idée de *nécessité* se trouve à la rencontre de toutes ces préoccupations. La notion de nécessité est en effet repensée par Spinoza, en relation avec les idées-forces de raison, de puissance et d'immanence ; c'est en ce sens que la nécessité devient le principe d'un rationalisme absolu, ou la thèse fondamentale d'une critique de toutes les illusions attachées à la finalité, à la transcendance, au libre arbitre et au pouvoir absolu. La nécessité fonde une éthique de l'affirmation de l'être. Il appartient à la vertu de convertir en quelque sorte l'expérience de la nécessité subie comme une contrainte en une pratique de la libération, ce qui revient au fait que la vertu puisse saisir la liberté comme la nécessité propre, ou adéquate, de l'essence. Le désir actif tire sa force de la puissance même de la raison et il conduit à l'union intellectuelle avec Dieu (troisième genre de connaissance).

Tenter de définir le Dieu de Descartes est une entreprise à la limite sans objet et il est préférable de définir la *fonction* que le philosophe lui assigne. Le *divin* s'oppose à l'ordre des choses connues, aux choses de ce monde. Nul besoin de l'expliquer ou de le justifier, puisqu'il constitue l'absolu, c'est-à-dire ce qui tient tout seul. Et l'absolu permet une totalisation, une fermeture de tout processus dérivatif. Dans l'ordre de la connaissance, d'une part, le divin intervient comme fondation transcendante du savoir puisque la transcendance est totalisation, ou raison de toutes les raisons, raison première, absolue et non dérivée. L'exigence d'évidence requiert que les « semences de vérité » *innées* en l'esprit — idées qu'il suffit de savoir retrouver — aient pour garantie substantielle la *libre* création en Dieu des vérités éternelles. De même, l'objectivité des idées et le fondement de la connaissance vraie des corps impliquent l'exposition

en acte, par la *création continuée,* d'une réalité conforme aux exigences de la raison. La nature, principe de production et d'intelligibilité des choses, est donc garantie par Dieu, lequel unifie l'être et le connaître. Dans l'ordre des phénomènes, d'autre part, le divin constitue la cause de toutes choses, qui achève la série des causes. Il s'agit d'une raison qui n'est plus elle-même effet, qui n'a pas besoin à son tour d'être expliquée.

Mais une telle exigence de fermeture, de fondation de la scientificité et de la réalité, sur un sol originel qui leur soit commun, engendre un certain nombre de difficultés qui se retournent contre l'exigence de systématicité. En effet, le divin réalise apparemment les exigences de la transcendance : l'existence de Dieu, qui appartient à l'idée même de sa perfection, effectue dans le geste de la création la présence de toutes choses au savoir. Cependant, la transcendance de Dieu ne saurait épuiser son existence, ni même le problème de cette existence. Fondateur originaire de plusieurs séries, le divin échappe à l'ordre de ce qu'il contribue à fonder. L'actualisation même de la fonction de transcendance rend paradoxalement cette fonction presque non analysable, comme si cette fonction échappait à sa propre efficacité, qui est de fonder une nécessité inconditionnée. En effet, loin de clôturer la totalité des êtres, et de fonder l'objectivité des concepts, la transcendance, ainsi muée en divinité — ce qui est la condition même de sa réalisation — apparaît comme transcendante et incommensurable aux êtres et à la nécessité. La transcendance se dénonce alors elle-même, *en subvertissant ses fonctions fondatrices de systématicité.*

L'absolue nécessité risque de se confondre avec la *contingence* absolue. Un principe qui n'est pas fondé sur un autre principe n'appartient pas à la série des principes : la fonction même de fonder n'est pas fondée elle-même. Ce principe, dit transcendant, se transforme en contraire de sa vocation initiale, relative à la connaissance, puisqu'il signifie une vacuité de justification : l'intelligible trouve sa

fondation dans l'inintelligible. *Le divin est le nom donné aux conditions radicales de toute intelligibilité.* Du fait même qu'il est inintelligible, le divin révèle que les conditions de l'intelligibilité dépassent le champ de ce qui est intelligible. Ainsi, la compréhension, dans sa quête du divin (totalisation) requiert-elle la transcendance et, surtout, la toute-puissance et la liberté infinie de Dieu, qui crée librement les vérités éternelles. Un étonnant effet découle de l'économie cartésienne de la transcendance : celle-ci ne s'applique qu'à la condition de déplacer le divin, qui effectue la transcendance, hors du champ de sa fonction (système du savoir et de la nature). Il s'ensuit que ce qui place Dieu *hors de ses fonctions* — fondation et clôture de la science — rend ces mêmes fonctions *problématiques*.

Descartes confiait le geste important de créer les vérités éternelles à la volonté de Dieu. Est-ce nécessairement les mettre en sûreté étant donné que la volonté de Dieu est absolument indéterminée ? La transcendance peut tout annuler ; la fondation absolue peut s'identifier à l'arbitraire absolu, à la contingence. Il en résulte un *évanouissement* du divin dans la transcendance si des principes transcendants ne peuvent être véritablement fondateurs. Dans un degré moindre, l'affirmation du vrai par l'esprit humain ne relève pas de la force inhérente aux idées — alors même que les idées s'affirment en quelque sorte *dans* la pensée et *s'imposent* à l'entendement humain qui appartient à la pensée —, mais du jugement, qui repose sur la volonté de l'homme, infinie à l'instar de celle de Dieu, puisque l'homme est une créature de Dieu, à *l'image* de Dieu. Spinoza attaque vivement la théorie cartésienne de l'erreur définie comme une mauvaise liaison entre notre volonté infinie, à laquelle il incombe de chercher puis de juger, et notre entendement fini, qui conçoit les idées vraies mais ne peut les affirmer.

La transcendance de Dieu a pourtant l'avantage de donner une image profane de la Nature, débarrassée de tout mystère comme de tout paganisme, et de libérer, par

exemple, la possibilité d'une étude purement cinématique du mouvement, où il n'y a rien de plus dans les corps que ce qui est manifesté *partes extra partes,* selon un rapport mécanique de pure extériorité. Il n'en demeure pas moins que l'idée de réalité, le souci d'objectivité ainsi que le refus concomitant des forces ou des significations occultes, peuvent être porteurs de la tenace illusion de la pauvreté ou de la platitude de ce qui existe. Une telle insuffisance ontologique laisse à nouveau pressentir un *arrière-monde.* Et, selon l'expression de Nietzsche, un tel arrière-monde est moins un *autre* monde que *l'oubli* de ce monde-ci, dès lors que les choses sont abordées comme de simples données de fait, que l'on juge dépourvues d'une puissance d'affirmation qui leur soit propre. Le sentiment que les choses *finies* sont privées de raison d'être suffisante, qu'elles sont contingentes, au sens où elles auraient pu ne pas être, conduit ainsi à rendre compte de leur existence précaire en les rattachant à la réalité éminente ou transcendante d'un être absolu.

Pour penser intrinsèquement la réalité, il faut réussir à disjoindre systématicité et transcendance, c'est-à-dire à épuiser les exigences de la systématicité sans recourir à la transcendance. D'une certaine manière, la réalité doit être divine par elle-même, ce qui revient à *identifier* Dieu et la nature. Peut-on lier la *cause efficiente et transitive,* qui sort d'elle-même pour agir sur autre chose, causalité qui est à l'œuvre dans la production des choses singulières, toujours déterminées de l'*extérieur* à exister, à une *causalité immanente*. qui a nul besoin d'agir hors d'elle-même, parce qu'elle n'est autre que la réalité *autoproductice,* donc ahsolue, de la nature ?

Il faut ajouter que le recours à un autre ordre de l'être suppose que la perfection se distingue de la simple réalité. Aussi ne doit-on pas s'étonner que l'originalité de la pensée de Spinoza consiste à s'interroger sur la réalité pleine et entière des choses finies, c'est-à-dire sur leur *puissance*, quelles que soient les *limites* d'une telle force. Nous

verrons, en effet, que c'est une seule et même chose de percevoir la finitude et de saisir que la détermination finie est pourtant infinie, parce qu'elle exprime la puissance de l'infini, immanente en toutes choses.

## Devenir philosophe

L'existence d'un « Prologue » du *Traité de la réforme de l'entendement* (*TRE*) montre que la forme géométrique et le caractère strictement démonstratif prêtés au système spinoziste ne sauraient dispenser d'une *entrée* en philosophie. Le système, en effet, doit être muni d'une modalité d'inclusion en lui de toute particularité. Or les mots du « Prologue » parlent des choses les plus courantes de la vie, du bonheur et du malheur, de la joie et de la tristesse. Alors même que le restant du *TRE* va faire référence à un lexique pour le moins technique de la définition et de la démonstration, des différents registres de l'erreur et de ses interprétations scolastique ou cartésienne, nous découvrons dans ces premiers paragraphes, selon une formule de Pierre-François Moreau dans son ouvrage *Spinoza. L'expérience et l'éternité*[1], un « itinéraire de la philosophie » marqué par un mélange de *familiarité* et de *tension*. Le Prologue est le récit d'une crise du désir et d'une décision de la vie : une césure de l'expérience entraîne dans son sillage l'union du désir et de l'entendement.

Tout semble perdu, ou presque, mais tout peut être sauvé, en raison*, p*récisément, de la gravité de la situation et de la connaissance

nouvelle et aiguë que cette crise a pu engendrer. L'expression « je » indique l'implication du sujet de l'énonciation dans un récit qui succède à la crise et à sa résolution. La construction rétrospective n'est pas une abolition du passé, puisque celui-ci continue d'agir sur le présent et commande la recomposition du sujet après cette crise. Le commencement du récit se confond avec la décision mettant fin à la crise. Ce moment singulier renvoie à une subjectivité quasi-universelle, appartenant à tout

individu qui peut être amené à éprouver le même partage de son expérience entre certaines limites que ressent son désir et le *récit* qu'il est susceptible de faire de cette même expérience. Un tel récit marque l'avènement d'une nouvelle manière de se comprendre et de comprendre son désir ;

« Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune est vain et futile, je vis que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte n'avait eu soi rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'esprit en était agité, je décidai enfin de chercher s'il y avait quelque chose qui fût un vrai bien, susceptible de se communiquer et par quoi lequel seul, toutes les autres choses ayant été rejetées. l'esprit serait affecté : bien plus, s'il y avait quelque chose dont la découverte et l'acquisition me permettraient de jouir d'une joie continue et suprême pour l'éternité[2]. »

Le récit qui donne sens est donc la reprise, du point de vue de son dénouement, de tous les éléments — les biens poursuivis, les dangers ressentis, les résolutions arrêtées — d'une histoire individuelle qui trouve son sens *dans* et *par* la coupure. Ce récit présente une valeur rétroactive dans l'exacte mesure où la crise et l'épreuve présentaient l'anticipation d'un nouveau régime de discours du désir sur lui-même, ou, en d'autres termes, l'amorçage d'une réciprocité entre le désir et l'entendement. L'expérience du désir fait surgir la réforme comme un rapport privilégié du désir, non à son objet, mais à l'intelligence qu'il a de ses propres objets, comme s'il pouvait aller à l'opposé de l'imagination qui lui assigne des objets fuyants, à l'horizon d'un manque indéfini.

Le sujet rencontre certaines limites avant que sa résolution puisse être prise et appliquée. Il faut donc un long chemin de la décision à l'effectuation. Or ce chemin n'est autre que celui d'une réforme de l'entendement, laquelle ne saurait être déclenchée à la fin de l'itinéraire par une pure décision de la volonté puisqu'elle s'exprime déjà, *à travers le cheminement préparatoire,* comme une puissance de recomposition des pensées. L'émergence et l'affirmation du rapport à soi est le corollaire d'une forme de subjectivation déclenchée par le conflit des attirances : le partage se formule dans l'ordre même de la vie ordinaire sous la forme d'un éveil du désir à la nécessité d'une décision et d'une séparation d'avec soi-même. Le dépassement ainsi prescrit aura pour origine le désir lui-même et il s'énoncera comme une attention du désir au type de certitude que présente son objet.

Quel est le statut de la *rationalité de transition* qui se fait jour au cours du cheminement vers la décision ? Une rationalité transitoire ou le désir lui-même comme *réforme* de la rationalité ? Contrairement au stoïcien qui cherche à conquérir ce qu'il connaît puisqu'il peut déjà le définir, le narrateur mis en jeu par Spinoza doit d'abord connaître ce à quoi il aspire : il s'ensuit que l'incertitude est au cœur de sa recherche. Ce serait en effet un contresens que de projeter sur le prologue l'ensemble des propositions du système achevé, préceptes d'une raison qui affirme l'être et qui réalise la vie comme dynamisme de la puissance d'exister, dont l'aboutissement suprême culmine, avec l'amour intellectuel de Dieu, dans un rapport sans médiation entre le désir et l'être infini. Il reste néanmoins à établir le passage à la réflexion ainsi que la manière dont le désir prescrit la réforme de l'entendement et, ce faisant, la possibilité d'*entrer* dans le système philosophique.

Le moi encore doit s'éprouver comme vide de la raison et désir du souverain bien. Mais ce « bien » est d'abord pensé et il se confond avec la *pensée* des objets du désir, ou encore avec la pensée de l'articulation adéquate de tous les autres

biens. Ceux-ci se donnent au désir, le sollicitent, le possèdent autant qu'il les possède, paralysant tout pouvoir de penser à autre chose. Il n'en demeure pas moins que l'expérience de tels biens va conduire le désir à une nouvelle définition du bien, qui découle de la médiation de la raison entre le désir et ses objets : la réforme de l'entendement peut déboucher sur le *système* des idées par lesquelles le désir se conçoit adéquatement et devient productif. Le circuit de ses propres affections se trouve de ce fait reconfiguré en un objet véritable du désir, ou, plus rigoureusement, en « Dieu », tel que celui-ci apparaît comme la condition de production par le désir de ses propres objets.

Le sujet du Prologue est si peu individualisé qu'il apparaît comme le sujet assujetti d'une expérience qui le traverse : vérité d'un être dépossédé de lui-même, qui n'est plus que l'effet de son propre désir. C'est bien un *itinéraire* que Spinoza nous livre ici, un itinéraire vers la philosophie au cours duquel la raison effectue une certaine mise en ordre du désir. Cette mise en ordre se confond en outre avec cet itinéraire lui-même, cheminement d'une réforme déjà en cours, au cours de laquelle le désir anticipe sa propre rationalité. Le premier paragraphe semble évoquer une division classique de la durée, en fonction de l'instant inaugural d'une décision de chercher « s'il y avait quelque chose qui fût un vrai bien, susceptible de se communiquer ». La décision prise semble rejeter en arrière ce temps où le narrateur était lié à un enchaînement d'événements marqués par la « futilité » et l'« insatisfaction », par la tristesse ou l'appréhension, voire par la menace de mort. L'événement de la résolution semble, tout seul, réordonner la totalité de l'existence, désormais sollicitée par la recherche de « quelque chose dont la découverte et l'acquisition me permettraient de jouir d'une joie continue et suprême pour l'éternité. » Mais on aurait tort d'en rester à ce geste inaugural d'une division, laquelle serait en même temps une révélation de ce qu'il convient désormais de chercher, car, dans cette hypothèse, il incombe seulement au désir de

revenir à cette connaissance, de *s'en ressouvenir* de quelque manière. La division simple entre l'avant et l'après est elle-même l'effet des contradictions, des avancées et des reculs d'une histoire qui travaille dans le temps antérieur à la décision. Il en est de même des hésitations et de la tentation d'un retour en arrière qui sont évoquées dans le deuxième paragraphe : « Je dis que *je décidai enfin :* en effet, à première vue, il semblait inconsidéré de vouloir perdre quelque chose de certain pour autre chose d'encore incertain. »

Le prologue ne mentionne jamais le Désir en tant que tel, mais tout au plus le fait de désirer, en rapport étroit avec des objets qui mettent le désir en action. Les « biens » immédiatement donnés sollicitent le désir : *certitude* parce qu'ils sont déjà là, et *futilité* de ces mêmes biens, car ils s'estompent, se corrompent ou laissent l'esprit insatisfait. Spinoza évoque cependant en termes positifs la jouissance qu'entraîne la *libido.* puisque la satisfaction propre au plaisir est comparable à la Joie que le vrai bien est censé entraîner. Il se montre néanmoins réservé en raison de l'hébétude dont cette jouissance s'accompagne et de la tristesse qui lui succède. L'*honneur,* en revanche, met en évidence les enjeux indéfinis de pouvoir que comportent les rapports interindividuels. La course pour la reconnaissance est par définition insatiable et elle accroît notre dépendance par rapport aux autres : un tel désir, contrairement au plaisir, est incompatible avec une satisfaction qui provoquerait ipso facto sa disparition. Il n'en demeure pas moins qu'un affect lié à la communication avec autrui aiguille nos passions vers une forme d'universalité. Enfin, les *richesses* dénotent une activité purement instrumentale : si le plaisir renvoie à un certain accomplissement du corps, les honneurs à l'intersubjectivité, les richesses sont, quant à elles, subordonnées aux autres biens. Quelle évolution du Désir la réforme va-t-elle susciter, par rapport à cette dispersion de ses objets, étant donné que la réforme tire toute son efficacité d'être l'expérience même du désir, mais remémorée et mise en ordre après coup, du point de vue du

résultat de l'expérience et de la décision qu'elle a produite ? Nous allons voir que cette décision nous renvoie au désir qui initie une telle réforme parce qu'il s'est constitué, au cours de l'expérience, comme le seul sujet, enfin mis à nu, de cette réforme déjà commencée, au point que celle-ci se confond avec *l'activité* même du désir.

L'essentiel de la réforme se joue en fait *avant* la décision de procéder à cette réforme, au cours de la transmutation, qui tient au désir lui-même, de son rapport à l'objet, c'est-à-dire du régime de réalité qu'il prête à ses objets. La certitude est en effet abordée par Spinoza, dans les premières pages du *TRE,* sous la forme d'une qualité objective de l'objet, du bien considéré : même lorsqu'il parle de connaissance certaine, il faut entendre cette expression relativement à la certitude qui vient à la connaissance du fait de la consistance et de la possession de l'objet même du désir. Mais l'expérience fait apparaître une différence entre la certitude propre à la *nature* d'un bien pour le désir — évidence impérieuse de ce qui est donné par la liaison immédiate entre la chose et tel manque — et le mode *d'acquisition* de ce bien. Il ne s'agit pas d'un surgissement de la réflexion, qui viendrait corriger le cheminement du désir, mais, au contraire, des retournements de la certitude des objets du désir. *L'entendement est le tournant de cette certitude qui a pour sujet la réforme du désir par lui-même.*

La jouissance « naïve » concerne ces biens que l'on peut considérer à portée de main, accessibles, sinon certains, au sens des biens qui sont déjà là. On les rencontre, ils arrivent vers nous et nous sollicitent : on ne peut pas vraiment parler à leur sujet de conquête, étant donné qu'ils nous possèdent bien plus que nous ne réussissons à les posséder. Face au plaisir, à l'honneur ou aux richesses, se joue la question cruciale de l'activité de l'individu et de l'aptitude de son désir à se dégager de ce fond commun et indéfini, pour se déterminer comme sujet d'un parcours dont il soit l'auteur au même titre qu'il en est le narrateur. Cela revient à se

demander comment sortir de l'oscillation perpétuelle entre l'espérance et la crainte, la poursuite ininterrompue de certains biens et la fuite devant des maux symétriques. Une telle oscillation est propre aux contraintes que la vie commune inflige au désir. La finitude du désir est par là même d'autant plus nette qu'elle s'éprouve dans le caractère indéfini de ses objets. Mais ce serait anticiper sur le temps de la réforme si l'on se contentait d'évoquer l'idée que, au terme d'une première expérience qui dessille le regard, l'individu prendrait conscience de la futilité de ses objets en les comparant à un vrai bien, au sens d'un bien souverain auquel il serait intuitivement accordé :

« […] or, toutes ces choses que recherche le commun des hommes. non seulement ne nous fournissent aucun remède pour la conservation de notre être, mais bien plutôt l'empêchent et sont fréquemment cause de la perte de ceux qui les possèdent et toujours cause de la perte de ceux qui en sont possédés[3]. »

En réalité, la conscience de cette vanité naît d'une expérience du désir au cours de laquelle ces biens ne disparaissent pas. Ils n'en continuent pas moins d'exercer leur séduction et leur attraction sur le désir, même après que celui-ci les eût reconnus comme vains. *Ce sont en effet ces objets et eux seuls* qui entraînent le

désir à concevoir, à partir de ce qu'ils sont, l'idée d'un « objet universel » qu'il faut poursuivre. Certes, ces biens sont expérimentés par le désir comme étant vains, c'est-à-dire qu'il découvre leur caractère fuyant et éphémère. Le désir lui-même apprend la proximité entre l'accessibilité de ces biens et leur propension à nous échapper :

« Mais l'amour d'une chose éternelle et infinie nourrit l'esprit d'une joie pure, exempte de toute tristesse. ce qui est

grandement désirable et à rechercher de toutes ses forces. Ce n'est donc pas sans raison que j'ai employé ces mots : *pourvu que je pusse y réfléchir sérieusement.* En effet, si clairement que mon esprit perçut cela, je ne pouvais cependant pas renoncer à toute convoitise, à toute sensualité et à toute gloire[4]. »

C'est donc au niveau de la relation d'objet et de l'ambivalence de la perte et de la possession que se constitue, à partir de cette expérience pour le moins mitigée, l'idée d'un bien stable qui donnerait le plaisir sans exposer à la perte.

Le désir modifie son rapport à l'objet au cours de sa propre expérience. Aussi faut-il se demander si le « véritable » bien s'apparente, dans le prolongement de l'expérience qui le fait apparaître, à un *autre* objet — lecture traditionnelle et littéralement juste d'un « objet éternel, infini et communicable », source d'une satisfaction certaine, constante et sans mélange — ou s'il constitue déjà un changement de rapport du désir à ses objets avec le passage d'une sollicitation passive à une activité adéquate. En réalité, le jeu du désir avec ses objets évidents, ainsi que le va-et-vient des promesses et des fuites, conduit à l'idée *différentielle* du vrai bien, lequel se présente, non pas comme un nouvel objet, ou comme un objet de valeur plus élevée, mais comme une réflexion du désir sur sa propre vérité. Le dépassement qui s'esquisse du manque et de la privation s'effectue, non au profit d'un objet idéal ou sans défaut, mais en faveur du désir rendu à sa propre vérité. Il ne s'agit donc pas de dénoncer le manque d'être du sujet ou la finitude de l'objet, relativement à une béance que rien ne peut assouvir : les objets limités de satisfaction sont dépassés en vertu de la part de réalité qui leur appartient, laquelle déplace la certitude, de l'objet vers le

désir lui-même. La certitude se confond alors avec l'entendement, au sens où le désir lui-même construit sa

propre adéquation en s'instituant pour lui-même comme objet. L'itinéraire préalable à la réforme de l'entendement décrit une transition par approfondissement, du désir ayant l'être pour finalité au désir comme puissance.

Mais cette résolution nouvelle s'accompagne d'hésitation et même d'une tentative de ménager un compromis entre la quête des biens ordinaires, immédiatement donnés, et une forme de *reprise* de l'existence, du point de vue, cette fois, du « vrai » bien qui a pu être envisagé. Or, la logique originaire du désir empêche tout compromis — à cause de la réalité des biens dits « finis » — : le plaisir ou les honneurs ont cette particularité de nous étourdir, de bloquer la pensée comme la recherche de toute autre satisfaction. C'est l'accentuation de la crise qui prélude à son dépassement. D'abord, la distinction qui s'est effectuée entre la nature d'un bien et son mode d'acquisition laisse entrevoir l'importance du *rapport* que nous entretenons avec ces biens. Nous sommes donc conduits au vrai bien par *l'idée* même que la certitude relative à l'acquisition — une relation non questionnée à l'objet — ne signifie pas nécessairement la certitude quant à la nature en soi de l'objet. La certitude peut très bien être déliée du mode d'acquisition, ou relever du désir lui-même comme adéquat à ses effets. De la même manière, la perte d'objet se déplace vers le risque de perte de soi. Une telle situation nous conduit à nous désolidariser de ces biens, sans pouvoir absolument les abandonner : leur puissance, même limitée, fait que, tout en nous aiguillant vers un autre type de satisfaction, ils conservent suffisamment de force d'appel et de séduction pour continuer à s'imposer à nous, malgré nous, dans une impuissance, *produite par eux,* du désir.

Une étape décisive du renversement se produit lorsque la délibération est en cours (§ 11) : c'est alors que la vérité du Bien souverain est entrevue et qu'elle vient au secours de la résolution. Aussi longtemps que je délibère, je saisis la vérité, quant à son objet, de mon désir et je peux, d'une

certaine manière, résister aux sollicitations de ces mêmes biens. Ces intervalles de libération sont produits par la réflexion et la délibération, lesquelles viennent s'interposer entre l'acquisition et les modalités du bien. La délibération ne saurait pour autant être confondue avec une autre forme d'acquisition : elle représente plutôt la mise en suspens de la relation d'objet elle-même. Cette délibération va même faire apparaître, au cours de la durée dans laquelle elle s'exerce, les biens partiels comme positifs, mais uniquement à titre de moyens en vue du vrai bien :

« Je ne voyais qu'une chose : tant que mon esprit était tourné vers ces pensées. il se détournait de ces choses-là et pensait sérieusement à ce nouveau principe de vie, ce qui me fut un grand soulagement. Car je voyais que ces maux n'étaient pas d'une nature telle qu'ils ne dussent céder aux remèdes. Et bien qu'au début ces intervalles fussent rares et de très courte durée, cependant, après que le vrai bien me devint de plus en plus connu. ces intervalles furent plus fréquents et plus longs. surtout après avoir vu que le gain d'argent, la sensualité et la gloire ne sont nuisibles que si on les recherche pour eux-mêmes et non comme des moyens en vue d'autre chose. Car s'ils sont recherchés comme des moyens, on en usera avec mesure, et ils nous nuiront d'autant moins qu'ils contribueront davantage à la fin pour Laquelle on les recherche, comme nous le montrerons en son lieu[5]. »

Ce « Bien » n'est pas un terme ou un achèvement mais le processus même d'une activité adéquate du désir, se réalisant lui-même comme cause. Le vrai bien n'est pas le souverain bien, mais la preuve que les biens relatifs à l'expérience sont acceptables dans la mesure où ils sont liés adéquatement, en un affranchissement qui n'éloigne ni ne détourne de ces objets. Le Bien véritable est le désir lui-

même, objet d'une réforme de l'entendement qui le constitue adéquatement.

Le récit décrit le passage au premier plan du désir comme mise en ordre de sa propre expérience : il s'ensuit la résolution de confronter le désir à l'intelligence du mode d'acquisition de ses objets. L'idée de « bien souverain » doit être construite, en s'appuyant sur la part de positivité des biens partiels : le vrai bien n'est rien d'autre que la construction adéquate de l'enchaînement de ces mêmes biens. La réforme a pour premier effet de « guérir » le désir de sa tendance à diffracter ses affects en des qualités propres à l'objet, alors même que ces rapports du désir à ses objets, exprimés en termes de « bon » et de « mauvais », sont relatifs à *l'image* de tels objets, non à leur vertu intrinsèque. Le but de l'itinéraire, c'est la Joie elle-même, c'est-à-dire l'affirmation du désir. La certitude

ne devient pas, pour autant, « subjective » ou relative au savoir : « entendement » désigne ici le seul *transfert* de certitude, au sens de réalité, de l'objet au désir lui-même comme cause adéquate des affections. Il n'est pas étonnant que la première manifestation de cette réforme consiste, dès le Prologue, en un *désir de philosophie,* qu'il ne faut pas considérer comme rhétorique : ce même désir sous-tend l'écriture et s'exprime dans le récit que nous livre un individu à la fois anonyme et exemplaire de sa décision d'« entrer » en philosophie, et de commencer à se faire philosophe.

À première vue, le désir semble être à la recherche du souverain bien, dans le prolongement même de sa course éperdue derrière les biens qui s'offrent à lui. Mais la réforme consiste en ce que cette expérience du désir entraîne une substitution d'un « vrai bien » à l'image du « souverain bien ». Ce vrai bien se confond, dans un premier temps, avec la nécessité comprise de le chercher. Ce bien, qui se manifeste comme le terme par rapport auquel s'amorce la réforme de l'entendement est, d'une certaine manière, *déjà* présent, puisqu'il sollicite la recherche. Le

fait qu'il ne soit pas possible de le formuler explicitement n'est pas un défaut, étant donné que son idée accompagne la disparition de la part d'illusion inhérente aux objets spontanés du désir. Plus encore, ce bien est une critique en acte de ces objets et de leurs limites, critique qui s'appuie sur la part de réalité présente dans les objets partiels ; ce vrai bien peut être défini, dans un second temps, comme l'articulation nouvelle que le désir institue entre ses objets et lui-même :

« Ici, je dirai seulement brièvement ce que j'entends par vrai bien, et en même temps ce qu'est le bien suprême. Pour le comprendre correctement, il faut noter que le bien et le mal ne se disent que corrélativement. À tel point qu'une seule et même chose peut être dite bonne et mauvaise selon divers rapports. Il en est de même du parfait et de l'imparfait. En effet. considéré dans sa nature, rien ne sera dit parfait ou imparfait, surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, se produit selon un ordre éternel et des lois déterminées de la Nature[6]. »

Le « souverain bien » des exhortations morales s'apparente à un fantasme induit par les biens partiels et, par conséquent, le vrai

bien est le résultat d'une claire détermination des limites de chaque bien et d'une reconstitution de la continuité maîtrisée entre les biens, relativement à leur part de consistance, celle-là même qui contribue à emplir le désir d'une certaine adéquation à lui-même. *L'expérience même de la finitude révèle l'infini* car le vrai Bien se confond avec les objets partiels du désir mais ressaisis par le désir selon l'intelligence des lois et des rapports qui les produisent effectivement — y compris dans leurs limites. La puissance

du désir *s'explique* dans le discours en même temps qu'elle *explicite* le commencement de ce même discours, à partir de l'expérience. Le discours qui connaît les limites *délie* le désir des associations qu'il subit, associations par lesquelles ce désir est possédé et dominé. Le passage du fantasme du souverain bien à l'idée du véritable bien est le premier résultat de la réforme de l'entendement :

« Mais comme la faiblesse humaine ne ressaisit pas cet ordre par la pensée et qu'en attendant l'homme conçoit une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne, et qu'en même temps il ne voit rien qui l'empêche d'acquérir une telle nature, il est incité à chercher les moyens qui le conduiront à une telle perfection ; et tout ce qui peut être un moyen pour y parvenir est appelé un bien véritable ; le bien suprême étant de parvenir avec d'autres individus. s'il se peut, à jouir d'une telle nature. Quelle est cette nature ? nous montrerons en son lieu qu'elle est assurément la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec toute la Nature[7], »

Un objet partiel n'est pas pour autant un objet nul ; il n'est pas étonnant que ces objets nous séduisent et nous emportent, car ils contiennent effectivement une puissance d'emprise sur nous, corrélative de la jouissance réelle qu'ils apportent. La véritable illusion correspond à leur aspect totalisant et à leur tendance à dissimuler leurs limitations en projetant la fiction d'un objet absolu, qui n'est que le redoublement de l'objet partiel. Quels sont donc les effets de cette réforme de l'entendement produite par l'expérience même du désir ? Dans le plaisir par exemple (§ 4), l'esprit inquiet, en mouvement, aspire au repos et à la jouissance comme si la plénitude consistait à arrêter le mouvement, à supprimer l'agitation, à produire l'apaisement. Mais la tristesse succède à la satisfaction. Une

telle expérience peut porter le désir à déduire que le vrai bien pourrait manifester la réalité de la libido sans ses limites, en un repos qui ne serait pas suivi de tristesse ! Alors même que l'échec devrait seulement inciter à recommencer, sans associer la répétition à un mauvais infini… Quant aux richesses, le fait de les rechercher pour elles-mêmes se confond avec l'illusion de les croire susceptibles de constituer une fin, un achèvement, alors qu'elles n'ont d'autre visage que celui de médiations au service d'autres biens, comme l'honneur ou la santé. Et, contrairement au plaisir, leur limite provient du fait qu'elles ne portent pas en elles-mêmes leur tristesse, leur point d'arrêt : elles sont limitées par le fait d'une « illimitation indéfinie » et peuvent entraîner une course aussi continue que perdue d'avance. Le vrai bien que la réflexion peut aider à concevoir devrait par conséquent conjuguer deux termes contradictoires, à savoir une certaine suffisance de l'objet, qui entraînerait enfin l'apaisement, ou la satisfaction, et une plénitude qui serait toutefois sans repos ni arrêt, puisque la différence des richesses par rapport au plaisir réside précisément dans leur caractère d'*activité*. Cette apparente contradiction ne met-elle pas en perspective la définition d'une richesse consistant dans la productivité du désir, productivité qui serait référée au désir comme activité et construction d'un monde ?

L'honneur, enfin, semble apparemment être valable pour lui-même, puisqu'il fait partager quelque chose avec d'autres hommes. Néanmoins, une telle imitation affective porte sur le pouvoir et elle produit une contradiction entre le fait que tous convergent par l'émulation vers les mêmes objectifs et le caractère de monopole de la possession de l'objet désiré par tous, monopole qui exclut l'accord. L'honneur est donc la cause d'une dégénérescence de l'émulation en une rivalité et en un antagonisme violents, en une lutte pour la possession exclusive de tout ce que les autres aiment. La critique de ce bien exhibe la nécessité d'un rapport symbolique aux autres, au sens où le vrai bien est moins une chose que la possibilité d'une véritable

*communication* : la possession d'une chose éternelle et universelle, donc exempte de contradictions. Cette chose « éternelle » est-elle pour autant différente d'une compréhension de la place de chaque désir, par rapport au réseau entièrement explicité de ses relations avec le réel ?

Nous pouvons constater que la recherche spontanée, par le désir, d'une jouissance qui lui permette de s'annuler dans son objet, est immédiatement suivie, sous des modalités différentes relatives aux types divers de ces biens, par l'expérience d'une insatisfaction. L'être insatisfait et frustré se représente alors un bien idéal composé de *ces mêmes objets moins leurs limites,* limites qui continuent, pour le moment, à être perçues comme la preuve d'un moindre être ou d'une négation inhérente à ces biens. Tentation du nihilisme ou haine de soi et de la vie ? Or, c'est l'effectivité, *malgré leurs limites,* de ces biens, qui produit réellement la réforme : celle-ci conduit du désir encore assujetti à ses objets au désir en tant que source d'être et véritable signification de la recherche qu'il amorce. L'entendement réformé que le désir a de lui-même est un effet remarquable qui surgit dans l'intervalle de cette recherche.

Le tournant de cette démarche, où les aspects de ce vrai bien paraissent encore négativement marqués, ou un peu abstraits, s'effectue lorsque Spinoza écrit, au § 10, « pourvu que je puisse y réfléchir sérieusement ». La connaissance des limites ne saurait supprimer à elle seule la réalité de séduction et de domination contenue dans les biens partiels et illusoires, étant donné que connaître les limites d'un mal ne supprime pas *ipso facto* les causes réelles de l'attraction que ce mal exerce. En revanche. *le simple fait de l'activité de penser produit un renversement du rapport de force entre le désir et ses objets.* La réalité de ces biens s'estompe et devient insuffisante, de même que l'attention du désir se porte sur sa propre relation aux biens plutôt que sur les biens eux-mêmes. Une telle attention entraîne dans les faits des intervalles de libération, qui permettent une réorganisation de ces mêmes objets comme simples effets

d'un désir qui se transforme en une cause adéquate de ses rapports aux choses (de ses affections), alors que ce même désir était auparavant entraîné et possédé par ces mêmes choses qu'il voulait posséder. Une certaine décantation de cette définition encore négative peut alors s'accomplir : elle révèle que le vrai bien constitue aussi l'affirmation de notre être, à la suite de la réflexion du désir sur la limite de ses propres objets. Le désir se mue par conséquent en un désir d'adéquation à son propre être et, ce qui revient exactement au même, en un désir tourné vers la connaissance de l'être éternel et infini, c'est-à-dire du système de ses rapports adéquats avec le réel. Concevoir en effet le vrai bien comme inséparable de la connaissance définit le sens de la réforme de l'entendement : l'activité de connaître est l'ultime signification que revêt l'objet du désir et elle marque par là même le commencement d'une *activité* de l'entendement, perçu désormais par le désir comme l'expression même de son déploiement effectif.

La logique même du désir énonce une double relativité, dans les deux sens, des objets du désir au désir et du désir lui-même à ses objets : ces objets sont bons ou mauvais selon leurs seuls effets sur le désir, de même que le désir est entièrement constitué par les affections qui le déterminent. Car le désir est moins l'initiative d'un sujet que la subjectivation entraînée par l'intériorisation des séquences de comportement motivées par ces objets. S'il est vrai, par conséquent, que le désir ne peut rien changer à la relation d'objet et à sa dépendance, il peut quand même modifier *la forme* de sa relation à l'objet, en s'interrogeant sur la qualité de ses objets, c'est-à-dire aux structures de la liaison qu'il entretient avec eux, plus que sur leur contenu.

Le bien éternel, en effet, désigne moins un nouveau contenu du désir que la *qualité* de son objet, au sens d'affections qui découlent de sa puissance. En définitive, ce que l'itinéraire du désir nous enseigne, entre ce désir comme sujet constitué par le processus même de sa recherche et, au moment de la décision, le même désir

devenu la productivité d'un désir d'être, c'est le sens même du choix de la raison par le désir. Ni conception d'une fin autosuffisante, ni dépassement du désir dans la connaissance, mais seulement changement de la qualité de l'objet dans la continuité de ces mêmes objets, ou aspiration du désir à une joie qui se confonde avec la capacité d'entendre adéquatement ses propres affections, par-delà le circuit de ses objets. Le thème spinoziste de la recherche de l'utile propre est donc fonction de l'activité de connaître : la réforme de l'entendement est un travail d'invention, par le désir, d'une semblable unité entre la raison et le désir d'être.

1. Pierre-François Moreau. Spinoza. L'expérience et l'éternité. Paris. PUF. coll. « Épiméthéu ». Pierre-François Moreau. *Spinoza L'expérience et l'éternité.* Paris. PUF. coll. « Épimétheu ». 1994. Le lecteur consultera avec profit la belle et minutieuse analyse qu'effectue P.-E Moreau de ce prologue dans la première partie de l'ouvrage. « Certitudo ». p. 3-224.

2. Spinoza, *Traité de In réforme de l'entendement*. § 1. traduit par André Lécrivain, Paris. Flammarion. « CF ». 2003. p. 66. Nous citons celle bonne traduction, non sans avoir substitué « esprit » à « âme ». Mais il est souhaitable aussi de lire la traduction proposée par P.-F. Moreau dans l'ouvrage cité ci-dessus. p.7-10.

3. *Traité de la réforme de* l'*entendement* (par la suite abrégé un *TRE*). § 8, *op. cit*., p. 69.

4. *TRE*, § 10. p. 71.

5. *THE*. § 11. ]'. 71.

6. *TRE*. § 12. p. 73.

7. *TRE*. § 13. p. 73.

# PREMIÈRE PARTIE

# Les structures de l'infini

# Chapitre premier

# Être et puissance

L'essence d'une chose singulière, c'est-à-dire ce que nous en connaissons à partir de sa définition, ne nous permet pas de déduire son existence. L'essence ne suffit donc pas à rendre nécessaire l'existence de cette chose, pas plus que la continuation de l'existence de cette même chose. Au fond, la seule définition nous livre les propriétés de la chose considérée, que celle-ci existe ou non, et montre ainsi que son existence est concevable, c'est-à-dire *possible* au sens où aucune contradiction interne à son essence ne l'interdit[1]. Mais nous pouvons observer que telle chose existe, c'est-à-dire qu'elle agit, se maintient dans la durée et tend à persévérer dans l'existence. Exister, en effet, ne signifie pas seulement être actuel : la simple conservation est aussi une activité de la chose qui porte sur elle-même, plus encore que sur toute autre chose.

## La réalité des choses finies

Dans le *Traité politique*[2], chapitre il, § 2, Spinoza énonce que la définition d'une chose naturelle permet de la concevoir, qu'elle existe ou non, indépendamment de son existence. Cependant, exister n'est pas rien et la différence entre la définition d'une chose et le caractère effectif de l'existence de cette chose implique un principe

par lequel les « choses naturelles existent et persévèrent dans l'existence ». Ce principe, Spinoza le conçoit comme n'étant rien d'autre que la puissance même d'exister ou encore l'existence elle-même comme expression d'une force d'être. Une telle force d'être ne se réduit pas à l'essence et ne peut donc être expliquée par la seule définition de la chose, ou de sa nature. Considérons ce texte de plus près :

« Toute chose naturelle peut être conçue adéquatement, qu'elle existe ou n'existe pas. Toutefois le principe en vertu duquel les choses naturelles existent et persévèrent dans leur existence, ne peut se conclure de leur seule définition, car leur essence idéale reste après qu'elles ont commencé d'exister, la même avant qu'elles existassent. Puis donc que le principe par lequel elles existent ne peut suivre de leur essence, le maintien de leur existence n'en découle pas non plus : elles ont besoin pour continuer d'être de la même puissance qui était nécessaire pour qu'elles commençassent d'exister. De là cette conséquence que la puissance par laquelle les choses de la nature existent et aussi agissent, ne peut être aucune autre que la puissance éternelle de Dieu. Si quelque autre puissance avait été créée en effet, elle ne pourrait pas se conserver elle-même et par suite elle ne pourrait pas non plus conserver les choses naturelles, mais elle-même aurait besoin pour persévérer dans l'existence, de la même puissance qui était nécessaire pour qu'elle fût créée. »

Les choses existent avec une certaine nécessité — « … une puissance par laquelle les choses de la nature existent et aussi agissent… » — mais celle-ci requiert une cause différente d'elles, une cause qui ne s'explique pas par la seule essence de la chose. Spinoza avance que cette puissance est *la puissance éternelle de Dieu.* Exister, se maintenir dans l'être et agir, voilà trois aspects de la manifestation d'un être qui constituent une seule et même chose, en l'occurrence une puissance propre aux étants. Et cette même puissance, qui appartient aux choses, n'est autre, d'après Spinoza, que la puissance de Dieu ! Le texte peut apparaître pour le moins difficile, voire paradoxal, parce qu'il cherche à nous faire comprendre deux choses : d'une part, que la production et la conservation des choses forment un même processus ; d'autre part, que l'être des choses naturelles est bien réel et ne représente en aucun cas un semblant d'être, donné ou soutenu par un geste

transcendant, lequel geste demeurerait à l'égard des choses naturelles comme une cause étrangère. De plus, la cause de la chose est perçue comme agissante en ses effets, immanente à l'essence comme à l'existence des choses naturelles. Une telle cause ou puissance n'est rien d'autre que l'affirmation d'une chose naturelle, en fonction de l'essence qui est la sienne et des propriétés déterminées qui en découlent.

Comment devons-nous comprendre le fait que la puissance de Dieu s'exprime de manière diversifiée dans les choses naturelles ? Les choses ne risquent-elles pas d'être absorbées par l'être tout-puissant et unique de Dieu ? Spinoza semble penser le contraire : la puissance *infinie* de Dieu s'exprime, en vertu de son caractère infini, en une infinité de choses naturelles, qui apparaissent comme ses effets, ou ses modes particuliers. Il ne faut donc pas séparer ou opposer la puissance infinie de Dieu et la puissance singulière de telle chose naturelle, puissance d'exister et d'agir qui règle le droit d'exister propre à la chose singulière, c'est-à-dire sa force, ainsi que tous les effets qui découlent de cette force. L'effet est donc autre que sa cause et dispose par cela même d'une réalité propre. Quant à la cause, elle est immanente à la chose même, au sens où elle affirme l'existence de cette chose, de manière conforme à l'essence de cette même chose.

S'il est vrai que toute chose se trouve être en Dieu — « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence, mais aussi de l'essence des choses » (*Éth.* I, prop. 25) —, Dieu n'a cependant ni la même essence ni la même existence que les choses. La puissance de Dieu est éternelle, puisque Dieu est un être incréé : l'existence de Dieu découle de son essence et de son essence seulement, alors que l'existence des choses naturelles ne découle pas de leur seule essence, laquelle, comme nous l'avons déjà vu, ne suffit pas à faire exister les choses. Ainsi l'éternité de Dieu signifie que son être échappe au temps, au changement, à tout ce qui arrive à une chose en raison d'autres choses que

d'elle-même. Une chose singulière doit par conséquent être considérée comme finie parce qu'elle peut être modifiée, altérée, transformée par une autre chose, avec laquelle elle partage quelques traits communs, par exemple, s'il s'agit de corps, l'étendue et le mouvement. Spinoza souligne ici, en opposition à toute autre puissance qui serait créée, la toute-puissance d'un être non seulement *incréé* — ce qui revient encore à qualifier selon une tournure lexicale inappropriée l'être absolu, existant en soi et par soi — mais *infini* en tant que la nécessité de son être est corrélative de sa puissance, toujours agissante et effectivement réalisée, de telle sorte que l'être infini est effectivement existant et recouvre tout le possible, au sens de tout ce qui est concevable. De plus, la puissance de Dieu échappe à toute dépendance extérieure — que pourrait-il exister d'autre aux marges de… l'infini ? —, ce qui revient à dire que Dieu, que nous qualifierons provisoirement comme plénitude et immensité de puissance, existe en lui-même et se conçoit par lui-même, sans la moindre adjonction en sa définition de l'idée de quelque autre chose que ce soit. La réalité de Dieu est, par conséquent, substantielle. Aussi la puissance infinie est-elle distincte des choses singulières qui dépendent d'elle, étant donné que l'existence nécessaire qui se tire de soi n'est pas la même chose que la nécessité d'exister d'une chose finie, laquelle dépend, non seulement de son essence propre mais aussi d'une infinité de causes finies, qui interviennent au cours de l'actualisation d'une telle chose. Il semble évident que l'essence comme l'existence d'une chose singulière dépendent d'un grand nombre d'autres facteurs.

En effet, l'essence des choses singulières ne produit pas leur existence ; la chose singulière a, par conséquent, d'autres choses singulières pour condition d'existence : c'est l'enchaînement des choses singulières qui détermine l'existence de telle chose singulière[3]. Et pourtant, comme le texte l'indique, la puissance infinie, en tant qu'elle est une cause productrice d'effets, n'est pas séparable de toutes ces choses en lesquelles elle existe en agissant. Toute chose, en effet, semble tenir de Dieu une partie de la puissance infinie

et c'est cette partie qui constitue sa propre puissance. On peut ainsi avancer qu'en affirmant son être, la chose finie contient en elle et exprime la force de l'infini.

Nous pouvons dégager de ce qui précède trois indications essentielles : *exister est agir, l'essence est puissance, toute existence est nécessaire*, quoique de manières différentes pour l'être infini et les choses finies. On veillera tout particulièrement à distinguer

la *nécessité d'exister* d'une chose finie et *l'existence nécessaire* de Dieu. La chose finie est, en effet, déterminée par d'autres causes également finies, et, surtout, par l'expression en son essence d'une partie de la puissance de Dieu. C'est la raison pour laquelle Spinoza interprète de manière originale, dans *Éthique* I, prop. 11, troisième démonstration, la fameuse preuve dite *a posteriori* de l'existence de Dieu à partir de ses effets, en déduisant l'existence nécessaire de l'être infini à partir de la puissance et de la nécessité d'exister des choses singulières, non de la contingence d'une chose finie. En effet, l'existence « à l'instant actuel » d'êtres finis qui n'existent pas en eux-mêmes mais *en autre chose,* comme les modes d'une substance s'expliquant par cette substance, démontre que si l'être fini a, de fait, une puissance d'exister, alors, à plus forte raison, l'être infini, qui existe absolument, existe nécessairement. Dans le cas contraire, le fini l'emporterait sur l'infini, ce qui est proprement absurde. Ou bien rien n'existe ou bien l'être infini existe absolument, dès lors qu'un être fini existe, dont la puissance suppose que l'être absolument infini existe. On peut même avancer que chaque chose singulière et finie présente deux aspects complémentaires : d'une part, une activité productrice et, d'autre part, le résultat de cette activité. Or Dieu est cause productrice des choses singulières tant de manière absolue — il est cause efficiente de l'existence ainsi que de l'essence des choses finies — que de manière relative, dans la mesure où ces choses produisent à leur tour des effets : « Une chose qui est déterminée à produire quelque effet a

été nécessairement déterminée de la sorte par Dieu ; et celle qui n'a pas été déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet[4]. » C'est ainsi que l'analyse des causes d'une chose naturelle conduit nécessairement de tel être particulier considéré sous l'angle de sa *puissance* limitée, à Dieu conçu puissance *absolue*. *L'existence est toujours nécessaire, en tant qu'elle est une expression de la puissance,* même lorsqu'il s'agit des êtres finis.

Dans ces conditions, la preuve dite *a posteriori* de l'existence de Dieu transforme de part en part la preuve par la contingence. Spinoza remanie profondément les deux fameuses preuves cartésiennes de l'existence de Dieu par les effets[5]. La première établit que Dieu existe parce que nous avons en nous l'idée de l'infini dont

nous ne pouvons être cause : un être fini comme l'homme ne peut être cause de la réalité objective en son esprit de l'idée d'infini, qui dépasse infiniment la quantité de réalité qui est la sienne. La seconde preuve de Dieu par les effets s'appuie sur la contingence de l'être pensant, en tant que porteur de l'idée d'infini. Si nous pouvions être cause de nous-mêmes, nous nous produirions en nous donnant toutes les perfections dont nous avons l'idée, à travers l'idée d'infini, de telle sorte que nous n'aurions rien à désirer. De fait, tirer du néant son propre être en produisant son existence est la chose la plus difficile qui soit : l'être qui doute est un être qui cherche parce qu'il est travaillé par l'idée de perfection qui est en lui. Mais cet être ne peut rendre raison de sa propre existence, sinon il se serait produit conforme à cette même perfection qu'il pense et il n'aurait donc pas besoin de douter, etc. La finitude consiste précisément en un décalage entre le type d'être que l'être pensant peut concevoir (l'infini) et l'être qu'il est lui-même. C'est, au fond, l'existence même du désir qui témoigne du fait que nous ne sommes pas cause de nous-mêmes. De plus, la temporalité suffit à prouver que l'existant est contingent au sens où il dépend de Dieu qui le recrée à tout instant, par le simple fait de le conserver : le temps, en sa

succession et sa divisibilité, est fondamentalement destructeur. Dès lors que nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes, nous sommes dépendants d'une puissance autre que la nôtre, grâce à laquelle nous continuons d'exister.

Aussi l'homme, en tant qu'il est porteur de l'idée de parfait, contient-il en lui-même moins de perfection et de réalité que Dieu, qui est son créateur. Descartes compare ainsi des quantités de réalité, selon le rapport entre le tout et la partie ou entre la cause et l'effet et il montre que le tout comme la cause excèdent en réalité et en perfection la partie ou l'effet. Mais Spinoza identifie, quant à lui, réalité et puissance ! Cela lui permet de préciser que la preuve *a posteriori* est aussi une preuve *a priori* :

« Car. si pouvoir exister c'est puissance, il s'ensuit que, plus à la nature d'une chose il appartient de réalité, plus elle et par elle-même de forces pour exister ; ainsi un Être absolument infini, autrement dit Dieu. a de lui-même une puissance absolument infinie d'exister et, par suite, il existe absolument[6]. »

L'être absolument infini existe nécessairement au sens d'une relation intrinsèque entre son essence, conçue comme puissance infinie, et son existence. Il existe, en un mot, en vertu de son propre être. Dans ces conditions, le caractère absolument infini de Dieu rend raison de sa perfection, puisque celle-ci est une simple propriété de la réalité de Dieu. Il s'ensuit que le statut de la finitude est profondément modifié. En effet, il est parfaitement vain et erroné de chercher à définir l'étant *fini* comme négation et manque d'être, pour tenter ensuite d'établir un quelconque rapport, en réalité impossible et purement verbal, entre l'être fini et l'être infini. Nous avons compris, en effet, que l'existence d'êtres finis implique l'existence d'un infini en acte, qui se trouve présent dans ses effets. La puissance de Dieu doit être considérée comme corrélative de la puissance effective

qui appartient à l'individu. Aussi pouvons-nous voir clairement que la *nécessité infinie* libère la notion de finitude de toute contingence, sans pour autant justifier l'existence des choses naturelles en ayant recours à une causalité intentionnelle ou finale. Il est nécessaire que l'idée de puissance infinie s'accompagne de celle de l'immanence de l'infini au cœur du fini[7]. Certes, il y a une différence de puissance entre Dieu et les choses finies, ou encore entre la cause et l'effet ; de même, la cause produit l'effet sans avoir besoin de lui pour exister, alors que l'effet implique cette cause dans son existence même ; cette différence, cependant, ne supprime en rien l'homogénéité de la notion de puissance ainsi que la continuité de l'infini au fini ! Puissance infinie, réalité du fini et immanence sont liées : l'infini est inhérent au fini, ce qui revient à dire que le fini est, au fond, infini ! Mais cette continuité et cette immanence interdisent toute confusion parce que l'essence de Dieu (comme puissance infinie) est distincte de celle de ses modes, qu'elle produit. Exister est puissance et l'être fini apparaît bien comme une détermination positive de l'infini. Nous dirons, pour le moment, que l'être fini est, sous des angles différents, à la fois même et autre que Dieu, ou encore que l'essence de chaque être fini est la *productivité* en lui d'une partie de la puissance divine. Être imparfait ou, plus rigoureusement, être fini, cela implique une existence nécessaire parce que la chose finie en question est produite et conservée — ce qui

signifie la même chose — par une puissance qui existe nécessairement. Mais cette chose finie persévère et agit, ce qui suffit à établir que Dieu n'agit pas sur elle à la manière d'un artisan qui applique sa force et son talent sur un matériau inerte. Au contraire, c'est la part divine dont les choses disposent qui constitue leur force intrinsèque : les choses sont, au moins en partie, le produit de leur propre activité. Il nous reste à déterminer le sens de la certitude de l'existence de Dieu, qui se tire de la seule considération de la réalité absolue, sans division ni séparation entre l'être transcendant et une réalité créée, séparation qui porterait la

marque de la privation et de l'imperfection. Il convient donc de prendre la mesure de ce fait ontologique radical et bouleversant, énoncé dans la première partie de l'*Éthique* : « En un mot, au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses[8]. » Comment la nécessité infinie de Dieu doit-elle être conçue pour qu'il soit possible d'en déduire toutes les choses dont la diversité, la singularité et les relations multiples et changeantes composent la nature comme champ infiniment riche et varié ? Une telle réalité se manifeste à nous, au cœur même de l'expérience ; c'est d'ailleurs cette même expérience, en ce qu'elle a de réel et d'agissant, qui constitue notre propre appartenance à la réalité absolue.

## La cause de soi, plénitude du réel

« J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante. » La première définition de la première partie de l'Éthique semble fixer une condition préalable à l'intelligibilité de la notion de substance, dont la définition intervient ensuite : « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doive être formé[9], » Afin de mesurer ce qui se joue entre la définition 1 et la définition 3, rappelons que Descartes définit la substance comme la conception d'une chose qui existe et s'explique par elle-même ; elle constitue par là même le principe d'explication d'un domaine de choses, ou modes. Ce domaine peut

être défini comme manière d'être, diversification de cette substance (*Principes de la philosophie,* I, § 51). Aussi dira-t-on que la figure et le mouvement s'expliquent comme des modes dépendants de l'étendue, alors même que l'étendue matérielle peut être pensée en elle-même, indépendamment de ses manières d'être (*Principes,* I, § 54). De même, le sentiment ou l'image sont des modifications de la chose pensante, laquelle peut être connue par elle-même. L'idée de substance renvoie ainsi à une forme de suffisance. Elle est,

si nous reprenons cette fois les termes mêmes de Spinoza, *en soi* et *par soi,* par opposition à ce qui est en autre chose. Aussi le mode, affection de la substance, est-il « dans une autre chose que lui-même et par le moyen de laquelle il est aussi conçu » (*Éth.* I, déf. 5). Cependant, Descartes est plus nuancé au sujet de l'autosuffisance de la substance. En effet, si nous nous reportons au texte de la proposition 51 (*Principes,* I), nous pouvons lire que Descartes réserve le caractère de substance à l'être de Dieu, tout en précisant que la substantialité peut se dire de la substance corporelle comme de la chose pensante au sens où pour exister elles n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, alors que les autres choses (les modes, ou façons) ont aussi besoin d'autres choses (c'est-à-dire d'autres modes), et, surtout, de la substance dont ils dépendent. En un mot, Descartes semble considérer la substantialité de manière distincte selon que l'on parle de Dieu ou des choses créées mais il maintient son sens univoque quand il est question de la connaissance : la substance désigne un domaine de réalité qui s'explique par lui-même, c'est-à-dire par son concept propre.

Quel sens faut-il alors donner à la cause de soi, point de départ spinoziste. à propos de l'intelligibilité de la substance ? *Cause de soi* : il y a, assurément, différentes manières de comprendre et de ne pas comprendre le sens de cette notion. Cause de soi peut tout d'abord être compris comme le fait d'être cause efficiente de soi : dans ce cas, la cause et l'effet portent sur le même être, qualifié d'absolu, de divin, d'autosuffisant, mais cela pourrait suggérer une forme de dédoublement en Dieu, entre, d'une part. Dieu lui-même comme la cause toute-puissante et, d'autre part, Dieu comme étant son propre effet, en un résultat qui contient une plénitude infinie de réalité. Dès lors, ce qui rend possible une telle démiurgie semble également la rendre problématique : en effet, comment penser un tel dédoublement au sein de la cause de soi comme cause efficiente — peu importe que ce dédoublement ne soit pas temporel mais seulement logique —, de l'être comme cause

et de l'être comme effet ? Le terme de cause de soi peut également être compris comme le fait d'exister non seulement par soi-même (cause efficiente) mais aussi comme en vue de soi-même (téléologie), en une sorte de libre finalité : aussi l'être absolu est-il à lui-même sa propre fin comme sa propre œuvre, de telle sorte qu'il peut jouir de la plénitude de son propre être.

## CAUSE DE SOI ET PRINCIPE DE RAISON

Afin d'élucider la question posée ci-dessus, il convient d'interroger, dans le texte même de l'*Éthique,* la signification du terme *involvere* (envelopper ou impliquer) : ce mot attache l'essence et l'existence l'une à l'autre, au sein d'une cause de soi qui énonce l'être dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante. La cause de soi devient ainsi un caractère intrinsèque de la substance. Nous avons pu constater précédemment que le schéma de la cause efficiente, appliqué à Dieu, présente des difficultés. De plus, le risque est grand de penser téléologiquement la cause de soi, puisque la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte peut atténuer ce qu'il y a de proprement bouleversant dans la *causa sui :* ce concept désigne la substance, Dieu ou la réalité, comme ce dont l'essence est affirmation de l'existence même. Peut-on concevoir l'équivalence de l'essence et de l'existence ou, ce qui revient au même, penser que la réalité existe nécessairement, ou encore, si l'on préfère, qu'il est impossible pour le réel de ne pas être ?

Spinoza considère la *causa sui* comme la *condition* de toute intelligibilité de la substance. La raison en est simple : une bonne déduction doit être entreprise selon l'ordre même des causes. C'est pourquoi la définition par les causes implique la recherche des causes prochaines puis de la cause de soi, c'est-à-dire de la cause dont l'efficacité, ou la réalité, découlent de son essence propre. Qu'est-ce à dire, au juste ? Au début de la deuxième démonstration de la proposition 11, première partie de l'*Éthique,* nous pouvons lire une proposition essentielle, qui aide à mesurer la signification et

la fonction de la cause de soi : « Pour toute chose il doit y avoir une cause, ou raison assignable, pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas[10]. » Si nous rapprochons cet énoncé qui résonne comme un axiome implicite de la première définition, « ce dont l'essence enveloppe l'existence… », nous pouvons discerner que l'essence contient une raison qui *entraîne* l'existence, au sens d'une raison *interne,* par opposition à ce qui n'existe que par une raison externe. Ainsi, c'est en vertu de cette relation interne qui unit son essence à son existence que la substance existe comme *ce qui est en soi et est conçu* par soi. Ne retrouve-t-on pas ici la différence ontologique entre *l'existence nécessaire* de l'être dont l'essence ne peut être pensée que comme existante et *la nécessité d'exister* de ce qui existe en autre chose, et renvoie en dernière instance à l'être qui existe en soi et par soi ?

Il peut être utile de remarquer qu'une telle distinction éclaire l'idée de liberté tout en étant éclairée à son tour par elle : la liberté, en effet, désigne la chose qui est déterminée à agir par elle-même, alors qu'on appelle *contrainte* la chose qui est « déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet » (*Éth,* I, déf. 7). La *causa sui* apparaît ainsi comme une intelligence génétique de la substance dans la mesure où la relation interne de l'essence à l'existence semble s'expliquer par la force d'être ou *puissance* de l'essence : la *causa sui* surgit comme puissance et comme raison d'être incorporées à l'essence — ne faisant qu'un avec l'essence —, elle apparaît aussi comme un principe d'explication intégrale du réel. Nous pouvons dire que la cause de soi conjugue le principe de raison en tant qu'exigence de la pensée — de toutes choses raison doit être rendue, assignée — et comme loi des choses, ou processus réel de production : toute chose a une raison active, c'est-à-dire une cause « dont il suit nécessairement un effet »[11].

L'originalité de Spinoza consiste en ce que, dès le commencement de l'*Éthique,* il transforme le sens et la

portée d'une formule qui, jusque-là, a été énoncée de manière plus descriptive que vraiment effective. En effet, la causalité désigne l'*efficience* de la cause par rapport à son effet, c'est-à-dire une liaison en extériorité qui s'accompagne d'une certaine finitude de la chose considérée. La chose est considérée comme *finie* parce qu'elle dépend de causes autres qu'elle-même. Il est clair que Spinoza a soigneusement lu et pris en considération les objections faites par Caterus à Descartes,

dans les *Premières Objections aux Méditations métaphysiques*. Caterus distingue un sens de l'expression « par soi » prise positivement pour parler de Dieu : Dieu serait cause de lui-même au sens où il se donnerait à lui-même l'être. Mais, négativement, l'expression indique seulement qu'il est par soi-même et non par un autre ; ce sens serait celui qui est admis par tous[12]. Descartes répond[13] que l'acception négative tient sans doute à l'imperfection de notre entendement et n'a pas de fondement dans les choses. Cependant, une autre compréhension du concept a, cette fois, un sens positif, qui relève de la vérité même de l'être de Dieu. Car Dieu peut se dire par soi, non au sens de *par* une cause mais *comme* une cause. Il ne s'agit pas de projeter en Dieu le dédoublement de la cause et de l'effet propre à la cause efficiente, ce qui reviendrait à le penser selon la manière d'être des choses finies, mais de le comprendre par la grandeur infinie de sa puissance : si Dieu peut être considéré à l'égard de son propre être comme une cause efficiente, c'est parce qu'il s'explique absolument par lui-même, en raison de la seule *puissance* de son être.

« De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, et n'avoir point d'autre pensée, sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence, mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et

incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée. nous l'avons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est *par soi.* non plus négativement, mais au contraire très positivement. Car, encore qu'il ne soit pas besoin de dire qu'il est la cause efficiente de soi-même, de peur que peut-être on n'entre en dispute du mol. néanmoins, parce que nous voyons que ce qui fait qu'il est par soi, ou qu'il n'a pas de cause différente de soi-même. ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet. et partant. qu'il est par soi positivement. Il est aussi loisible à chacun de s'interroger soi-même, savoir si en ce même sens il est par soi, et lorsqu'il

ne trouve en soi aucune puissance capable de le conserver seulement un moment, il conclut avec raison qu'il est par un autre et même par un autre qui est pars soi. parce qu'étant ici question du temps présent et non point du passé ou du futur. le progrès ne peut pas être continué à l'infini[14]. »

Dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections,* Descartes répond à Arnauld, qui invoque à peu près le même argument : être par soi ne saurait être admis positivement, mais seulement au sens de ne pas être par un autre car il y aurait contradiction à dire que quelque chose est par soi-même et comme par une cause. Aussi Descartes se défend-il en affirmant qu'il a parlé par analogie mais il tente ensuite de définir, au sujet de Dieu, une causalité particulière, qui n'est autre que la causalité active de l'essence. En Dieu, la cause est principe, la raison est puissance d'agir. Comparant la créature. qui se conserve par l'efficacité d'une cause efficiente différente, et Dieu, qui se conserve par lui-même, Descartes dit que c'est en ce sens que l'on peut dire que

Dieu est cause de soi ; il ajoute aussitôt qu'il ne s'agit pas d'une conservation par influence d'une cause efficiente, mais seulement de l'essence de Dieu, qui est telle qu'il est impossible qu'il ne soit ou n'existe pas toujours. Nous pouvons éclairer à partir de là les traits constitutifs de la cause de soi, telle qu'elle est définie par Spinoza : il faut, dans cette hypothèse, commencer par renoncer au paradigme de la causalité efficiente, qui trouve ses limites quand il s'agit de l'être de Dieu. Il va de soi, en effet, que l'être de Dieu ne peut pas se précéder lui-même, en tant que cause, de l'effet qu'il est. Aussi la *causa sui* doit-elle se dire résolument comme une nécessité interne, qui ne saurait être rapprochée de la causalité efficiente, au sein de laquelle cause et effet sont des choses distinctes. Il appartient à Dieu d'être cause nécessaire de son propre être, ce qui revient à dire qu'il est la cause immanente de son propre être. Une telle raison interne n'est autre que l'infini et l'infini en acte n'est déterminé, ou limité, par rien qui lui soit extérieur : une telle « cause » agit sur elle-même, donc ne sort pas d'elle-même pour produire un effet. Le modèle de la cause transitive (la cause agit en dehors d'elle-même) n'est pas adéquat pour comprendre l'être infini et il ne l'est pas non plus pour saisir le type de lien entre l'infini et le fini.

C'est pour cette raison que l'idée théologique d'une création par Dieu des choses finies est irrecevable car elle relève d'une causalité transitive ; elle décrit une action en extériorité de Dieu qui crée, librement, les choses en dehors de lui, et des choses marquées par un moindre être ! Or les êtres finis sont des effets nécessaires et déterminés[15] de la cause infinie ; ces effets sont immanents à l'activité infinie, étant donné que l'idée même d'une activité infinie est incompatible avec l'hypothèse d'une extériorité des êtres particuliers par rapport à elle. Si une pareille extériorité existait, elle impliquerait aussitôt une finitude radicale de la substance et ruinerait l'idée même de substance infinie. En assumant radicalement la notion d'une essence de Dieu conçue comme l'idée d'une immensité de puissance, Spinoza ne réduit pas la cause de soi à une relation logique

entre l'essence et l'existence, où l'existence n'est qu'une propriété nécessaire de l'essence. Au contraire, la cause de soi signifie plutôt que l'existence se déploie comme la productivité, la fécondité, de l'essence comprise comme puissance, ou comme la plénitude affirmative, infinie, de l'être. Dès lors, s'il est vrai que le mode est en Dieu, au sens où il n'y a de réalité que dans la puissance de la cause de soi, il y a nécessairement, par cela même, une certaine altérité des choses modales, particulières, par rapport à la puissance infinie, puisque ces mêmes choses finies expriment la réalité comme étant l'affirmation d'une infinité d'effets déterminés. L'être infini de la cause de soi implique une diversité infinie de modes : il appartient donc à la causalité immanente de l'infini d'exprimer en un même processus le caractère absolu du réel et le caractère effectif des choses singulières : ces dernières s'expliquent par la puissance d'être que diversifie leur essence singulière. En un mot, la nouveauté absolue de la *causa sui* consiste bel et bien en ce que Dieu est cause de soi au même sens qu'il est cause de toutes choses. Nous ne pouvons connaître clairement cette parfaite coïncidence en Dieu de la cause de soi et de la cause de toutes choses que si nous envisageons maintenant la théorie des attributs. Nous pourrons ainsi déterminer comment les choses singulières sont produites dans les attributs de Dieu dont elles sont des affections. Et l'on montrera que ces mêmes attributs *constituent* l'essence de Dieu, en tant que puissance infinie d'exister et d'agir.

## LA CONSTITUTION DE LA SUBSTANCE INFINIMENT INFINIE

Contrairement à une idée reçue, l'*Éthique* ne commence pas par la substance : une telle démarche susciterait l'illusion d'une forme d'antériorité métaphysique, de la substance par rapport à ses attributs assimilés à des parties, ou du fondement ontologique par rapport aux attributs, assimilés aux essences des divers ordres de la réalité et faisant l'objet d'une saisie par la pensée. Au contraire, les propositions 1 à 11 de la première partie livrent une

explication *effective* de la *causa sui,* c'est-à-dire de la constitution réelle de la substance par l'infinité d'attributs. Ces attributs constituent la substance et ils sont constitués par elle : il s'agit là d'une *constitu*tion réelle, non d'une construction opérée artificiellement par une pensée extérieure à son objet, sous la forme d'un jugement articulant un prédicat à un thème. Substance et attributs, il faut le rappeler, sont une seule et même chose, parce que la substance ainsi que chacun de ses attributs sont infinis, et que les attributs sont eux-mêmes en nombre infini : véritable corne d'abondance des infinis, le rapport de la substance, nommée Dieu, aux attributs, est celui d'une réalité infiniment infinie à des êtres eux-mêmes infinis. Nous devons souligner qu'une telle relation ne se laisse pas décrire comme la subsomption du multiple sous l'Un, ou comme l'arrangement de parties en un tout qu'elles composent et qui permet de les englober. Pour cette raison, les attributs ne peuvent en aucun cas être considérés comme des essences, si l'on entend par essence la conception d'une réalité par la pensée. Il manquerait alors à de telles essences l'existence, dont on irait alors chercher la source dans la substance ! En réalité, les attributs expriment *l'existence* d'une essence infinie de la substance, laquelle existe nécessairement. De plus, une telle essence infinie est, sous le genre d'être de tel attribut, par exemple la Pensée ou l'Étendue, une puissance d'exister immédiatement effectuée, en acte.

L'attribut au sens spinoziste — « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence »[16] — ne saurait être considéré comme une représentation de l'esprit, dans l'esprit, de traits concernant une chose extérieure, l'esprit appliquant son pouvoir de jugement et de synthèse aux

manifestations de cette chose. L'attribut n'est donc pas un concept attribué par la connaissance à une chose que la pensée soumet à son pouvoir ; il ne faut pas imaginer derrière l'attribut une sorte de substrat auquel serait joint tel

prédicat. Spinoza ne souscrit pas à la conception cartésienne de l'attribut dit *principal,* qui contient la connaissance de l'essence de la substance, par opposition à d'autres attributs (à considérer comme des qualités de la chose), attributs qui seraient dépendants de ce même attribut principal (*Principes,* I, 53). Même s'il reprend le vocabulaire de la substance et de l'attribut, Spinoza ne lui donne pas le sens prédicatif de l'attribution par la pensée d'une qualité x, l'extension par exemple, à une chose qui en est le support : *res extensa* ou le corps, comme chose étendue. Il convient d'ailleurs de souligner que, lorsque Spinoza parle de l'attribut comme ce que l'entendement *perçoit* d'une substance, le verbe percevoir acquiert le sens d'une certaine passivité de l'entendement, qui saisit *ce qui est,* indépendamment de lui : au fond, l'entendement, n'est pas l'autour d'une opération qui resterait extérieure à la chose et à l'essence qui lui est attribuée. Au contraire, c'est l'attribut lui-même qui se rapporte à la substance dont il constitue l'essence ou genre d'être, selon un processus réel, en acte, d'une puissance d'exister infinie.

De fait, Spinoza ne peut considérer comme décisive la distinction cartésienne entre « des attributs qui appartiennent à des choses auxquelles ils sont attribués, et d'autres qui dépendent de notre pensée » (*Principes,* I, § 57) ; ainsi le temps est-il distingué de la durée, comme la mesure du mouvement. Il apparaît clairement, en effet, qu'une telle distinction présuppose le point de vue préalable de la connaissance, ou de la pensée, qui attribue des formes à la chose, ou qui réfléchit sur ses propres opérations intellectuelles. Il est significatif, à cet égard, que Descartes considère plusieurs attributs comme pouvant appartenir à la même chose, à condition que tous ces attributs soient pensés sous la dépendance d'un attribut principal ; en revanche, Spinoza met en relief le caractère *substantiel* de l'attribut. Un attribut exprime en un genre déterminé une existence infinie, c'est-à-dire la réalité. Les attributs existent de la même manière que des substances, substrat et manifestation confondus. La définition de la substance correspond ainsi à

l'existence nécessaire et infinie des attributs : « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doive être formé[17]. » Aussi faut-il ajouter que les attributs ne sont pas dans l'entendement, mais dans la substance ou encore que ces attributs constituent des réalités proprement substantielles : l'attribut est une réalité à part entière et c'est pourquoi il ne peut exister deux substances de même attribut (ce qui serait une contradiction dans les termes). Chaque attribut, par conséquent, existe comme une puissance d'être infinie. Et, de fait, la réalité infinie de l'attribut peut être établie *a priori* : une substance ne peut être produite par une autre, puisque cela supposerait qu'il existe dans ce cas une réalité commune à ces deux substances, de telle sorte que l'une puisse agir en tant que cause sur la substance considérée comme son effet. Mais dans ce cas, la substance ne serait plus autosuffisante ! Il découle de cette contradiction logique qu'une substance existe nécessairement, à titre de cause de soi et, par cela, même que la substance est infinie, au sens où elle ne peut être limitée par une autre de même nature. La preuve de la réalité infinie de l'attribut peut également être administrée *a* posteriori, étant donné que la considération des choses finies, limitées, conduit à dégager, sous tel ou tel genre d'être, le caractère infini, substantiel, que la réalité même de ces choses finies implique.

Spinoza considère comme un préjugé très négatif la méconnaissance de l'attribut comme être infini et substantiel : il ne peut exister deux attributs identiques et un attribut est nécessairement indivisible[18]. En effet, si un attribut infini pouvait se diviser en deux parties également substantielles, il s'ensuivrait que ces deux attributs, en raison de la définition même de l'attribut, seraient totalement indépendants l'un de l'autre ainsi que du tout dont ils sont censés être des parties, ce qui est absurde ; à l'opposé, si les parties cessent d'être des substances, cela signifie qu'une substance cause de soi peut cesser d'être, ce qui est également absurde (*Éth.* I, 13). Telle est, sans doute,

la racine du préjugé qui s'entête à refuser le caractère effectif de substance (*causa sui*) à l'étendue et s'en tient au postulat que les choses particulières sont *créées* :

« Et ils tirent très justement la preuve de cette vérité de ce que nous entendons par corps toute quantité longue, large et profonde, limitée par une certaine figure, ce qui est la chose la plus absurde qui puisse se dire de Dieu, être absolument infini. En même temps, toutefois, ils font voir clairement en essayant de la démontrer par d'autres raisons, qu'ils séparent entièrement la substance corporelle ou étendue de la nature de Dieu, et admettent qu'elle est créée par Dieu. Mais ils ignorent complètement par quelle puissance divine elle a pu être créée, ce qui montre clairement qu'ils ne connaissent pas ce qu'ils disent eux-mêmes[19]. »

En effet, un tel préjugé admet comme allant de soi que l'étendue ne puisse être une substance, parce qu'elle est une grandeur composée de parties. Mais cette affirmation méconnaît la vraie nature des modes : ils sont des effets différenciés, des affections de l'étendue, en relation de limitation réciproque les uns par les autres. Cependant, l'imagination fige la finitude des modes, en oubliant que celle-ci contient en son concept même la cause infinie dont tous les modes dépendent, c'est-à-dire l'attribut étendue ainsi que ses propriétés de mouvement et de repos. L'étendue, réalité substantielle, produit de manière continue l'infinité des modes. Or l'imagination considère cette divisibilité modale de l'étendue comme une finitude irréductible de chaque partie, étant donné que cette même imagination perçoit les modes en les isolant les uns des autres, ce qui interdit à l'étendue, ainsi disséminée en parties séparées, de former une substance. Le point de vue de l'imagination pense les choses de manière extérieure, inadéquate, avançant que la notion de quantité infinie est contradictoire puisque, si l'on divise une quantité infinie, l'on est aussitôt exposé à deux absurdités symétriques : soit que l'infini est composé de parties finies, soit qu'il peut y

avoir un infini double d'un autre infini, qui est sa partie (*Éth*. I, 15, scolie). L'imagination nous porte alors à conclure que la composition en parties de l'étendue est contraire à l'idée de substance infinie et à la perfection de Dieu, Dieu ne pouvant être divisé. Spinoza répond en soulignant que l'erreur n'est pas de considérer que la quantité est infinie, mais de vouloir diviser celle-ci en des parties finies, selon une illusion mathématique plus proche de l'imagination que de l'entendement, lequel est censé saisir la réalité métaphysique de l'attribut. En d'autres termes, il est vrai que si l'on s'en tient à la seule essence

des modes et qu'on sépare les modes de l'ordre de la nature — c'est-à-dire de la nécessité d'exister, puisqu'on oublie que l'infini s'exprime en chaque chose finie —, nous ne pouvons déduire, à partir de la seule existence actuelle des modes, qu'ils ont antérieurement existé ou qu'ils existeront encore à l'avenir. Il devient alors légitime, dans cette perspective, de quantifier leur existence ou leur durée et de les diviser en parties plus ou moins grandes. Encore faut-il être conscient qu'il s'agit là de fictions, lesquelles sont utiles pour le calcul, mais empêchent de concevoir la réalité du fini. Une telle manière de penser revient à s'en tenir à la détermination finie, en séparant indûment le mode de sa cause infinie :

« Les modes mêmes de la Substance ne pourront jamais être connus droitement, si ou les confond avec ces Êtres de raison que sont les auxiliaires de l'imagination. Quand nous faisons cette confusion, en effet, nous les séparons de la Substance et faisons abstraction de la manière en laquelle ils découlent de l'Éternité, c'est-à-dire que nous perdons de vue les conditions sans lesquelles ces modes ne peuvent être droitement connus[20], »

De fait, ce qui nous retient de comprendre la réalité de l'étendue, c'est le point de vue inadéquat de l'imagination,

qui divise la substance étendue en parties disjointes, en allant dans le sens inverse du processus par lequel l'imagination elle-même a figé le caractère fini et déterminé des modes. Dans les deux cas, le caractère indivisible et continu d'une substance infinie, qui ne saurait être décomposée en parties discrètes, est complètement perdu :

« Ceux-là donc tiennent de vains propos, pour ne pas dire qu'ils déraisonnent, qui pensent que la Substance étendue est composée de parties, c'est-à-dire de corps réellement distincts les uns des autres. C'est comme si, en joignant des cercles, en les accumulant, l'on s'efforçait de composer un triangle ou un carré ou n'importe quoi d'une essence tout opposée à l'essence du cercle. Tout ce fatras d'arguments par lesquels les philosophes veulent habituellement montrer que la substance étendue est finie. s'effondre de lui-même : tous ces discours supposent une substance corporelle composée de parties. De la même manière d'autres auteurs, après s'être persuadés que la ligne est composée de points, ont pu trouver beaucoup d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini[21]. »

Nous pouvons déduire de ce qui précède que la question d'un fondement en Dieu de l'existence des attributs est sans objet puisque les attributs sont en eux-mêmes des êtres substantiels, dont l'essence et l'existence forment une seule et même chose : une puissance d'exister infinie, exprimée sous un certain genre d'être. Et l'égalité d'être, dans l'infini, de tous les attributs, s'impose, et, par voie de conséquence, celle de l'Étendue et de la Pensée, Tels sont les premiers enseignements de l'affirmation du caractère substantiel des attributs, au sens d'une auto-affirmation qui exclut tout caractère hypothétique et contingent : absolument nécessaire et infinie, l'existence de l'attribut procède d'une puissance d'exister qui n'a besoin d'aucune justification. L'attribut exprime, en fait, l'existence en un certain genre d'être (l'Étendue, la Pensée) d'une puissance infinie qui épuise le concevable et réalise tout le possible. Parler de la

nécessité substantielle de l'attribut revient à souligner à quel point la nécessité du réel est aussi celle d'une productivité infinie : l'attribut n'est autre, au fond, que la clause de suffisance ontologique des choses modales produites dans le genre d'être qui est le sien — affections, modes ou manières d'êtres de la substance —, en rupture avec toute conception privative de la finitude. Le caractère infini, substantiel, de l'attribut constitue ainsi la force d'être des choses finies, dans la mesure où la réalité ne dépend que d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle contient la puissance de réaliser tout le possible, tout ce qui est pensable. L'idée fondamentale de l'immanence rejoint ainsi le projet d'une explication intégrale des choses par elles-mêmes ; les causes transitives ont pour régime d'existence la cause immanente, qui agit et produit sans sortir d'elle-même. Une fois encore, cela revient à dire que la réalité suffit à rendre raison d'elle-même et de l'ensemble des choses modales, ce qui rend inutile de référer la production des choses et du réel à une volonté absolue ou arbitraire de créer les choses. Au-delà des problèmes qu'elle pose, une telle création affecterait les choses d'une réalité et d'une perfection moindre que celle de leur cause, laquelle cause les surpasserait par une nature plus éminente que l'ensemble des choses naturelles.

Il est donc impossible qu'il existe deux substances de même attribut ; cependant, si l'on se rappelle que l'attribut n'est pas un jugement sur la substance mais le déploiement d'un genre d'être substantiel, il peut tout à fait exister — et il existe nécessairement —, une substance constituée d'une *infinité* d'attributs. En effet, chaque attribut exprime une réalité infinie, une puissance d'être déterminée sous un certain genre, comme la Pensée ou l'Étendue. Il va de soi que chaque attribut ayant une réalité infinie, il existe nécessairement un être infiniment infini constitué par l'infinité des attributs. Telle est la clé de l'événement ontologique qui se situe au tournant des propositions 9 à 11 de la première partie de l'*Éthique, annoncé* par la proposition 9 : « À proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose, un plus grand nombre d'attributs lui

appartiennent. » Et le scolie de la proposition suivante souligne que la nécessité de distinguer les attributs n'entraîne pas pour autant que ces mêmes attributs constituent deux êtres séparés ; en effet, ce qu'on a distingué en chaque attribut n'est pas une essence seulement *connue,* qu'il faudrait ensuite rattacher à un substrat existant, mais une essence qui est réalité et puissance, sous un certain genre d'être. Il n'est pas du tout requis que des attributs distincts composent des substances séparées, puisque la réalité dont il s'agit — la puissance de chaque attribut — exprime une infinité de l'être et une nécessité d'exister. C'est cette évidence qui conduit Spinoza à énoncer un véritable axiome relatif au procès réel de l'être cause de soi, l'être infiniment infini se constituant dans l'infinité de ses attributs infinis. Si nous distinguons par la pensée les attributs de la substance, ceux-ci n'existent pas en dehors de la substance. Au contraire, ils se confondent avec la *causa sui*, ou auto-constitution de la substance : Dieu désigne la puissance infiniment infinie de la réalité, puissance immanente à son propre être et diversifiée en une infinité de genres d'êtres qui affirment cette même puissance infinie.

"[…] chaque être doit être conçu sous un certain attribut et. à proportion de la réalité ou de l'être qu'il possède, il a un plus grand nombre d'attributs qui exmpriment et une nécessité. autrement dit une éternité. et une infinité ; et conséquemment aussi qu ceci : un être absolument infini doit être conséquemment aussi que ceci : un être absolument infini doit être nécessairement défini (comme il est dit dans la Définition 6) un être qui défini (*comme il est dit dans la Définition* 6) un être qui est constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie[22]. »

Il faut donc concevoir *réellement* la définition 6, qui se trouve démontrée par la proposition 11, où nous retrouvons la nécessité d'être de l'être infini, ainsi que les deux preuves

a *posteriori* et *a priori* de l'existence de Dieu. Ces preuves ont d'ailleurs été retravaillées à partir de la réalité infinie qui s'exprime dans le fini et comprennent le rapport entre quantité d'être et puissance, ainsi que l'existence nécessaire de l'infini, qui découle de sa puissance infinie d'être. Nous pouvons ainsi penser les rapports entre les infinis au sein même de l'infini, en une véritable causation par soi de Dieu : l'infinité de Dieu est formée d'une infinité d'infinis. La correspondance de Spinoza revient sur ce point et il est utile de souligner la manière dont Spinoza expose à nouveau ce qu'il vient de dire sur Dieu, en soulignant ce qui lui paraît représenter l'originalité sans pareille de sa propre thèse :

« Pour ce que vous dites que je n'ai pas démontré que la substance (ou l'être) peut avoir plusieurs attributs, c'est peut-être que vous n'avez pas voulu être attentifs aux démonstrations. J'en ai donné deux en effet 1° S'il y a quelque chose d'évident pour nous c'est que tout être est conçu par nous sous quelque attribut, et plus un être a de réalité ou d'être, plus il faut lui reconnaître d'attributs. Par suite un être absolument infini doit être défini, etc. 2° Démonstration que je crois la meilleure : plus j'ai accordé d'attributs à un être, plus je suis obligé de lui accorder d'existence, c'est-à-dire plus je le conçois comme une vérité : ce serait tout le contraire si j'avais forgé une chimère ou quoi que ce fût de semblable[23]. »

Afin de bien comprendre cette élévation ontologique de l'attribut à la puissance substantielle, il est utile de mesurer le lieu même de la différence entre l'analyse de Spinoza et celle de Descartes sur la question même des attributs. Dans le paragraphe 51 des *Principes,* Descartes esquisse une distinction entre le sens fort et vrai de la substance - ce terme définissant authentiquement l'être absolu de Dieu — et un sens atténué, qui désigne l'indépendance

épistémologique de la substance Étendue ou de la substance Pensée. Ces deux substances peuvent se connaître par elles-mêmes, dans leur ordre propre, mais n'existent pas par elles-mêmes puisqu'elles sont créées par Dieu et maintenues dans la dépendance onto-logique

de Dieu[24]. Cependant, l'Étendue et la Pensée peuvent être *connues* comme des substances puisque, dans ce cas, elles n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, selon les lois de la création, contrairement aux choses créées qui sont des modes de ces substances et requièrent, comme par exemple la figure, l'existence d'autres modes ainsi que celle, essentielle ici, de l'Étendue, l'attribut principal du corps. Cependant, l'idée d'aséité, propre à la substance, permet d'ordonner cette réalité équivoque et de tenter une analogie entre la substance créée et la substance incréée, Dieu.

À l'opposé, l'interprétation ontologique de l'attribut par Spinoza confère à la substance un être absolu au même titre qu'un nombre infini d'attributs. Si l'on tient à parler *d'unicité* de la substance, en se plaçant sur le terrain du nombre, qui s'applique plutôt aux choses finies — on compare alors telle existence finie à une autre existence finie, par exemple les corps x et y, quant à ce que ces deux choses finies ont en commun, en l'occurrence, la quantité —, il convient de se rappeler qu'il s'agit ici de l'essence de la réalité, c'est-à-dire d'une puissance infinie. Si la substance est une, c'est *parce* qu'elle est infiniment infinie, au même titre qu'il ne peut y avoir deux substances de même attribut, étant donné que chaque attribut est infini, donc un ! De même, tous les attributs infinis expriment à leur tour *une* seule réalité, qui se constitue en eux comme une puissance infiniment infinie. Il est important de décrire et d'approfondir cette identité, ou processus réel de l'infini (ou la substance) à l'infini (l'attribut) et des attributs à Dieu.

S'agit-il une d'une autoconstitution, ou de l'immanence à son propre être d'une réalité infiniment infinie et cause de soi ? Hegel critique, pour sa part, la théorie spinoziste du

rapport entre la substance et ses attributs, où il repère une synthèse inadéquate, inachevée et pour tout dire fausse, entre une substance vide, abs-traite,

et une multiplicité éclatée d'attributs inertes. L'auteur de la *Science de la logique* reproche à la substance spinoziste de n'être pas un sujet véritable, sujet capable de revenir sur elle-même en dépassant le moment nécessaire de sa scission en attributs, Hegel voit dans l'*Éthique* une opposition entre deux attributs seulement : la Pensée et l'Étendue. Nous serions mis ainsi devant l'obligation d'avoir recours — pour surmonter les limites d'une conception prédicative des attributs, appliqués par l'entendement à la substance — à la *médiation spéculative* de l'Absolu qui est sujet, ou Sujet-Absolu qui serait seul en mesure de se rapporter absolument à son propre être, par le travail du négatif[25]. Nous allons montrer que cette critique méconnaît la liaison originale effectuée par Spinoza, au cœur de l'être cause de soi, entre la diversité infinie et l'unité de la réalité.

## Diversité infinie et unité de la substance

Comment apprécier la portée du tournant opéré, dans la première partie de *l'Éthique,* dans les propositions 9 à 11, où l'on passe de l'impossibilité de concevoir deux substances de même attribut à l'existence *d'une* seule substance, ayant une *infinité* d'attributs ? Il faut d'abord comprendre que substance et attributs sont inséparables. De fait, nous avons distingué les attributs les uns des autres afin de concevoir comment chacun d'entre eux forme une réalité infinie, indépendante des autres, et cause de soi. Chaque attribut possède une réalité formelle et présente une *qualité* irréductible à celle des autres attributs. L'être infini existe en chaque attribut comme un *ceci* , en dehors de toute relation extérieure ou interaction avec d'autres attributs. Chaque attribut renvoie à l'être dans son infinité, quoique sous les traits d'une quiddité, c'est-à-dire, pour reprendre la formule de saint Thomas dans le *De Ente et essentia,* de « ce par quoi un être est ce qu'il est ». Il y a donc ceci, l'étendue ; il y a cela, la pensée et il y a l'infinité des autres attributs de la

substance, que nous ne connaissons pas. Il faut donc maintenir qu'il ne peut pas exister plusieurs substances de même attribut parce que chaque attribut est infini et cause de soi, mais

aussi parce qu'il est impossible de réduire la distinction réelle entre attributs à une distinction de type numérique. En effet, des « substances » ayant éventuellement le même attribut ne pourraient plus être distinguées que de manière numérique, comme si elles étaient des modes ! Pour cette raison, des choses modales, par exemple des corps en mouvement, ou encore des corps composant un certain être individuel, peuvent être comptés car ils ont quelque chose en commun : unité et multiplicité, au sens numérique, supposent que les choses soient classées sous un ensemble d'objets, selon une propriété commune, qui permet de les rapporter les unes aux autres et, par là même, d'expliquer leur existence, qui ne dépend pas de leur seule essence, mais d'autres choses modales. En revanche, chaque attribut doit être conçu comme infini, plutôt que sous la catégorie de l'unicité. Aussi Spinoza affirme-t-il, dans la lettre 50 à Jarig Jelles, que l'expression « unique » appliquée à Dieu est très impropre et relève d'une mauvaise comptabilité, appliquée indûment à l'être cause de soi, lequel être ne peut pas ne pas exister, étant donné que sa nécessité d'être se tire de la puissance d'exister que son essence constitue.

« | …] j j'établis que Dieu ne peut être appelé que très improprement seul et unique, je réponds qu'une chose ne peut être dite seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'égard de l'existence. Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Qui tient en main par exemple un sou et un écu, ne pense pas au nombre deux s'il ne range le sou et l'écu sous une même dénomination, celle de pièce de monnaie. Alors seulement il pourra dire qu'il a deux pièces de

monnaie. l'écu et le sou étant tous deux dénotés par ce terme.

De là suil manifestement qu'une chose ne peut être dite seule et unique avant qu'on en ait conçu quelque autre ayant même définition (comme on dit) que la première. Mais l'existence de Dieu étant sou essence même, il est certain que dire que Dieu est seul et unique montre ou qu on n'a pas de lui une idée vraie, ou que l'on parle de lui improprement[26]. »

Appliqué à l'attribut substantiel, ce raisonnement signifie que chaque attribut est unique parce qu'infini, et non l'inverse : il pré-sente

une réelle *différence* avec les autres attributs mais cette différence est *qualitative,* en ce qu'elle ne suppose aucun rapport. Un rapport, en effet, requiert un terme commun, une mise en contact. Ainsi, la définition 2, première partie de l'*Éthique,* qualifie la « chose dite finie en son genre » par le fait même qu'elle peut être limitée par une autre chose, de même nature : « Par exemple, un corps est dit fini, parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps. » Nous pouvons en déduire que les attributs *infinis* ne peuvent se limiter les uns les autres et encore moins s'opposer. parce qu'ils ne sont pas de même nature, et qu'ils expriment chacun une essence qualitativement différente de la substance. Par conséquent, il convient d'éviter toute confusion entre la distinction modale et la distinction numérique. La distinction réelle peut être gravement faussée si elle est assimilée à une variante de la distinction modale. Cette dernière implique en effet une co-appartenance des modes les uns aux autres en tant qu'affections de la substance considérée sous un certain attribut. il devient ainsi possible de montrer que Spinoza passe en toute logique de l'impossibilité de substances de même attribut à la réalité

d’une substance ayant une infinité d’attributs : la distinction réelle entre attributs qualitativement distincts n’implique entre eux ni séparation ni relation. En un mot, la substance infiniment infinie ne doit pas être apparentée à un tout qui engloberait des attributs imaginés maladroitement comme les parties divisées d’un ensemble.

Les attributs n’ayant, par définition, rien en commun les uns avec les autres, la détermination de chacun d’entre eux ne se dit pas en un sens négatif, de la même manière que la figure d’un corps fini. En effet, un corps fini a pour limite un autre corps, qu’il n’est pas, mais avec lequel il est en relation[27]. Au contraire,

la détermination des attributs est positive, entière, de part en part interne et qualitative : chaque attribut est infini sous un genre d’être formellement qualifié. Il ne peut donc être envisagé d’additionner des attributs au sein d’un tout où ils devraient s’intégrer, pas plus que ne peut être conçu un rapport d’opposition, entre la Pensée et l’Étendue, sur fond de l’unité « totale » de la substance, dont ces deux attributs seraient des moments contraires, « dialectiquement liés l’un à l’autre. Au contraire, ce sont les attributs infinis qui constituent Dieu comme la substance infiniment infinie : la *causa sui* est un passage en acte de l’infini à l’infini. ou, pour être plus précis, de l’infini en chaque genre — aussi existe-t-il une distinction réelle, mais non numérique, entre l’étendue et la pensée, entre chaque attribut et tous les autres attributs — à l’infinité des attributs infinis. Au fond, l’infinité est commune à tous les attributs tout en s’exprimant dans le genre d’être qualitativement distinct de chacun d’entre eux ; elle se confond par là même avec l’identité de la substance infiniment infinie, qui ne supprime en rien la différence formelle existant entre les attributs. Cette diversité infinie, réelle au point de ne pas se prêter à une comparaison entre les attributs, puisque chacun existe par lui-même, dispense d’un monisme de la réalité, au sens de la réduction à un seul attribut — la Pensée pour l’idéaliste, la matière pour le matérialiste… C’est parce que

chaque attribut est radicalement distinct en tant que puissance d'être infinie en son genre qu'il attribue son essence infinie à la réalité infiniment infinie. Il n'y a donc pas de division du Réel mais cette unité n'est pas acquise au prix d'une unité extérieure, comme surajoutée, qui écrase la distinction formelle. La substance infiniment infinie, il convient de le souligner. ne doit pas être imaginée comme un substrat ou un fondement ; elle n'est pas davantage un sujet se réfléchissant en autre chose que lui-même — ici, les attributs — afin de se rapporter à lui-même comme le tout unifié, pensé, de ces différences. Car la substance, en raison de son infinité, est *le même être* que tous les attributs. Dans la lettre 36 à Hudde, Spinoza revient sur l'explication qu'il donnait dans sa lettre 35, adressée au même destinataire, au sujet de l'existence nécessaire de Dieu. Le point 6 de cette lettre souligne que l'existence d'un attribut substantiel, c'est-à-dire d'un être qui enveloppe en son genre l'existence nécessaire, autrement dit un être qui existe par sa propre force, implique *a fortiori* l'existence d'un être unique, absolument infini, qui comprend en son existence nécessaire l'infinité des attributs, comme autant de puissances d'être qualitativement distinctes. Le raisonnement de Spinoza s'appuie sur l'attribut comme réalité infinie pour penser la manière dont la substance absolue, ou Dieu, est cause de soi au sein même de son infinie infinité, telle que celle-ci est constituée par l'infinité des attributs :

« Et elle [la nature d'un être qui enveloppe l'existence nécessaire] ne peut exister en dehors de Dieu, car si elle existait en dehors de Dieu, une seule el même nature enveloppant l'existence nécessaire existerait en double exemplaire, ce qui. d'après la démonstration précédente, est absurde. Donc en dehors de Dieu rien n'enveloppe l'existence nécessaire, mais Dieu seul l'enveloppe[28]. »

Spinoza formule explicitement, dans la lettre 36 à Hudde, le problème du rapport entre l'unité de Dieu et la diversité infinie des substances, à partir de la difficulté qui semble arrêter son interlocuteur : « […] vous dites que la difficulté subsiste entièrement pour vous (il s'agit de savoir pourquoi il ne peut exister une pluralité d'êtres existant par eux-mêmes et cependant différents par leur nature : l'étendue et la pensée qui diffèrent par leur nature ne peuvent-elles subsister par elles-mêmes et se suffire à elles-mêmes ?) » Spinoza répète à ce sujet que Dieu ne consiste pas en une réalité infinie seulement en un certain genre d'être, mais *absolument* : « […] si nous posons qu'une chose, infinie et parfaite seulement dans son genre, existe par elle-même, il faudra donc accorder l'existence à un être infini et parfait absolument[29], ») Nous pouvons ainsi expliquer la réalité absolue comme le procès immanent de la cause de soi, telle que celle-ci est constituée par la *diversité* infinie des attributs, dont elle constitue la puissance d'exister. La réalité est autoproduction d'elle-même, ou encore une autoposition qui ne requiert aucune unité, aucune totalité préalable aux attributs ; il n'y a de même aucune transcendance de Dieu comme existence substantielle par rapport à des attributs considérés comme des essences, du point de vue de la connaissance : chaque attribut, en tant qu'essence de la substance, existe comme l'expression de la puissance

de cette substance sous la forme d'un certain genre d'être. La distinction formelle entre les attributs préserve la diversité interne à la substance infinie tout en affirmant son unité ontologique. La puissance d'exister (essence infinie) de chaque attribut constitue la substance infiniment infinie : une telle constitution de la substance par ses attributs n'est autre que l'infinité s'excédant elle-même dans l'infinité. Il appartient à l'essence absolue de l'être cause de soi d'exister en constituant chaque essence d'attribut comme l'expression, sous un genre d'être particulier, de son infinie force d'être. Nous pouvons ainsi concevoir l'unité de Dieu et de la diversité des attributs comme une égalité dans l'infini de tous les infinis. Dieu ne peut pas posséder un

attribut sans les posséder tous. L'absolument infini, par conséquent, n'est pas une indifférenciation mais une diversité portée à l'infini, dans l'infini propre à chaque attribut. Il s'ensuit que la réalité n'est pas plate, tout juste capable d'exister, insuffisante ontologiquement, mais infiniment riche — on ne dira jamais assez qu'il existe une infinité d'attributs, même si nous n'en connaissons que deux. La réalité s'excède elle-même, en un procès à la fois immanent et infiniment divers : la définition de Dieu (*Éth.* I, déf. 6) est une définition de part en part réelle, au sens d'une genèse ontologique mais non temporelle, du l'infini dans l'infini. La Nature ressaisie ainsi en un sens fort — puissance d'exister, existence de Dieu comme nécessité d'être qui découle de sa force d'être infinie — détermine le sens du principe de raison suffisante, qui n'est pas de nature onto-théologique, ainsi que le pense Heidegger : comme substance, Dieu n'est pas un étant suprême et premier, pas plus qu'il n'est un fondement non fondé de l'ensemble de ce qui est, ou encore un étant seulement fondé dans la pensée. La première partie de l'*Éthique* décrit le processus réel de production de la réalité par elle-même, sans résidu ni réserve. On comprend ainsi en quel sens la réalité doit être considérée comme divine : elle se suffit à elle-même comme la plénitude affirmative de l'existence, comme la puissance infinie hors de laquelle rien n'existe.

La démonstration que livre la première partie n'est pas un exercice artificiel de construction ou de présentation : il s'agit de la genèse du réel à partir de lui-même. Entre les huit premières propositions — qui portent moins sur les substances dites à un attribut qu'elles n'approfondissent la notion d'attribut substantiel — et les propositions 9 à 11, qui définissent l'être de Dieu comme une substance formée d'une infinité d'attributs, il n'y a ni décision arbitraire ni médiation, mais simplement le développement de la *causa* sui comme relation interne de l'infini à l'infini. En effet, établir que chaque attribut est infini en son genre déboute toute prétention à comparer les attributs : il s'ensuit que l'infinité des attributs réellement distincts est elle-même

indénombrable, au sens où ils ne sont pas numériquement séparés, comme les modes que le nombre peut compter en les traitant fictivement comme des parties discrètes de la quantité. De tels attributs indénombrables et incomparables sont identiques dans la substance infinie qui les contient tous comme ses expressions distinctes qualitativement, et chacune infinie en son genre. Aussi l'altérité qualitative des attributs est-elle de part en part compatible avec leur égalité d'être. Nul rapport de correspondance, au sens d'une convenance terme à terme entre des êtres séparés, n'est à envisager : les attributs ne sauraient être accardés les uns aux autres puisque l'être infini de chacun d'entre eux implique une identité d'ordre et de connexion entre tous les attributs. En effet, nous pouvons, indifféremment, concevoir une même modification substantielle, qui diffère par les attributs, ou l'identité ontologique d'une modification dans tous les attributs. Plus encore que de parallélisme, c'est cette égalité d'être d'attributs qualitativement distincts que Spinoza met en valeur dans la fameuse proposition 7 de la deuxième partie de l'*Éthique* : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »

En rappelant que le terme de « choses » ne désigne pas ici la seule étendue mais toutes les choses qui peuvent tomber sous quelque attribut que ce soit, y compris les idées qui, comme modes de la substance pensée, peuvent être l'objet, dans ce même attribut, d'autres idées, ou idées d'idées, on relèvera que la démonstration de cette proposition fait appel au principe de causalité, qui se confond avec le principe de raison : la production d'une chose par une cause agissante est identique à l'intelligence de cette chose. En effet, le procès logique lie, selon la nécessité propre à la pensée, l'idée de la cause à l'idée de l'effet. C'est pourquoi la raison d'être est saisie et déduite par la puissance de penser comme la connaissance de la production d'une chose. La même connexion ontologique s'établit dans tous les attributs, étant donné que toute modification est celle de la substance elle-même : si l'on tient à évoquer un parallélisme, il faut

préciser que celui-ci concerne les *modes* en tant qu'ils sont les affects d'attributs différents. Sur le plan de la connaissance, c'est-à-dire du rapport d'une idée à son objet, ou connaissance de l'*individu* composé d'une idée et de son objet dans un autre attribut, au même titre que l'idée de cercle et le cercle existant dans la Nature, il ne saurait y avoir d'interaction entre les idées et les choses, mais seulement une corrélation. Celle-ci s'explique aisément si nous partons de Dieu dont la puissance s'exprime à travers l'attribut pensée comme puissance de se comprendre lui-même : « Il y a nécessairement en Dieu une idée tant de son essence que de ce qui suit nécessairement de son essence[30]. » Dieu forme donc une idée de sa propre essence et de tout ce qu'il produit effectivement dans l'infinité de ses attributs. À la puissance absolue d'exister sous une infinité d'attributs s'ajoute le fait que Dieu se comprend lui-même : il produit ainsi dans l'attribut pensée l'être formel, effectif, de l'idée de Dieu ou entendement infini. Et l'idée de Dieu qui découle de l'attribut pensée ne comprend rien d'autre que Dieu et ses affections ; par conséquent, cette idée est unique (*Éth.* II, prop. 4) et met en valeur l'égalité en Dieu de la puissance de penser et de la puissance d'agir. Une telle égalité exclut de l'idée de Dieu tout *pouvoir* au sens d'une possibilité qui ne serait pas immédiatement actualisée, ainsi que tout décalage entre l'entendement de Dieu et la volonté de Dieu. Une pareille hypothèse reviendrait à imaginer de manière erronée une intention créatrice de Dieu, ou une causalité finale : Dieu commencerait par projeter en son entendement ce qu'il déciderait ensuite de créer, par un décret de sa volonté. Outre le fait d'imaginer Dieu comme un homme, une telle conception risque de lui attribuer fictivement la manière d'être propre au pouvoir des rois, pouvoir apparemment contingent, qui peut librement faire ou ne pas faire, créer ou détruire.

« [… | nous avons montré que Dieu agit par la même nécessité par laquelle il forme une idée de lui-même : c'est-

à-dire, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine {comme tous l'admettent d'une même voix) que Dieu forme une idée de lui-même, il suit aussi avec la même nécessité que Dieu produise une infinité d'actions en une infïnité de modes. En outre, nous avons montré, Proposition 34 de la partie I, que la puissance de Dieu n'est rien d'autre, que

l'essence active de Dieu : il nous est donc aussi impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que comme n'étant pas[31]. »

L'attribut Pensée présente, dans ces conditions, une certaine singularité, que le corollaire de la proposition 7, deuxième partie de l'*Éthique,* montre parfaitement. Comme tous les attributs, l'attribut Pensée exprime la puissance d'exister et d'agir de Dieu. Mais la réalité de cet attribut est une puissance de penser qui a pour objet tous les attributs en tant qu'ils existent. Et, en cela, l'attribut Pensée a une puissance de penser qui est égale à la puissance d'exister de la substance en l'infinité de ses attributs, l'attribut Pensée compris. Ainsi l'attribut Pensée contient des modes (les idées) qui représentent objectivement tous les attributs ainsi que les modes qui découlent de ces attributs. Cette égalité entre la puissance d'exister et d'agir, d'une part, qui concerne tous les attributs et, d'autre part, la puissance de penser, permet de passer de la substance à l'entendement de Dieu. Il faut donc distinguer la modification ontologique de la substance, s'exprimant de manière qualitativement distincte selon l'infinité des attributs et la détermination de cette même modification par une infinité *d'individus,* dont chacun est constitué par un mode, pris dans n'importe quel attribut, et par l'idée de ce mode, dans l'attribut Pensée. À son correspondant Schuller qui lui demande, dans la lettre 63, pourquoi il n'existe pas autant de mondes qu'il existe d'attributs, Spinoza renvoie au scolie de la proposition 7, deuxième partie, c'est-à-dire à l'entendement infini de Dieu :

« […] tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant une essence de substance appartient à une substance unique, et en conséquence (que) substance pensante et substance étendu, c'est une seule et même subtance comprise tantôt sous un attribut tantôt sous l'autre. »

Pas d'interaction, donc. entre l'idée de cercle et le cercle existant dans la nature : comme ils expriment une même connexion, on expliquera l'être formel de l'idée de cercle par un autre mode de la pensée, sans jamais sortir de l'attribut pensée. C'est Dieu considéré sous l'attribut pensée qui est cause de l'idée de cercle :

« […] | on ne peut percevoir l'être formel de l'idée de cercle que par le moyen d'un autre mode de penser qui en est comme la cause prochaine, qu'on ne peut percevoir à son tour que par le moyen d'un autre encore et ainsi à l'infini ; de sorte que. aussi longtemps que les choses sont considérées comme des modes du penser nous devons expliquer l'ordre de la Nature entière, c'est-à-dire la connexion des causes par le seul attribut de la Pensée ; et en tant qu'elles sont considérées comme des modes de l'Étendue. l'ordre de la Nature entière doit être expliqué aussi par le seul attribut de l'Etendue, et je l'entends de même pour les autres attributs[32], »

Dieu produit comme il se comprend et il comprend tout ce qu'il produit. Mais il produit aussi l'idée, l'entendement, dans lequel il se comprend et comprend tout ce qu'il produit, tout ce qui dérive de son essence. L'idée de Dieu est ainsi le mode infini de la Pensée. Voici comment l'unité de la substance, qui est constituée par une infinité d'attributs, est *pensée* par l'entendement de Dieu : la même

modification ontologique, telle qu'elle est exprimée une seule fois dans chacun des attributs. est pensée une infinité de fois dans l'entendement de Dieu, à travers les *idées d'individus,* chaque *idée* d'individu étant formée de l'idée d'un mode dans un attribut quelconque et de l'idée de cette idée.

## La production des choses singulières

L'être des attributs est commun à Dieu et aux modes. En effet, les attributs constituent la substance et produisent les modes, lesquels apparaissent comme des affections de la substance. L'univocité de l'être, qu'il s'agisse de la substance ou des modes, est fermement établie : l'être se dit de la même manière, qu'il s'agisse de l'être infini ou de l'être fini. Spinoza récuse, par conséquent, toute problématique de l'éaxzinezme de la substance par rapport à ses modes, au sens d'une cause qui excède ou déborde ses effets, parce qu'elle serait plus réelle ou parfaite. Spinoza souligne cependant, dans la définition qu'il donne de l'essence du mode, que la continuité, ou la communauté ontologique de la substance et du mode, que les attributs attestent, n'impliquent aucune confusion d'être entre la substance et ses modes :

« […] mon intention était ici seulement de donner la raison pour laquelle je n'ai pas dit : Appartient l'essence d'une chose ce sans quoi elle ne peut être ni être conçue ; c'est parce que les choses singulières ne peuvent être ni être conçues sans Dieu, et cependant Dieu n'appartient pas à leur essence ; j'ai dit que cela constitue nécessairement l'essence d'une chose. qu'il suffit qui soit donné. pour que la chose soit posée, et qu'il suffit qui soit ôté. pour que la chose soit ôtée : ou encore ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni être conçue, et qui vice versa sans la chose ne peut ni être, ni être conçu[33]. »

Les choses finies dépendent assurément de Dieu, qui est cause tant de leur existence que de leur essence, puisque

« tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu » (*Éth.* I, prop. 15). Mais un tel énoncé n'entraîne en aucun cas une confusion d'essence entre la substance et les modes : les modes ont leur propre essence — c'est-à-dire leur propre puissance — et cette essence est comprise dans les attributs. Aussi les attributs constituent-ils l'essence de la substance mais non celle des modes. C'est pourquoi les attributs peuvent être conçus sans les modes alors que les modes impliquent les attributs, qu'ils enveloppent en leur être : les modes sont produits dans les attributs. En vertu de leur définition, les attributs expriment la puissance de Dieu à la fois comme ce qui constitue la substance et comme ce qui est impliqué par l'existence des modes. Quant aux modes, ces derniers existent dans et par les attributs. La réalité des attributs est ainsi liée à l'auto-constitution de la substance comme à sa productivité infinie. Le scolie et le corollaire de *Éth*. I, 25 l'affirment directement. Il nous faut donc étudier le lien fondamental entre cause de soi et cause de toutes choses. En particulier. nous devons élucider le sens de cette affirmation de Spinoza, que nous avons déjà mentionnée à plusieurs reprises : « En un mot, au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses[34]. » Pour comprendre cette affirmation, il convient de prendre la mesure de l'identité entre la puissance infinie et la productivité, afin d'expliquer comment la cause infinie, agissante par elle-même et en elle-même, produit et détermine sa puissance en une infinité de choses : « Les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des

modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée[35]. »

## LA PUISSANCE CAUSALE DE LA SUBSTANCE

« De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini » : la proposition 16, première partie de l'*Éthique,* entame une

démonstration de la puissance divine. Cette démonstration aboutit, dans la proposition 34, comme à une « essentialisation » de la puissance de Dieu, qui est alors identifiée à son être : « La puissance de Dieu est son essence même. » À la lecture de cette proposition et, surtout, de sa démonstration, il apparaît que Spinoza met en relation le rapport de production entre la substance et les modes avec la déduction qui suit l'ordre principe/conséquences ou encore essence/propriétés, si l'on prend pour référence la définition géométrique d'un objet. Ainsi, de l'essence de Dieu, qui exprime une réalité infinie, l'entendement serait conduit à conclure logiquement une infinité de propriétés. Un commentateur important, Martial Guéroult[36], évoque à ce propos une assimilation entre le mouvement déductif et la puissance de l'essence, et il souligne le risque d'un effacement de la causalité réelle au profit la nécessité logique. L'immanence des choses en Dieu aboutirait à ce qu'elles résultent de Dieu de la même manière que les propriétés d'un triangle sont nécessairement déduites de la définition de l'essence de ce triangle.

Il est important de rappeler à ce sujet les objections que W. Tschirnhaus formule dans les lettres 59 et 82 qu'il écrit à Spinoza. D'abord, il attire l'attention de l'auteur de *l'Éthique* sur le fait que, de la définition d'un être mathématique, il ne soit possible de tirer qu'une seule propriété ; il est par conséquent nécessaire, en mathématiques, de mettre un objet en relation avec d'autres objets si l'on veut pouvoir en déduire d'autres propriétés. Il demande ensuite comment il est possible de tirer *a priori* de la seule définition de l'étendue la production de l'infinie variété des choses, c'est-à-dire de la diversité des corps et de leurs formes. Spinoza répond dans les lettres 60 et 83 en avançant qu'il est possible de déduire d'une idée de chose toutes les propriétés de cet objet, à

condition que cette définition soit génétique et livre la cause efficiente de la chose, comme lorsque nous définissons le cercle comme une figure décrite par une ligne

droite dont une extrémité est fixe, l'autre mobile. Et. pour être mieux compris par son interlocuteur, il le renvoie à la définition de Dieu, définition génétique qui exprime une *cause efficiente* telle qu'elle est donnée dans *Éth.* I, déf. 6 : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » De même, au sujet de l'étendue, Spinoza semble considérer que l'objection de son correspondant vaut contre le concept cartésien d'une étendue réduite à la masse : elle dépend par conséquent d'un geste créateur de Dieu qui lui donne le mouvement et une diversité réelle. Le nerf des arguments de Spinoza consiste à réaffirmer que, en ce qui le concerne, il ne s'agit en aucun cas de déduire les choses à partir du seul concept physique de l'étendue. Il juge une telle entreprise purement et simplement impossible et c'est pourquoi il invite à développer le procès ontologique de l'attribut substantiel qu'est l'étendue, puisque l'Étendue est une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire la puissance même de la substance. C'est pourquoi la définition de l'attribut, de même que celle de Dieu, constituent une définition génétique effective, contrairement à celle des êtres de raison (les idéalités mathématiques) ou même celle des êtres finis. Dans ces deux derniers cas, en effet, la cause efficiente est extérieure à la réalité considérée et doit se rapporter à des causes prochaines avant de pouvoir exprimer la causalité même de la chose. En revanche, l'attribut est chose réelle par excellence ; sa définition exclut toute cause transitive, il ne produit pas en dehors de lui-même, pas plus qu'il n'est l'effet d'autre chose : l'étendue agit en elle-même, c'est la puissance de son être qui est la cause immédiate de la modification infinie du mouvement et du repos, modification qui détermine la diversification infinie de la Nature.

Il est donc essentiel de ne jamais perdre de vue la réalité dynamique de la substance et de ses attributs. Or, nous avons pu voir précédemment - dans la première section du présent chapitre - que, pour Spinoza (cf, *Éth.* I, prop, 11,

autre démonstration), tout ce qui est concevable existe nécessairement si aucun obstacle extérieur ne l'en empêche. Il y a par conséquent en toute substance une puissance d'actualiser, une puissance de produire toute l'existence[37]. Une telle puissance de rendre effectif ne peut évidemment avoir d'autre raison d'être que la substance puisque rien ne peut agir du dehors sur une substance. La réalité doit épuiser le possible (le concevable) ; c'est en ce sens que la perfection se confond avec la réalité : en effet, il n'y a aucun possible encore non existant auquel on pourrait comparer une réalité intégrale, infinie, qui sature le champ du pensable. Une telle puissance d'actualisation implique donc une puissance d'exister. Et, comme une substance sans mode est par définition inconcevable, la puissance d'exister de la substance se confond avec une causalité inhérente à la substance, puissance de produire des effets, Comme l'essence de la substance est, enfin, constituée par une infinité d'attributs, sa puissance causale est *absolument* infinie : elle produit une infinité de choses sous une infinité de modes, correspondant à l'infinité des attributs, Les choses produites par Dieu sont ainsi bel et bien réelles ; elles ne doivent pas être réduites à des propriétés dans la mesure où elles découlent de la puissance qui constitue l'être même de la substance.

On peut avancer que la puissance de Dieu est immédiatement actuelle, actualisée, agissante. Faut-il rappeler que l'essence de Dieu est puissance, que les attributs infinis constituent une substance absolument infinie et que, en vertu de l'égalité des puissances, il y a en Dieu égalité de la puissance de penser et de la puissance d'agir ? Dans la démonstration de la proposition 16, Spinoza fait allusion à la manière dont l'entendement démontre, à partir d'une définition, l'existence de certaines propriétés. Comme il s'agit, en l'occurrence, de la définition de Dieu, la réalité enveloppée dans son essence inclut la puissance même de comprendre. Il suffit d'être attentif aux idées vraies que forme tout entendement pour reconnaître l'attribut pensée comme l'être réel de ces idées vraies.

L'idée vraie est adéquate : son adéquation consiste en ce qu'elle exprime la causalité interne de Dieu, sous l'attribut Pensée, c'est-à-dire la puissance de penser. C'est en rapportant mon esprit à l'entendement infini et à cette puissance de penser que je suis par conséquent attentif à la nature de Dieu et il la cause nécessaire qui permet de déduire et de connaître objectivement les choses

telles qu'elles sont produites effectivement, dans l'attribut pensée ou dans tous les autres attributs. Tout se tient si l'on se rappelle que la puissance de penser de Dieu, en tant que puissance constituant l'essence de la substance, est égale à sa puissance d'agir : si, par hypothèse, cette puissance de penser était inférieure à sa puissance d'agir, tout ce qui suit formellement (c'est-à-dire réellement) de la nature infinie de Dieu ne suivrait pas objectivement [c'est-à-dire en tant que connu) en Dieu de l'idée de Dieu, selon la même connexion. Dans ce cas d'école, Dieu ne pourrait pas former par la seule vertu de son activité de penser l'idée de son essence et de ce qui en suit nécessairement ; nous serions alors conduits à un dilemme absurde : ou la pensée ne serait pas un attribut infini de Dieu ou Dieu ne serait pas une réalité pensante. La racine de ces mauvaises interprétations provient de notre manière de prêter à Dieu un entendement et une volonté *humains,* qui sont pourtant si éloignés de Dieu qu'un tel rapprochement n'a de réalité que nominale.

Nous imaginons ainsi que Dieu a une idée de ce qu'il peut créer par sa volonté : dès lors, s'il créait tout ce qu'il pense, s'il ne laissait pas en quelque sorte quelque chose à l'état potentiel, qu'il n'accomplit pas sur-le-champ mais qu'il *pourrait* réaliser — le conditionnel a pour effet de circonscrire l'espace virtuel du *pouvoir* —, nous croyons que Dieu *limite* alors sa propre puissance ainsi circonscrite à ce qui est ! Nous faisons comme si l'entendement de Dieu était le spectateur étranger de choses qu'il considère, et qui existent, du moins en pensée, en même temps que lui, voire avant lui. Puis nous séparons en Dieu la conception des

choses et la réalisation de ces mêmes choses. Nous forgeons ainsi la fiction de la volonté libre, où le pouvoir de Dieu devrait s'incarner. Mais cette séparation de l'entendement et de la volonté est une idée mal formée qui ignore le sens de la puissance :

« L'entendement de Dieu donc, en tant qu'il est conçu comme constituant l'essence de Dieu, est réellement la cause des choses, aussi bien de leur essence que de leur existence : cela paraît avoir été aperçu par ceux qui ont affirmé que l'entendement de Dieu, sa volonté et sa puissance ne sont qu'une seule et même chose. Puis donc que l'entendement de Dieu est l'unique cause des choses, c'est-à-dire (comme nous l'avons montré) aussi bien de leur essence que de leur existence, il doit nécessairement différer d'elles tant à l'égard de l'essence (ni à l'égard de l'existence[38]. »

Dieu, en tant qu'il est cause efficiente de toutes choses, est la condition préalable, au sens d'une antériorité logique et non chronologique, de tout ce qui découle de sa puissance. Les choses, en effet, impliquent Dieu par leur existence alors que l'existence de Dieu ne s'explique pas par elles. La communauté d'être s'accompagne d'une distinction quant à l'essence et à l'existence : l'existence de Dieu est nécessaire au sens où, cause de soi, elle découle de son essence alors que les choses singulières ont Dieu pour cause nécessaire de leur essence et de leur existence, mais leur essence ne contient pas Dieu comme une propriété. Cependant, la réalité formelle des choses dans un attribut, tout comme leur réalité objective, lorsque les choses sont présentes objectivement dans l'idée qui les pense, expriment une seule et même modification ontologique et cette modification a la puissance de Dieu pour cause. On ne cherchera pas une correspondance en extériorité entre l'idée et la chose dont elle est l'idée ; il est préférable de penser

réflexivement la causalité même de l'idée de Dieu, dont l'entendement humain constitue une partie. Aussi Dieu produit-il parce qu'il existe et qu'il comprend nécessairement sa propre nature : l'être infini. Plus une chose a de la puissance, plus elle est affectée d'un grand nombre de manières. Il s'ensuit que Dieu existant nécessairement par sa propre puissance (cause de soi], il produit nécessairement, de par la causalité même de cette puissance infinie. C'est ce que la démonstration de la proposition 34 — « La puissance de Dieu est son essence même » — souligne avec force :

« II suit de la seule nécessité de l'essence de Dieu que Dieu est cause de soi (*Prop.* Il) et (*Prop.* 16 *avec son* (*orol.*) de toutes choses. Donc la puissance de Dieu par laquelle lui-même et toutes les choses sont et agissent est son essence même. »

L'INFINI ET LE FINI

Nous venons de dégager deux caractères de la causalité de la substance par rapport à ses effets ou modes. Le premier consiste en ce

qu'il revient au même d'affirmer que Dieu est cause de soi et cause de toutes choses ; le second est un rappel du fait que la causalité de la substance est commune à la substance et à ses modes, bien que la substance et les modes diffèrent tant par l'essence que par l'existence. Seule la substance infinie existe et il n'y a rien d'autre que le réel : au fond, toute chose est en Dieu et le rapport substance/ modes explique l'existence et l'intelligibilité des choses singulières. La substance, par définition, demeure en elle-même et agit sur elle-même : elle exerce une causalité immanente et se distingue par cela même de l'action des causes transitives qui modifient un être qui leur est extérieur :

« Tout ce qui est. est en Dieu et doit être conçu par Dieu (*Prop.* 15), et ainsi (*Corol.* ] *de la Prop.* 16) Dieu est cause des choses qui sont en lui-même, ce qui est le premier point. Ensuite. en dehors de Dieu nulle substance ne peut être donnée. (*Prop*. 14). c'est-à-dire (*Définition* 3) en dehors de Dieu nulle chose qui soit en elle-même. ce qui était le second point. Dieu est donc cause immaneule et non transit live de toutes choses[39]. »

Nous en concluons que Dieu est cause, en lui-même et par lui-même, de tous les effets déterminés, singuliers, qui expriment sa puissance. Certes, nous avons vu précédemment, dans la lettre 50 à Jarig Jelles, que la détermination de telle ou telle chose comme singulière peut relever de l'imagination et présenter le sens négatif d'une négation « privatives : une telle négation isole et limite la chose en la rapportant par comparaison à ce qu'elle n'est pas. Mais la détermination peut aussi posséder le sens plein, non d'un manque ou d'une mutilation d'être, mais de l'acte par lequel la substance absolue se définit par sa puissance causale, immédiatement et nécessairement effectuée : « Tout ce qui est au pouvoir de Dieu doit être compris en telle sorte en son essence qu'il en suive nécessairement, et par suite est nécessairement[40]. » Le sens positif de la détermination est donc clair et il convient de s'en souvenir toutes les fois que l'on aborde le rapport entre l'infini et le fini, de manière à éviter toute image d'une « dégradations qui affecterait l'être fini. La substance, en effet, est déterminée par elle-même, c'est-à-dire par une nécessite

libre, à se produire en produisant toutes les choses qui se déduisent de sa puissance d'exister.

L'immanence de l'être infini à ses effets et la distinction qui s'établit entre la substance et ses modes, tant sur le plan de l'essence que sur celui de l'existence, signifient une seule et même chose : le mode est un effet déterminé de

l'être infini et il est doué d'une essence ainsi que d'une existence qui lui appartiennent en propre. Le mode est ainsi une expression de l'infini qui peut être dite « limitées dans la mesure où c'est une différence singulière mais ce serait une grave erreur d'en inférer que le mode est une réalité défaillante ontologiquement. En effet, chaque mode ayant une essence singulière est constitué, dans l'attribut, par un degré de puissance. L'essence du mode est une affection de la substance, qui existe au sein de l'attribut ; elle est, par conséquent, non pas une partie extrinsèque, divisible à la manière d'un corps (ce qui serait en totale contradiction avec la définition de l'attribut), ou partie qui agirait du dehors sur d'autres modes, mais une partie intensive de puissance, c'est-à-dire une chose réelle, en convenance avec toutes les autres essences de modes au sein du même attribut.

Dieu est la cause efficiente de l'essence comme degré de puissance. Même le mode encore non existant en acte existe par implication au sein de l'attribut divin, à travers les causes susceptibles de le produire[41], et de tels modes encore non existants en acte sont connus à travers l'idée infinie de Dieu[42]. Cet être par implication dans des causes réelles et nécessaires n'est en rien un être possible au sens d'une absence de nécessité d'exister. Il s'ensuit *a fortiori* que, pour *exister,* le mode requiert l'action d'autres choses existantes. La nécessité d'être des choses finies, en tant qu'elle ne s'explique pas par leur seule essence, est en relation avec l'existence d'autres choses finies, lesquelles ont pour cause d'autres choses singulières qui les déterminent à exister, et ainsi à l'infini (*Éth.* 1, 28). On pourrait ainsi distinguer une double activité de Dieu : d'une part, la détermination interne, *in* se, de l'essence comme puissance singulière et, d'autre part, la détermination

externe, transitive ou *in alio,* par les *autres* essences et existences singulières, Cependant, que l'on s'en tienne à la détermination de l'essence comme degré de puissance ou que l'on envisage *l'existence* du mode, par l'action d'une

infinité d'autres choses extérieures, il convient de souligner qu'il s'agit dans les deux cas *d'une seule et même causalité.* La même cause, immanente à la substance, agit directement comme la cause de l'essence des choses singulières, ou intervient comme la série infinie des causes transitives, par lesquelles ces mêmes choses singulières agissent les unes sur les autres. De toute manière, toute chose déterminée à agir par Dieu agit nécessairement (*Éth.* I, 26) et, s'il est évident qu'une chose finie est déterminée à exister et à agir *par* une autre chose (*Éth,* I, 28], il faut bien comprendre qu'elle est déterminée à agir et à exister en fonction de sa propre essence, c'est-à-dire à actualiser le contenu de son être.

Ainsi, la nécessité d'exister qui détermine les modes a pour raison d'être non leur seule essence mais la causalité immanente de Dieu. Car la substance produit nécessairement, à l'infini, et nous pouvons tout aussi bien considérer que *l'infini agit dans le fini* ou que *le fini est infini.* En effet, une infinité de modes est produite en une infinité d'attributs : la causalité infinie produit chaque chose comme essence singulière et comme existence modale, laquelle est actualisée par la rencontre, sous un certain rapport qui caractérise tel mode, d'une série infinie de modes existants. De même que Dieu s'exprime en chaque essence singulière, il produit ainsi l'infinité des modes singuliers et déterminés en interaction les uns avec les autres. C'est d'ailleurs cette interaction universelle des modes qui peut apporter à chaque force d'exister, *vis existendi* ou essence, l'infinité de déterminations externes qui lui permettent de s'actualiser. Il s'agit bien d'une seule et même causalité, celle de l'infini : la puissance divine est immanente à chaque essence, et la relation entre les modes — où l'actualisation de chaque essence conditionne l'actualisation des autres en même temps qu'elle est conditionnée par elles — est l'expression sous la forme des rapports modaux de la puissance infinie de la substance.

Le mode se met *à persévérer* dans son être, aussitôt qu'il passe à l'existence en vertu d'une autre cause — étant entendu que Spinoza, contrairement à Leibniz[43], ne conçoit pas une tendance de l'essence vers l'existence : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (*Éth.* III, prop. 6) et « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle cette chose » (prop. 7).

La dépendance d'un mode, quant à son existence, à l'égard d'autres modes, ne se confond pas avec le mécanisme de la causalité efficiente, où, de manière linéaire, tel élément requiert tel autre, lequel dépend d'un troisième et ainsi de suite. Car on pourrait alors se demander logiquement comment un tel processus peut même débuter, si toute existence modale est fonction d'un autre mode comme de sa cause. En fait, les deux modes infinis, qui découlent immédiatement de la substance, décrivent une interaction originaire qui manifeste sur le plan des existences la coappartenance des essences au sein de l'attribut. Cette interaction est fonction d'un processus d'individuation en cours (le rapport de mouvement et de repos qui différencie le mode infini immédiat) qui distribue les êtres finis dans l'être en réseau du mode fini médiat ou l'univers (*facies totius universi*) comme agencement des agencements, agencement ouvert. en train de n'effectuer à l'infini. L'univers n'est pas un tout mais un processus de production et de relation entre des systèmes différenciés, eux-mêmes composés. Il n'y a pas, à la lecture de la démonstration de la première partie, proposition 28, de risque de régression à l'infini parce que les termes dont il s'agit ne sont pas des atomes séparés mais des individus, liés les uns aux autres par les relations qui les constituent. Les modes infinis et le processus d'individuation en cours invitent, si nous reprenons les remarques de Gilbert Simondon, à ne pas rabattre l'individuation comme puissance en train de s'effectuer sur des individus incomplètement réalisés ! On n'a pas besoin de chercher, au

risque de ne jamais pouvoir aboutir ou conclure, une transmission transitive de

la causalité efficiente, parce que nous avons affaire ici à un réseau liant entre elles les choses finies. Nous pouvons qualifier ce réseau, en reprenant une formule-clé de Simondon[44], de *transindividuel*. L'existence est ici une opération : elle renvoie à la manière dont chaque chose existante existe avec d'autres choses existantes, en modulant en quelque sorte la manière dont telle autre chose existe et opère par elle-même. Nous retrouvons ici la tension de l'activité et de la passivité au cœur de chaque persévérance individuelle : chaque être fini, dans ce réseau *transindividuel,* est en même temps « agissant » et « agi ». La connexion entre les causes ne saurait être conçue comme une addition de causes et d'effets, extérieurs les uns aux autres, étant donné que cette production des choses finies au sein de l'infini implique pour chaque être fini qu'il modifie en tant qu'il est modifié, ou qu'il soit affecté parce qu'il affecte : il n'y a pas rebroussement indéfini mais un être en réseau où l'interaction ne commence pas, parce qu'elle est première, inhérente à l'être fini. Une telle donnée bouleverse les images encore simplistes de la détermination en intériorité ou en extériorité de chaque mode, par son essence propre et la causalité immanente, d'une part, et par le jeu des autres existences singulières, d'autre part. Le troisième chapitre du présent ouvrage mettra en évidence ce fait que l'individualité est, pour Spinoza, la seule réalité concrète : l'individu est inséparable des relations qui déterminent de part en part les ensembles de corps que ce même individu « contient », en les reconfigurant sans cesse selon des structures invariantes de stabilité et de changement.

Il apparaît ainsi que la force causale qui appartient à la chose singulière n'est autre que sa détermination à exister et à agir en affirmant son essence. Le mode, dès qu'il existe, est une essence non seulement actuelle mais agissante, qui produit nécessairement tous les effets qui découlent de sa

force d'être. Les propriétés de l'essence du mode entraînent nécessairement des effets concrets, qui ont pour origine ce mode, en tant qu'il est une détermination singulière de la puissance de Dieu. Nous espérons ainsi avoir montré en quel sens nous devons comprendre que *le* mode est en *Dieu :* cela ne signifie pas son absorption dans l'indifférenciation de la

nécessité infinie mais que, au contraire, cette nécessité s'exprime en des effets réels, positifs et singuliers.

L'être fini est donc bien *infini.*

L'ordre causal réel va donc de l'infini au fini, ce qui n'entraîne en aucun cas une hiérarchie des êtres, ou un passage, semblable à une dégradation, du substantiel au modal, de l'absolu au relatif. Il est vrai que la théorie des modes infinis, immédiat et médiat, semble introduire une forme de transition entre la substance et les modes, entre l'infini et le fini. Il y a d'abord l'idée même de mode infini, qui semble un mixte de l'attribut (infini) et du mode (affection de l'attribut). De plus, un dédoublement interne à l'idée de mode infini distingue le mode infini immédiat et le mode infini médiat. C'est dans *Éthique* I, propositions 21 à 23, que Spinoza traite des modes infinis. La proposition 21 définit le mode infini comme ce qui suit « de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument » et précise qu'il est éternel et infini « par la vertu de cet attribut ». La proposition 22 décrit le mode infini médiat comme formant une modification qui suit d'un attribut de Dieu en tant que celui-ci « est affecté d'une modification qui par la vertu de cet attribut existe nécessairement et est infinie » le mode infini médiat, qui suit du mode infini immédiat, est donc à son tour infini et existe nécessairement. La proposition 23 reprend le contenu de ces deux définitions. Dans la lettre 64 à Schuller, Spinoza identifie les modes infinis, dans l'ordre de la Pensée et dans celui de l'Étendue :

« Pour les exemples que vous demandez, ceux du premier genre sont pour la Penée. l'entendement absolument infini. pour l'Étendue le mouvement et l*e* repos. ceux du deuxième genre la f¡gure de l'univers entier qui (demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières. »

Spinoza ne dit rien sur le mode infini médiat qui correspond a la Pensée, et qui serait l'équivalent du *facies totius universi* de l'Étendue, mais nous contenterons ici d'évoquer, à titre d'exemple, les modes infinis de l'Étendue. Il convient de ne pas se méprendre sur le sens de cette « transition » : si le fini et l'infini étaient séparés, il serait impossible de les réunir ! Il ne peut y avoir non plus de procession graduelle du supérieur à l'inférieur, a partir de la substance considérée comme une forme suprême, organisant de manière finalisée les strates du réel. Le but de la théorie des modes infinis est plutôt de montrer que l'ordre réel des choses est un ordre de production, de genèse, et qu'il procède de l'infini au fini. Nous avons déjà montré, en outre, que le mode fini ainsi produit n'est pas enfermé dans sa finitude au sens où il serait irréductiblement marqué par une privation de l'infini mais qu'il comprend en lui-même l'infinité. L'être individuel, objet du chapitre III, que nous définirons pour l'instant comme un ensemble infini de parties intégrées selon certains rapports, nous apprend que le fini, en tant qu'il est composé, extensif, est, d'une part, constitué d'une infinité de parties et, d'autre part, soumis à une infinité d'interactions avec d'autres parties. Nous retrouvons au fond cette idée fondamentale de Spinoza, exprimée dans *Éth,* I, prop. 28 : le fini a une infinité de causes finies et il peut être modifié d'une infinité de manières. Par conséquent, aucun nombre ne peut faire la somme d'une telle infinité de parties et de variations qui constituent l'être modal et, à plus forte raison, l'individu.

Pour en revenir aux modes infinis, nous dirons que l'attribut Étendue s'exprime comme activité infinie en produisant le mouvement et le repos, ou plutôt le

mouvement et le repos *sous un certain rapport.* Le mode infini immédiat est ainsi dérivé de l'essence divine et fonde tous les phénomènes naturels ; cependant, il s'agit bien d'un *mode,* c'est-à-dire d'une affection de la substance et un tel mode se réalise comme une proportion déterminée de mouvement et de repos, selon un rapport et un rythme général des multiples modifications naissant des rencontres entre les corps ainsi que des changements de direction et de vitesse qui accompagnent ces rencontres. Comme l'infini ne peut produire que l'infini, ce mode est également *éternel et infini,* en vertu de sa cause (l'attribut) plutôt que de son essence. Les lois scientifiques de la nature ont pour objet de rendre compte des phénomènes divers de changement, qui composent le système total de l'univers. Le mode infini immédiat est lui aussi continu et indivisible dans la mesure où la différenciation de la Nature est un processus dynamique, distinct de la puissance pure de la substance dont il est la réalisation. La physique peut ainsi décrire l'ensemble des corps comme une détermination de l'Étendue, à partir des lois du mouvement et du repos. Le mode infini *médiat* est lui-même une modification du mode immédiat. Cette « modification de modification » n'est pas une fiction théorique mais le processus même des lois du mouvement et du repos, qui engendre le jeu infini des modifications nécessaires de l'Univers. La nature corporelle tout entière se différencie en modes articulés les uns aux autres. Les lois scientifiques de la nature ont pour objet l'intelligibilité des phénomènes divers de changement, qui composent le système total de l'univers.

On ne sort guère, assurément, d'un rapport de l'infini à l'infini. La démonstration de la proposition 28 complète en ce sens l'analyse de la genèse des choses finies :

« Tout ce qui est déterminé à exister et à produire quelque effet, est déterminé de la sorte par Dieu (*Prop.* 26 *et Coroll. de la Prop.* 24). Mais ce qui est fini et a une existence déterminée n'a pu être produit par la nature d'un attribut de

Dieu pris absolument ; car tout ce qui suit de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument est infini et éternel (*Prop.* 21). Cette chose a donc dû suivre de Dieu ou d'un de ses attributs, en tant qu'on le considère comme affecté d'une certaine modification ; car, en dehors de la substance et des modes, rien n'est donné *(Axiome* 1, *Déf.* 3 et 5), et les modes *(Coroll, de la Prop.* 25) ne sont rien sinon des affections des attributs de Dieu. Mais cette chose n'a pu suivre de Dieu ni d'un de ses altributs en tant qu'il est affecté d'une modification qui est éternelle et infinie (*Prop.* 22). Elle a donc dû suivre de Dieu ou être déterminée à exister et à produire quelque effet par Dieu ou l'un de ses attributs, en tant qu'il est affecté d'une modification qui est finie et a une existence déterminée. Ce qui était le premier point. Maintenant cette cause, à son tour, ou ce mode (*pour la même raison qui* a *serri à démontrer la première partie*) a dû aussi être déterminée par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et à son tour cette dernière (*pour la même raison*) par une autre, et ainsi à l'infini (*toujours pour la même raison*). »

Chaque essence singulière ne peut être actualisée que par la conjonction de sa propre force d'exister et de celles des autres essences singulières : ce rapport n'est autre que le mode infini *immédiat.* Pour la même raison, le mode infini *médiat* est l'ensemble des événements de la Nature, tels qu'ils sont engendrés par la combinaison, en fonction de lois éternelles, des effets de ces essences. L'activité de l'infini constitue la puissance de chaque chose singulière : tel est le sens véritable de l'immanence.

1. Spinoza. *Œuvres III. Éthique* (par la suite abrégé en *Éth.*), trad. Charles Appuhn, Paris. Flammarion. « CF ». 1965. I. prop. 11, autre dém. : « La raison, par exemple. pour laquelle un cercle carré n'existe pas, sa nature même l'indique, attendu qu'elle enveloppe une contradiction. »

2. Spinoza. *Traité politique* (par la suite abrégé en *TP*). chap. IL § 2. in *Œuvres IV Traité politique. Lettres.* Paris. Flammarion, « CF ». 1966, p. 15.

3. *Éth.* 1. prop. 28 : *«* Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être

(déterminée à produite quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et déterminée : et à son tour cette cause ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. »

4. *Éth.* I. prop. 26.

5. *Descartes. Méditations métaphysiques.* III.

6. *Éth*. I. prop. 11.scolie.

7. *Éth.* I, prop. 18 : « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses. »

8. *Éth.* [. prop, 25, corol].

9. *Éth.* [. déf. 3.

10. *Éth.* I, prop. 11, deuxième démonstration.

11. *Éth*. I. ax. 3.

12. Descartes, *Primae objectiones*. in *Œuvres complètes* (édition d'Adam et Tannery). Paris. Vrin, tome VII, p. 95.

13. *Ibid*., p. 110-111.

14. Descartes. *Premières réponses.* in *Œuv*res et *lettres.* Paris. Gallimard. coll. « Bibliothèque de la Plétade ». p. 351.

15. *Éth.* I, prop. 18 : « Dieu est une cause immanente de toutes choses, et non transitive. »

16. *Éth.* I, déf. 4.

17. *Éth.* I. déf. 3.

18. *Éth.* I. prop. 15. scolie, et lettre 12 à Louis Meyer, in Œ*uvres IV. Traité politique. Lettres*, *op. cit.*, p. 159-160.

19. *Éth.* I, prop. 15, scolie.

20. Lettre 12 à Louis Meyer.

21. *Ibid.,* p. 158.

22. *Eth*. 1. prop. 10. scolie.

23. , Lettre 9 à de Vries, p. 150 p, 150.

24. Descartes, *Principes de la philosophie,* 1, § 51 : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister, En quoi il peut y avoir de l'obscurité louchant l'explication de ce mol : n'avoir besoin que de soi-même *:* car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue el conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas "univoque" au regard de Dieu et des créatures. c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mol que nous concevions distinctement, laquelle convienne, à lui et à elles ; mais pour ce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours

ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des quantités ou des attributs de ces substances. »

25. G. W. F. Hegel. Science de la logique. premier tome. deuxième livre : Doctrine de l'essence. trad. Labarrière et Jarczyk, Paris. Aubier-Montaigne. 1976, p. 238-245.

26. Lettre 50 à Jarig Jelles. p. 283.

27. On peut ainsi lire dans la lettre 50 à Jarig Jelles cette explicitation de la détermination d'une chose modale en tant qu'elle est une négation. c'est-à-dire qu'elle saisit les limites de la chose. non à partir d'elle-même. mais à partie d'autre chose, en extériorité : « Pour ce qui est de cette idée qui ; la figure est une négation mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il ne peut y avoir de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc du qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il perçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la Figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation. »

28. Lettre 35 à Hudde. p. 246.

29. Lettre 36 à Hudde. p, 248.

30. *Éth.* Il, prop, 3.

31. *Éth.* Il. prop. 3. seplie.

32. *Éth*. il. prop. 7. scolie

33. *Éth.* Il. prop. 10. scolie.

34. *Éth*. I. 25. scolie.

35. *Éth*. 1, 25, corollaire.

36. Martial Guéroult. *Spinoza*. *I : Dieu,* Paris. Aubier, 1968.

37. Nous nous inspirons ici de l'article d'Alexandre Matheron. « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus ». publié dans les *Cahiers Spinoza,* n°6 (printemps 1991], Paris, éditions Réplique, p, 83-109.

38. *Éth.* I. prop. 17. scolie.

39. *Éth,* 1. prop. 18. dém.

40. *Éth.* 1, prop. 35. dém.

41. *Éth* - I, prop. 8. scolie 2 : « C'est pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes ; bien qu'elles n'existent pas en acte hors de l'entendement, leur essence en effet n'en est pas moins comprise en une autre chose par laquelle on peut la concevoir… »

42. *Éth,* Il. prop. 8, corollaire et scolie.

43. G. W. Leibniz : *De la nature en elle-même…* in *Opuscules philosophiques choisis,* trad. P. Schrecker, Paris, Von, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001. Cf. p. 173 : « ll faut reconnaître d'abord, du fait qu'il existe quelque chose plutôt que rien, qu'il v a, dans les choses possibles on dans la possibilité même, c'est-à-dire dans l'essence, une certaine exigence

d’existence, ou bien. pour ainsi dire, une prétention à l’existence en un mot, que l’essence tend par elle-même à l’existence. »

Il est clair que Spinoza ne peut partager une telle proposition, qui revient à *normer* la réalité à partir du possible, Leibniz, voit dans la perfection ou le degré de l’essence le principe de l’existence (*ibid*., P. 179). Or il n’y a pas d’autre principe de l’existence. pour Spinoza, que la puissance elle-même. existence nécessaire de l’être cause de soi.

44. Gilberl Simondon, *L’Individuation à* la *lumière des notions de forme et d’information.* Grenoble. éditions Jérôme Millou, 2005.

# Chapitre II

# L'idée vraie

Le processus de la connaissance, le critère du vrai et l'idée de méthode ne relèvent pas, pour Spinoza, d'un quelconque modèle qui pourrait être fixé préalablement à l'exercice de la connaissance. En effet, la connaissance est une *activité* de l'esprit ; elle relève de la puissance d'exister et d'agir de l'attribut Pensée. Nous avons vu précédemment que celui-ci comprend les idées de toutes les toutes choses produites par Dieu dans tous les attributs, y compris dans l'attribut de la pensée. C'est pourquoi le mode infini immédiat, qui suit directement de l'attribut Pensée, est l'idée infinie de Dieu[1] par laquelle est formée l'idée de l'essence de Dieu et de tout ce qu'elle produit nécessairement. De plus, l'attribut est une réalité substantielle et il n'existe aucune action extérieure d'un attribut sur un autre : la puissance de penser et de comprendre implique une causalité infinie propre à la pensée elle-même[2]. Il s'ensuit que l'être formel des idées. c'est-à-dire leur être réel et effectif, s'explique selon une nécessité interne à la pensée :

« |..,] l'être formel des idées est un mode du penser (*comme il est connu de soi*). c'est-à-dire (C*oroll. de la Prop.* 25. *p. I)* n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut de Dieu. et conséquement (4x. 4. p. l) n'est l'effet d'aucun autre attribut, sinon de la pensée[3]. »

Il faut donc se garder de l'illusion qui porte à croire que les idées, du fait qu'elles représentent objectivement des choses qui sont autres qu'elles, sont produites par ces choses, ou que ces idées ont une cause différente de la pensée.

### Le vocabulaire de l'idée

Il convient de souligner, à propos de l'idée, trois types de réalité : *matérielle, objective, formelle,* Ces distinctions, empruntées à la philosophie scolastique, se retrouvent, avec des nuances, dans la pensée de Descartes et de Spinoza.

La réalité dite *matérielle* de l'idée désigne cette idée comme une manière d'être, ou une opération, appartenant à une conscience, à un sujet pensant : la matérialité de l'idée est ici de l'ordre d'une étoffe mentale. Quant à la réalité objective, elle désigne ce « qui est dans l'intelligence », présente *(objectum)* à l'entendement : il s'agit de la chose même (réalité physique ou une autre idée) mais en tant qu'elle est saisie, perçue par une idée, c'est-à-dire que son contenu est représenté dans la pensée. Enfin, la réalité *formelle* de l'idée désigne l'être en lui-même d'une chose, sa réalité propre, constitutive, qu'il faut distinguer du fait d'être relatif à la pensée, comme le contenu objectif d'une idée. Il s'agit alors de la cause des représentations objectives, c'est-à-dire de l'idée ayant la forme réelle, effective de quelque chose (une pierre, un arbre, un triangle…),

## La forme de l'idée vraie et la réflexion

Lorsqu'il répond à un correspondant[4] qui lui demande s'il existe une méthode pour conduire nos pensées avec sûreté, Spinoza évoque les perceptions claires et distinctes et leur enchaînement nécessaire qui évite hasard et accidents. Mais loin de s'en tenir à la clarté et à la distinction comme à des marques aidant à reconnaître l'évidence, Spinoza rattache les idées claires et distinctes au pouvoir de connaître, de telle sorte que le lien entre ces idées mette en valeur une causalité immanente à l'activité de la pensée. Aussi est-il vain et inutile de chercher un critère extérieur pour

comparer l'idée à l'image idéale de ce qu'elle devrait être. Il faut au contraire partir de l'idée vraie. Nous avons de fait des idées vraies et notre entendement est lui-même une partie de l'entendement de Dieu. Dans ces conditions, la certitude qui accompagne une idée vraie est inséparable de l'acte même de la connaître. Nul ne saurait se retourner vers

telle idée qu'il a conçue pour se demander après coup en quoi elle est vraie : une telle démarche exposerait à une régression à l'infini, puisqu'il faudrait, ensuite, éprouver la vérité de l'idée de l'idée, puis de l'idée de l'idée de l'idée, et ainsi de suite indéfiniment. Une réflexion sur l'idée envisagée en ces termes ne pourrait ni se terminer, ni même commencer ! Dès le *Traité* de *la Réforme de l'entendement,* Spinoza a réfuté une telle approche de la réflexion. En effet, nous ne pouvons savoir *avec certitude* que nous connaissons quelque chose que dans la mesure où nous en avons la *connaissance* certaine :

« […] ce dont chacun peut faire l'expérience, lorsque voyant qu'il sait ce qu'est Pierre, il sait également savoir et se sait encore savoir qu'il sait. Il est clair que pour comprendre l'essence de Pierre, il n'est pas besoin que je me sache savoir, et bien moins savoir que je me sais savoir, pas plus que pour comprendre l'essence du triangle, il n'est besoin de comprendre celle du cercle[5]. »

Au début de la deuxième partie de l'Éthique, Spinoza relève comme une vérité éternelle le fait que « l'homme pense »[6]. Point n'est donc besoin de partir du cogito et de la certitude de l'existence de la chose pensante. Or, dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, le *Je pense* s'approfondit en une connaissance réfléchie, intérieure et sans distance, comme un *Je me pense penser* qui fonde la connaissance absolument certaine de soi comme chose pensante. Plus encore, dans les *Réponses aux Objections,* Descartes répond à Hobbes comme aux divers théologiens et philosophes, qui s'inquiètent de la signification et de la possibilité d'un *se penser penser* : comment peut-il s'agir d'un savoir certain que la pensée peut avoir de sa propre existence ? Descartes répond en invoquant la connaissance interne qui accompagne toute pensée, antérieurement à tout dédoublement réflexif. Il n'est pas possible,

en effet, de voir sans savoir que l'on voit, il y a donc dans l'acte du voir un savoir interne du voir. C'est une telle connaissance interne qui précède et rend possible la connaissance réfléchie[7].

Spinoza étend ce raisonnement au problème de la certitude en général et s'appuie sur l'analyse de l'idée elle-même, indépendamment du cogito, Il met ainsi en valeur la réalité formelle de l'idée, qui en garantit la réflexivité. Il n'est donc pas nécessaire de distinguer la connaissance interne et la connaissance réfléchie. L'idée de l'idée est, quant à elle, pure certitude dans l'exacte mesure où, comme en un écho intérieur à l'idée elle-même, elle est un se *savoir savoir* qui est inhérent à l'idée vraie. L'identité est ainsi totale entre l'idée et l'idée de l'idée : la certitude n'est autre que la saisie par une idée de la réalité objective de telle idée que nous pensons — c'est une manière de sentir par la pensée la réalité formelle[8] de l'idée, ainsi prise pour objet. La réflexivité de l'idée a un rôle essentiel dans la méthode, puisqu'elle se confond avec la connaissance de l'idée vraie. Les notions de réalité formelle et de réalité objective jouent ici un rôle important, qu'il faut rappeler : toute chose, en tant qu'elle est existante, a une réalité formelle ; considérer que cette chose est pensée signifie qu'elle est prise pour objet dans une idée ; elle constitue alors la réalité objective d'une idée. Il faut ajouter que toute idée, dès qu'on la conçoit comme une réalité effective, appartenant à la pensée comme attribut, présente à son tour une actualité, une réalité formelle. Et, pour cette raison, elle peut être l'objet d'une autre idée, qui la perçoit ; elle se présente alors comme la réalité objective de cette même idée.

« Pierre, par exemple est quelque chose de réel ; mais l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre et en soi quelque chose de réel et d'entierement différent de Pierre lui-même. Donc, puisque l'idée de Pierre

est quelque chose de réel, ayant son essence particulière, elle sera également intelligible. c'est-à-dire l'objet d'une autre idée qui aura objectivement en elle, tout ce que l'idée de Pierre a formellement, et, à son tour. cette idée qui est celle de l'idée de Pierre a aussi son essence qui peut être l'objet d'une autre idée. et ainsi indéfiniment[9]. »

Il s'ensuit que l'idée et l'idée de l'idée existent en couple, sans pour autant se dédoubler de la même façon que l'idée et son correspondant extérieur. La réflexif ne peut, en effet, être séparé d'une propriété essentielle de l'attribut Pensée dans lequel l'idée et l'idée de l'idée se rapportent l'une à l'autre comme l'égalité, à l'intérieur même de l'idée de Dieu, entre la puissance de penser et la puissance d'exister.

Le réflexif apparaît ainsi sur fond d'une homogénéité complète entre l'idée et l'idée de l'idée, étant donné que l'attribut Pensée réfléchit par sa puissance de comprendre la totalité du réel, en même temps qu'il est, comme attribut, une expression de la puissance d'exister de la substance. Ainsi, l'idée, en son être formel, peut-elle exprimer la puissance d'exister alors que l'idée de l'idée se rapporte à la puissance de penser. La distinction que nous venons d'effectuer entre puissance de penser et puissance d'exister ne doit cependant pas faire oublier que l'idée de l'idée est, elle aussi, une idée qui existe et que l'on peut connaître réflexivement dans une autre idée, etc. De même, l'idée est déjà en elle-même, en tant que réalité formelle, un mode de l'attribut Pensée, c'est-à-dire une puissance de comprendre. Il s'ensuit que l'idée vraie constitue un être, et comme tout être elle présente une forme, c'est-à-dire une qualité distinctive, Cette qualité dépend de l'attribut auquel elle appartient, attribut sous lequel s'exprime la substance. Or la forme d'une idée n'est autre que la puissance de comprendre, indépendamment de son contenu — la matière intelligible connue en elle — et de son objet — c'est-à-dire l'être (corps ou idée) dont l'idée est la connaissance. On comprend ainsi en quel sens la méthode ne requiert rien

d’autre chose que de disposer d’une idée vraie. Comme l’idée vraie est un effet de la force innée de l’entendement, nous pourrons acquérir, en réfléchissant sur elle, une meilleure connaissance de notre puissance de connaître.

« Ainsi donc puisque la vérité n’a besoin d’aucun signe, mais qu’il suffit d’avoir les essences objectives, ou, ce qui est la même chose, les idées des choses pour que tout doute soit levé, il s’ensuit que la vraie Méthode n’est pas de chercher le signe de la vérité après l’acquisition des idées, mais que la vraie Méthode est la voie par laquelle la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou les idées (tous ces termes signifient la même chose) sont cherchées selon l’ordre dû[10]. »

L*‘Éthique* reprend et approfondit l’affirmation que c’est l’idée vraie qui est la norme du vrai :

« Car nul, avant une idée vraie, n’ignore que l’idée vraie enveloppe la plus haute certitude ; avoir une idée vraie, en effet, ne signifie rien, sinon connaître une chose parfaitement ou le mieux possible ; et certes personne ne peut en douter, à moins de croire que l’idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau et non un mode de penser, savoir l’acte même de connaître ; et, je le demande, qui peut savoir qu’il connaît une chose, s’il ne connaît auparavant la chose ? c’est-à-dire qui peut savoir qu’il est certain d’une chose, s’il n’est auparavant certain de cette chose ? D’autre part, que peut-il y avoir de plus clair et de plus certain que l’idée vraie, qui soit norme de vérité Certes, comme la lumière se fait connaître elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d’elle-même et du faux[11]. »

Il n'y a donc pas de modèle pour la méthode car il n'y a pas de signe ou de critère par lequel on pourrait reconnaître, de manière préalable à toute démarche effective de connaissance, ce qu'est l'idée vraie. Chercher un signe revient à se mettre en dehors du cheminement de l'idée vraie, c'est-à-dire de sa production selon une causalité immanente à l'entendement. Dans ces conditions, Spinoza doit compléter la notion cartésienne d'évidence naturelle. L'évidence apparaît chez Descartes comme la présence directe et immédiate de la vérité à l'esprit, dans une intuition par laquelle l'entendement la voit et la comprend parfaitement, de manière indubitable[12]. Mais, comme l'indique le conseil surtout négatif

du premier[13] des quatre préceptes du Discours *de la méthode,* la méthode, dont le principe est l'évidence, requiert que la volonté fasse effort, afin que l'entendement, rendu à une conception pure et attentive, soit capable de regarder et de voir l'idée claire et distincte qui se donne à lui. Spinoza est cependant soucieux de ne pas avoir recours à l'acte d'une volonté censée soutenir l'effort d'attention et de recherche : il préfère s'appuyer sur l'enchaînement en acte des idées par la seule force de la pensée. En ce sens, l'ordre des raisons ne doit pas être une mise en ordre des idées, comme si elles n'étaient que des représentations muettes, attendant le jugement, c'est-à-dire d'être posées comme vraies ou fausses par une affirmation ou une négation émanant de la volonté. L'ordre des raisons est en fait le développement de la puissance de l'idée adéquate. C'est pourquoi l'adéquation est à son tour définie comme la convenance interne de l'idée, sa facture et sa force affirmative, indépendamment de toute correspondance avec l'objet qu'elle représente. L'idée bien faite, bien formée, permet de rendre compte des idées claires et distinctes ainsi que de leur certitude, laquelle provient d'une égalité du concept avec lui-même. L'idée vraie découle ainsi du rapport effectif, dans l'activité de pensée, entre tel thème et tel prédicat qui se recouvrent et se combinent dans une proposition bien formée, ou encore de la déduction correcte

de propriétés qui se démontrent à partir de la bonne définition d'une essence :

« Car, en égard à ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que l'idée vraie se distingue de la fausse non seulement par une dénomination extrinsèque, mais principalement par une dénomination intrinsèque, En effet, si un ouvrier conçoit un ouvrage de façon ordonnée, bien que cet ouvrage n'ait jamais existé ni même ne doive jamais exister, sa pensée n'en est pas moins vraie, et sa pensée est la même, que l'ouvrage existe un non. Au contraire, si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans savoir néanmoins que Pierre existe, de son point de vue cette pensée est fausse ou. si l'on préfère, n'est pas vraie, encore que Pierre existe vraiment. Et cette énonciation "Pierre existe." n'est vraie que pour celui qui sait avec certitude que Pierre existe[14]. »

L'idée même que la vérité suppose un rapport de correspondance entre l'idée et son objet devient secondaire. En un mot, le concept de chien n'aboie pas et, ce qui compte, c'est la réalité intrinsèque de l'idée elle-même, sa nécessité comme acte de penser.

## L'ordre génétique et synthétique des idées vraies

L'auteur de l'*Éthique,* traité écrit *more geometrico,* prend assurément très au sérieux l'idée que la connaissance géométrique est nécessaire, rigoureuse et vraie. Mais il ne conçoit pas l'*ordre* géométrique comme une manière d'exposer des principes et des résultats acquis par ailleurs. S'il applique jusqu'au bout l'idéal de rigueur formulé par Descartes, c'est en comprenant « les longues chaînes de raisons simples et faciles » comme procès de développement du réel plus que comme simple disposition des raisons selon le bon ordre, comme le fait Descartes dans les *Réponses aux secondes objections.* Il ne s'agit pas seulement de disposer et de présenter à des fins

d'enseignement, selon un ordre synthétique allant des principes aux conséquences ou des causes aux effets, les vérités découvertes par l'ordre analytique de la recherche, qui examine les faits pour remonter vers leurs causes. La connaissance géométrique ne s'accomplit véritablement, aux yeux de Spinoza. que dans une synthèse qui va des causes aux effets, en suivant l'ordre de production des idées dans la pensée. L'accent doit donc être mis sur la connexion des idées entre elles ainsi que sur le rapport causal qui sous-tend la démonstration. Un tel processus est réel parce que la nécessité du rapport logique et celle de l'activité de penser se confondent ; c'est cette identité ontologique qui détermine la corrélation entre l'ordre dans lequel les idées sont produites dans la pensée et l'ordre réel des choses. Les thèses de Spinoza débouchent sur la reprise originale d'un thème, présent chez Aristote : connaître, c'est connaître par les causes. Cette thèse est assurément juste mais, dans le *Traité de la réforme de l'entendement,* Spinoza veut en tirer toutes les conséquences. On ne saurait donc accepter, par exemple, la notion aristotélicienne de cause formelle ou les divisions du genre et de l'espèce, qui semblent rester extérieures au processus causal de la connaissance. De plus, Spinoza cherche à définir le processus nécessaire qui détermine les pensées, en dehors de toute subjectivité originaire.

« […] ce qui est la même chose que ce que disaient les Anciens, à savoir que la vraie science procède de la cause aux effets. à cela près que jamais. que je sache, ils n'ont conçu, comme nous ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et, pour ainsi dire. à la manière de quelque automate spirituel[15]. "

Ce texte fait donc apparaître une comparaison de l'esprit à une forme *d'automale spirituel,* où le rapport entre les

idées se développe de manière nécessaire.

LES GENRES DE CONNAISSANCE

L'un des effets majeurs de la distinction entre les idées adéquates et les idées inadéquates est de séparer radicalement la connaissance selon l'entendement et la connaissance imaginative. La première lie les choses entre elles par la connaissance de leurs rapports véritables : elle les dispose selon un enchaînement d'idées vraies. conforme à la seule nécessité de l'entendement[16], À l'inverse, la connaissance confuse, mutilée, est une connaissance où les idées sont liées entre elles selon la nécessité extrinsèque de l'imagination car nous formons ces idées selon l'ordre des affections du corps. De telles idées sont nécessairement inadéquates puisqu'elles dépendent de la manière dont le corps est *passivement* modifié par tout ce qui l'affecte. La connaissance imaginative est ainsi une connaissance de *traces* où se mêlent l'idée du corps affecté et l'idée du corps qui l'affecte en un mixte indistinct et confus où l'imagination ne connaît ni le corps propre ni le corps extérieur. L'imagination est une connaissance par signes où les liens entre les idées sont fonction des rapports associatifs engendrés par l'expérience subie, comme la proximité temporelle ou spatiale, la ressemblance, la répétition due à l'habitude. Ce genre de connaissance

fait intervenir la sensibilité, la mémoire, les jeux de langage de tels rapports ont des causes étrangères à l'entendement.

*Les trois genres de connaissance*

Dans l'*Éthique*[17], Spinoza définit trois genres de connaissance, en remaniant les quatre modes de perception[18] du *Traité de la réforme de l'entendement,* Les deux présentations des modes de la perception ou des genres de la connaissance établissent le même partage entre la

connaissance confuse et mutilée, d'une part, et la connaissance rationnelle, d'autre part. Le *TRF* distingue la perception par un signe arbitraire ou par ouï-dire ainsi que la perception par expérience vague, subie mais non maîtrisée, c'est-à-dire questionnée et rectifiée. A ces deux perceptions s'oppose d'abord une perception rationnelle mais encore incomplète : ainsi lorsque nous inférons, d'un effet que nous comprenons bien, une cause qui éclaire la connaissance de cet effet, sans que nous ne saisissions une telle cause en elle-même ; par exemple, lorsque de la sensation, qui nous attache au corps propre, nous concluons à l'union de l'esprit et du corps, ce qui rend compte de l'expérience du sentir, mais n'aide en rien à connaître ni l'essence de l'esprit ni la véritable nature de l'union entre l'esprit et le corps. La perception rationnelle est vraiment adéquate parce qu'« une chose est perçue par son essence ou par la connaissance de sa cause prochaine ».

*L'Éthique* regroupe dans le premier genre *de connaissance,* nommé *Imagination,* la connaissance par expérience vague ou par signes, « par exemple, de ce que, entendant ou lisant certains mots, nous nous rappelons des choses et en formons des idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses ». En effet, l'image phonique du mot *pomum* est associée par le locuteur romain à certaines apparences du fruit considéré, relativement aux habitudes de l'expérience ordinaire et aux aspects sensibles de la perception, inscrits dans l'expérience corporelle. Il serait par conséquent vain de demander au mot « pomme » - c'est-à-dire à l'image mentale d'un objet ou d'une idée, associée à la représentation de traces graphiques ou physiques - une connaissance intégrale des propriétés objectives du fruit considéré.

Le *deuxième genre de connaissance* consiste en « des notions communes

et des idées adéquates des propriétés des choses ». Cette connaissance porte sur les rapports entre les choses et elle comprend ce qu'il y a de véritablement commun entre deux

ou plusieurs choses. Si nous considérons, par exemple, le rapport entre un aliment et l'organisme qui l'absorbe, la notion commune porte sur les propriétés susceptibles d'êtres vérifiées en chacun de ces deux corps et dans le tout qu'ils forment, par exemple ses constituants, comme les protides, les glucides et les lipides. La connaissance rationnelle repose de part en part sur les notions communes : la raison s'applique à connaître les rapports composés entre deux ou plusieurs choses et peut ainsi concevoir ce qui est véritablement commun entre les choses considérées. Nous pouvons mentionner à ce titre la notion d'étendue, qui désigne l'unité de composition de tous les corps, ce en quoi tous ces corps conviennent du point de vue du mouvement et du repos. Or les notions communes sont plus ou moins universelles, selon qu'elles sont communes à deux corps, à quelques-uns, ou à tous les corps. Elles expliquent ainsi la manière dont les choses sont produites et se déduisent les unes des autres, selon leurs rapports de composition effectifs, dans l'enchaînement des causes et de leurs interactions. Cette propriété de la notion commune, qui est d'être vraie dans la partie et dans le tout est la condition même de la formation des idées adéquates : c'est seulement ainsi que l'on pourra s'expliquer le fait que l'entendement humain, qui n'est qu'une partie de l'entendement infini, puisse connaître adéquatement les choses. Le domaine des notions communes contient également les idéalités et les structures formelles que les mathématiques construisent pour appréhender le réel.

Quant au *troisième genre de connaissance,* ou « science intuitive », il part de l'idée de Dieu, fondement et horizon du deuxième genre de connaissance, pour former l'idée de l'essence de Dieu, c'est-a-dire de certains de ses attributs. Les attributs, nous l'avons vu, sont communs à l'essence de Dieu est à l'essence des choses singulières, et c'est pourquoi la connaissance de l'essence de Dieu permet de connaître l'essence des choses singulières, ce qui ne peut être accompli à l'aide des notions communes, qui manquent l'être singulier. Les essences des choses singulières

appartiennent aux attributs de Dieu comme des degrés de puissance, ce qui signifie qu'elles se différencient sans pour autant se diviser et se disperser, voire s'opposer, comme des parties modales. La connaissance intuitive, de part en part rationnelle, est par conséquent une connaissance complète, absolue, qui procède de la connaissance de l'attribut à « la connaissance adéquate de l'essence des choses », On peut avancer que la connaissance intuitive saisit l'interpénétration des essences singulières dans l'infini, en même temps que la différence qualitative de chacune d'entre elles.

Spinoza redit explicitement, dans la lettre 60 à Tschirnhaus, qu'il ne fait aucune différence entre l'idée vraie et l'idée adéquate, soulignant seulement que « […] le mol de vraie se rapporte seulement à l'accord de l'idée avec son objet, tandis que le mot d'adéquate se rapporte à la nature de l'idée en elle-même ». Quant à la manière dont l'idée adéquate nous fait connaître la chose considérée, Spinoza donne cette précision : « Il faut que l'idée, ou la définition, fasse connaître la cause efficiente de la chose. » La définition de l'idée adéquate ainsi que le rappel du précepte que toute connaissance est connaissance par les causes permet de mesurer le sens réel, génétique et progressif, que Spinoza donne à la nécessité propre aux idées adéquates. Tout se passe comme si l'idée claire et distincte est un effet ; aussi faut-il en élucider les causes, c'est-à-dire effectuer une déduction qui soit en même temps une production. La réponse à cette question permettra aussi de rendre compte de la présence en notre esprit des idées mutilées et confuses, qui prennent l'apparence de pensées formées au hasard.

LA FORMATION DES IDÉES VRAIES

La cause efficiente d'une idée doit être recherchée dans la cause effective de cette idée, qui n'est autre que la puissance de comprendre. Le paragraphe 72 du *TRE* constitue en ce sens un essai de réflexion sur la forme de la pensée vraie, en s'appuyant sur l'idée d'un objet théorique, par exemple le concept de sphère. Un tel choix dispense ainsi de toute référence extérieure à la pensée, à laquelle l'idée devrait s'appliquer à correspondre :

« Par exemple. pour former le concept de sphère, je forge arbitrairement une cause. à savoir qu'un demi-cercle tourne autour de son centre et que de cette rotation une sphère est pour ainsi dire engendrée. Cette idée est assurément vraie, et bien que nous sachions que nulle sphère n'a jamais été engendrée. ainsi dans la Nature. cette perception est néanmoins vraie. et c'est le moyen le plus facile de former le concept de sphère. »

Loin de comprendre la cause à partir de l'effet — au fond, l'effet ne permet pas de connaître véritablement la cause qu'il enveloppe —, il faut déterminer la cause elle-même, c'est-à-dire rendre raison de l'effet, en ayant recours, si nécessaire, à une hypothèse arbitraire, à une fiction construite par l'esprit pour l'aider dans sa démarche explicative, en l'occurrence, ici, à la rotation d'un demi-cercle autour de son centre. Nous pouvons alors être certains, en dehors de toute comparaison avec une sphère qui serait réellement engendrée dans la nature, que cette perception est vraie parce qu'elle permet d'expliquer la genèse de l'objet théorique. À partir de cet exemple, il est permis de conclure que la connaissance de l'essence d'une chose ne suppose pas de sortir de l'ordre interne à la pensée : la saisie de l'essence de l'objet et la connaissance réflexive de la cause de l'idée ne font qu'un. L'idée est

matériellement une partie de la pensée et elle exprime la puissance logique de l'activité de penser.

Toutefois, il est particulièrement important que la définition génétique donne une détermination complète de son objet :

« Il faut noter dès maintenant que cette perception affirme que le demi-cercle tourne. affirmation qui serait fausse si elle n'était pas jointe au concept de sphère, ou à celui de la cause déterminant un tel mouvement. c'est-à-dire. absolument parlant. si cette affirmation était isolée. »

Des propriétés disparates ne donnent pas la connaissance de l'essence intime de la chose. Cette précision éclaire la signification de la fausseté ainsi que son statut d'idée mutilée. Il ne s'agit pas d'une pure négation ou de non-être puisque l'idée fausse existe, a une réalité formelle, présente un contenu objectif. L'erreur consiste plutôt en une privation de connaissance, en une idée incomplète, qui manque de la nécessité d'une idée bien formée, telle que cette-ci est produite par une autre idée qui l'explique entièrement, de la même manière qu'une cause adéquate est raison suffisante de son effet. L'idée adéquate est donc vraie parce qu'elle est l'effet clairement et distinctement perçu d'une autre idée adéquate qui est sa cause. Un tel raisonnement nous conduit à penser que toutes les idées adéquates doivent s'expliquer à partir d'une cause infinie, donc de l'idée de Dieu, idée infiniment riche qui engendre, dans la Pensée, toutes les idées. Il n'en demeure pas moins que la définition génétique, telle qu'elle vient d'être décrite dans l'exemple de la sphère, n'est pas entièrement aboutie : elle ne forme pas une vraie connaissance synthétique dans la mesure où elle dépend en partie d'une recherche analytique.

N’avons-nous pas, en effet, essayé de remonter, à partir de la considération de l’effet à étudier (la sphère) vers l’idée de sa cause ? Aussi avons-nous forgé l’hypothèse de la demi-sphère en rotation, mais pareille hypothèse contient une part de présupposition et d’abstraction. Il en résulte que, pour faire disparaître toute fiction, la conception même de l’idée adéquate requiert que l’on accède le plus vite possible à l’idée de l’être le plus parfait, c’est-à-dire le plus réel, au sens de plus riche, puisqu’il s’agit de l’idée de l’infini, du principe de production de toutes les idées. Nous pouvons lire, au terme de l’introduction du *TRE,* une récapitulation par Spinoza de ce que l’on est en droit d’attendre de la méthode qu’il envisage : « Après avoir pris connaissance de cette Méthode, nous avons vu […] qu’elle serait la plus parfaite quand nous aurons l’idée de l’Être le plus parfait[19]. » À la fin du *TRE,* cette idée est reprise de manière encore plus explicite :

« Pour ce qui est de l’ordre et pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unies, il est requis, et la raison l’exige, que nous recherchions, dès que faire se peut, s’il y a un être et en même temps quel il est, qui soit cause de loutes choses, afin que son essence objective soit aussi la cause de toules nos idées, et qu’ainsi notre esprit, comme nous l’avons dit, reproduise la plus parfaitement la Nature : car il en possédera objectivement et l’essence, et l’ordre, et l’union[20]. »

Nous avons appris que les choses finies n’existent pas nécessairement en vertu de leur essence ; elles sont, par conséquent, déterminées à exister et à être productrices d’effets par l’être cause de soi. C’est la raison pour laquelle Dieu est cause efficiente tant de l’essence des choses finies que de leur existence, qui requiert l’action d’autres choses

finies. C'est pourquoi l'idée adéquate, matière du vrai, a pour cause efficiente une autre idée : l'enchaînement des idées vraies n'est autre que la causalité de l'idée de l'essence de Dieu. On peut dire que la définition génétique de l'idée vraie recoupe et complète la connaissance réflexive de l'idée adéquate, de telle sorte que le pouvoir représentatif

de l'idée, relativement à son objet, puisse être établi selon une nécessité purement interne à la pensée. L'idée de l'essence de Dieu permet ainsi à la pensée de ressaisir l'identité de la substance infinie et de la diversité des attributs[21],

La comparaison de l'esprit avec un automate spirituel s'impose à nouveau, étant donné que c'est une seule et même chose de ressaisir réflexivement notre puissance de comprendre comme une activité de la pensée et de déduire de manière causale le plus grand nombre de choses. Tout ce qui se développe selon une nécessité infinie exprime l'essence de Dieu. Mais il reste toutefois à faire retour sur ce que nous avons admis comme allant de soi, à savoir que notre entendement est une partie de l'entendement infini de Dieu. S'il est vrai que, en formant et en déployant des idées vraies, nous pouvons connaître comme Dieu et saisir par la connaissance l'idée de Dieu, nous n'en sommes pas moins sujets à l'erreur parce que nous sommes des êtres finis. Nous devons assurément nous interroger sur la signification de l'esprit humain, sur le sens de sa finitude. Il nous faut maintenant examiner les questions suivantes, qui sont étroitement liées : qu'est-ce qu'une idée *inadéquate ?* Pourquoi avons-nous des idées inadéquates et comment ces idées sont-elles formées ? Enfin, à quelles conditions pouvons-nous former des idées *adéquates ?*

## Le statut de la fausseté

La fausseté, il convient de le rappeler encore une fois, n'est pas un néant de vérité mais une privation de connaissance, qui est le trait caractéristique des idées inadéquates.

« Il n'y a rien dans les idées de positif qui constitue la forme de la fausseté (*Prop.* 13) et la fausseté ne peut consister dans une privation absolue de connaissance (car les Âmes, non les Corps, sont dites errer et se tromper) et pas davantage dans une ignorance absolue : car ignorer et être dans l'erreur sont choses distinctes : elle consiste donc dans une privation de connaissance

qui est enveloppée dans une connaissance inadéquate des choses, c'est-à dire dans les idées inadéquates et confuses[22]. »

Que faut-il cependant comprendre exactement par « connaissance mutilée et confuse » ? Nous allons nous appuyer sur le scolie qui suit la définition de la fausseté dans cette proposition et sur les deux exemples étudiés par Spinoza. Le premier concerne les hommes qui se trompent en ce qu'ils se croient libres, le second examine notre perception du soleil que nous imaginons être à deux cents pieds au-dessus de nos têtes. L'étude de ce deuxième exempte permet de saisir concrètement en quoi consiste la fausseté de l'erreur car Spinoza souligne que l'erreur n'est pas dans l'action d'imaginer mais dans le fait d'ignorer, au moment ou nous imaginons, quelle est la vraie distance de la terre au soleil. L'imagination apparaît en fait comme une manière de vivre et d'exister, où prédominent des affects que le corps subit, dans une situation passive, voire impuissante, face au réel. L'imagination est l'idée de cette affection, idée formée dans l'esprit de la trace corporelle de l'affection : elle « connaît » le soleil comme une boule de feu à deux cents pieds au-dessus de notre tête. Une telle idée n'est pas l'idée objective et vraie du soleil, de sa masse et de sa distance par rapport à la terre, mais celle du corps affecté par le soleil et portant la trace de cette affection, trace où se

mêlent des traits qui appartiennent au corps et d'autres qui se rattachent au soleil, à sa lumière et à sa chaleur, en un mélange confus et indistinct qui est celui de notre expérience sensible. Lorsque l'esprit pense ainsi l'idée des traces corporelles en les considérant à tort comme les idées des choses, il peut être dit en train d'imaginer et il ne faut donc pas s'étonner qu'une telle idée soit inadéquate. Mais il est possible de concevoir objectivement le processus causal de l'affection, selon l'enchaînement adéquat des idées dans l'entendement : il suffit pour cela de reconstituer l'ordre causal des affections du corps. En effet, l'idée du soleil à deux cents pieds vient de la projection du point de vue subjectif comme référence originaire. Une telle attitude revient. de la part de la subjectivité, à se considérer indûment comme le centre du monde. Mais ce point de vue n'est guère premier ou indépen-dant,

même si la situation décrite ici renvoie indéniablement à une expérience vécue, qui est en ce sens bien réelle. Mais, pour le connaître objectivement, il convient de ne pas se contenter de la conscience que l'on peut avoir mais, au contraire, de, rendre compte des causes qui favorisent une telle « conscience ».

À cette condition, deux idées adéquates peuvent se faire jour et rectifier l'idée imaginée. La première est celle de la distance véritable de la terre au soleil, la seconde explique la production de l'idée du soleil à deux cents pieds dans l'imagination. Cette idée est vraie, partiellement. dans la mesure où l'état vécu, la conscience subjective du monde, expriment l'état du corps propre modifié par la chaleur du soleil. Connaître ce processus causal ne supprime pas l'idée imaginaire mais dissipe l'illusion, dès lors que l'idée de l'imagination est rapportée à une affection du corps et aux connexions, selon la logique de l'imagination, entre les idées affectives. S'il admet le décentrement par rapport au moi que la nécessité et l'enchaînement infini des causes requièrent, l'individu peut se libérer de la croyance illusoire d'être un sujet privilégié en fonction duquel la totalité du

réel est ordonnée. De même, l'illusion de liberté, ou sentiment de nos actions qu'accompagne l'ignorance des causes de ces actions, est un effet réel des mouvements du corps, en l'occurrence de son pouvoir d'agir tel qu'il est modifié par ries causes extérieures qui lui échappent. L'image de soi comme foyer d'action libre, qui est à l'inverse de l'ordre réel des causes, se forme comme une suite nécessaire de la situation d'impuissance.

Toute connaissance est cependant adéquate en Dieu parce qu'elle se trouve complètement expliquée, selon l'ordre véritable de toutes les idées qui la composent. Pour comprendre ce que Spinoza entend établir quand il avance que nous sommes condamnés à avoir des idées inadéquates, il faut partir de la manière dont il définit notre esprit[23], en tant qu'idée d'une chose singulière existant en acte :

« Il suit de là que l'Esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu : et conséquemment, quand nous disons que l'Esprit humain perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain.

ou constitue l'essence de l'Esprit humain, a telle ou telle idéé, et quand nous disons que Dieu a telle, ou telle idée, non en tant seulement qu'il constitue la nature de l'Esprit humain. mais en tant qu'il a, outre cet Esprit, ou conjointement à lui. l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'Esprit humain perçoit une chose partiellement ou inadéquatement[24]. »

Le corps est cette chose singulière, qui est objet de l'idée qui constitue l'Esprit humain[25]. Nous l'étudierons plus amplement dans le chapitre suivant, qui a pour objet

l'individu. Pour le moment, nous devons essayer de définir la différence entre l'idée adéquate et l'idée inadéquate, et d'expliquer, ce faisant, pourquoi toutes les idées sont adéquates en Dieu. Nous sommes assurément plongés dans un certain embarras, que Spinoza évoque lui-même dans le scolie[26] qui suit le passage que nous venons d'étudier : il nous invite ainsi à la patience dans l'attente du développement des démonstrations de l'*Éthique* !

Nous aurions une idée adéquate lorsque Dieu, en tant qu'il a pour mode le seul esprit humain, a telle ou telle idée. La même idée serait alors donnée en notre esprit et dans l'entendement infini de Dieu. Mais comment expliquer la suite du passage, qui énonce que l'idée formée par notre esprit est inadéquate lorsque Dieu a, en plus de l'esprit humain, l'idée d'autres choses, d'autres modes agissant les uns sur les autres ? Une telle situation entraîne pour nous une connaissance partielle, c'est-à-dire inadéquate. Quel est le sens de cette distinction ? En réalité, le corps est, par définition, affecté d'un grand nombre de manières ; par conséquent, connaître le corps, c'est connaître le processus indéfini des affections de ce même corps, c'est-à-dire son rapport modal à d'autres modes. Rappelons aussi que l'idée de toute chose singulière a pour cause, dans l'entendement de Dieu, l'idée d'une autre chose singulière, en un renvoi indéfini d'une chose singulière à une autre chose singulière. Il s'ensuit que Dieu connaît les choses finies à travers l'enchaînement discursif de nombreuses idées[27]. Par conséquent, lorsque Dieu connaît le corps humain, il ne se limite pas à l'idée du seul corps mais se trouve affecté d'une série d'autres idées de choses singulières.

Il est possible de formuler cette explication d'une autre manière et de dire que Dieu, quand il s'explique par l'idée du corps humain, forme l'idée de ce corps et de ce qui arrive à ce corps. Mais il s'agit de Dieu, c'est-à-dire de la Pensée comme processus infini de la connaissance : il s'ensuit que cette idée de ce qui arrive au corps x, idée commune à Dieu et à notre esprit x', qui a pour objet notre corps propre x, est

le point de départ du raisonnement indéfini qui remonte de l'idée d'une cause à l'idée d'une autre cause, etc. Une telle prémisse n'est autre que l'idée de *l'affection* du corps. Cette idée est bien sûr adéquate en Dieu parce que Dieu a. outre cette idée de l'affection du corps, de nombreuses autres idées d'autres choses singulières, idées des causes qui expliquent l'idée de l'affection du corps. De son côté, l'esprit humain comme idée de son propre corps est cette même idée car il éprouve et forme l'idée de cette affection. En revanche, l'esprit humain *n'a pas* l'idée de son corps et il ne le connaît pas objectivement, parce qu'il ignore la série des autres idées de choses qui déterminent l'idée de son affection. La subjectivité est au fond semblable à une idée perdue pour elle-même, à une idée coupée des autres idées, idées qui lui échappent alors même qu'elles produisent la conscience subjective de l'affection comme effet de leur enchaînement discursif. Mais cet enchaînement échappe par définition à la conscience subjective ! Lorsque notre esprit, comme idée du corps, perçoit l'idée d'une affection de son corps par telle ou telle chose, Dieu, en tant qu'il est affecté de l'idée de notre corps, perçoit cette même chose, mais à travers la série des idées des affections du corps. Cette perception en Dieu de l'idée d'une affection de notre corps s'effectue selon l'ordre causal qui lie ces idées entre elles, corrélativement à la nécessité qui, dans l'étendue, régit la liaison entre les modes matériels déterminant ces affections. C'est en ce sens que notre esprit peut être comparé à la prémisse partielle d'un discours théorique enchaînant les événements subis par le corps. Par conséquent, il est nécessaire que notre esprit perçoive les effets sur lui que de telles affections enveloppent, mais il ne saurait pour autant avoir la connaissance des causes de ces affections. Les idées des affections sont dans l'esprit comme une « conséquence sans prémisses » :

« Mais *(Prop.* 24 *et* 25) la connaissance adéquate des corps extérieurs, de même aussi que celle des parties composant le Corps humain, est en Dieu en tant qu'on le considère non comme affecté de l'Esprit humain. mais comme affecté d'autres idées. Les idées de ces affections, considérées dans leur rapport avec l'Esprit humain seul, sont comme des conséquences sans leurs *prémisses. c'est-à-dire (comme il est connu de soi) des idées confuses*[28].

Cette formule s'applique très bien aux deux exemples de la liberté et du soleil qui ont été analysés ci-dessus. Enfermé dans son point de vue partiel et partial. l'esprit perçoit de manière passive ce qui affecte le corps : il connaît le sens de cette affection, relativement à ce qui lui arrive quoiqu'il méconnaisse l'ordre causal dans lequel s'enchaînent les idées de ses affections. L'idée d'une affection du corps est par conséquent inadéquate parce qu'elle se forme en notre pensée selon un ordre associatif qui n'est pas celui de l'entendement mais plutôt celui de l'imagination. Celle-ci ne compose pas les idées des choses extérieures conformément à ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon les idées des affections de notre corps, Dans ces conditions, les idées ne peuvent se lier entre elles selon l'ordre des causes véritables - tel que l'entendement actif peut les percevoir —, mais selon l'ordre associatif des affections de notre corps. Considérée en elle-même, une telle liaison exprime une puissance de l'esprit, si elle s'accompagne d'une idée adéquate qui exclut la présence des choses imaginées. Mais cela suppose que l'entendement soit cause adéquate de ses propres idées, et que nous puissions connaître l'objet qui provoque l'affection. Le statut de la fausseté comme idée inadéquate révèle ainsi une difficulté qui se trouve au cœur même de la définition de l'Esprit humain : en effet, l'esprit humain est non seulement une partie de l'entendement divin et un mode de la pensée, mais aussi *une idée du corps*. Il nous faut donc envisager la

définition de l'individu pour mesurer les implications de la définition de l'Esprit humain comme idée du corps. Nous pourrons ainsi déterminer la possibilité de former des *notions communes*, indispensables au deuxième genre de connaissance et au développement de la pensée rationnelle, idées adéquates de ce qui est commun au corps affectant et au corps affecté.

1. *Éth.* II. prop 3.

2. *Éth,* II. prop. 1. scolie : « […] Plus en effet un être pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut penser une infinité de choses en une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu du penser. »

3. *Éth*. II. prop. 5. dém.

4. Lettre 37 à Bouwmeester.

5. *TRE* § 34, p. 85.

6. *Éth.* Il, axiome 2.

7. Descartes. Méditations métaphysiques. « Sixièmes Réponses », in Œuvres complètes (Adam et Tannary). Vrin, Paris, 1996, tome 9, p. 225 : « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement. il ne connaît la nature de la pensée avoir une telle d'aucune chose que ce soit : mais il suffit qu'il sache cela par cette force de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la la pensée et l'existence, que. bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés. et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification nous puissions feindre que nous ne l'ayons point. il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'avons. »

8. *TRE.* § 35. p. 87.

9. *TRE*.§ 34. p. 85.

10. *TRE,* § 36, p. 87.

11. *Éth.* Il, prop. 43, scotie.

12. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* règle 3, in *Œuvres et lettres, op. cit.,* p. 43-44 ; « Par intuition j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif. conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons : ou. ce qui est la méme chose. la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule

lumière de la raison |…|. »

13. Descartes, *Discours de la méthode.* deuxième partie, in *Œuvres et lettres, op, cit.,* p. 137 : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

14. TRE, § 69, p. 111.

15. *TRE,* § 85. p 125,

16. Lettre 37 à Bouwmeester : “D’où suit que les perceptions claires et distinsctes que que nous formons dépendent de notre seule nature et *de* ses lois fermes et invariables, c’est-à-dire de notre propre puissance, non du tout du hasard, ou, ce qui revient au même, de causes qui. bien qu’elles agissent aussi suivant des lois fermes et invariables, nous sont inconnues *et* sont étrangères à notre nature et à notre puissance. »

17. *Éth.* Il. prop. 40. scolie IL

18. *TRE.* § 19 et 20. p. 75-77.

19. *TRE.* § 49. p. 95.

20. *TRE.* § 99. p. 133.

21. . *Éth*. Il. prop. 45. dém. : « Et les choses singulières ne peuvent être conçuns sans Dieu (*Prop. 15. p. I*), mais, puisque [Prop. *6*) elles ont Dieu pour cause en tant qu’on le considère sous l’attribut dont les choses elles-même sont des modes. leurs idées doivent nécessairement éternelle et infinie de Dieu. »

22. *Éth*. Il. prop. 3b. dem.

23. Nous traduisons systématiquement le terme latin mens par a esprit » et non par « âme »

24. , *Éth.* Il, prop. 11. corollaire.

25. *Éth.* II. prop, 73.

26. *Éth*. II. prop. 11, scolie.

27. . *Éth*. II, prop, 9.

28. *Éth.* II. prop. 28. dém.

# Chapitre III

# L'individu

La compréhension de l'individualité est nécessaire pour rendre compte de la structure des idées inadéquates au sein de l'entendement humain. Celui-ci semble, en effet, être condamné à ne pouvoir ni connaître ni maîtriser immédiatement ses propres idées. L'homme, il convient de le rappeler, ne présente pour Spinoza aucune réalité substantielle. La définition de la substance, comme être dont l'existence est nécessaire, est incompatible avec la distinction introduite par Descartes entre substance incréée et substance créée. Aussi l'être humain est-il nécessairement fini, parce qu'il n'est qu'un mode de la substance infinie. Son existence implique l'essence de la substance mais ne s'explique pas par elle. Assurément, des notions-clés comme l'univocité de la substance, l'immanence de l'infini dans le fini ainsi que le statut de l'être humain, comme affection de l'être infini, sont intrinsèquement liées.

Pour connaître l'essence de l'homme, il faut changer de terrain et étudier certaines modifications des attributs de Dieu. L'esprit humain, à l'instar de l'homme, n'est pas une réalité première, stable, originaire, en mesure de saisir réflexivement son propre être. C'est décidément un long parcours du savoir, ainsi qu'un rigoureux cheminement éthique, où la recherche de la vérité et le souci de la vertu vont de pair, qui commandent la mutation de la conscience que l'individu a de lui-même - conscience qui n'est au fond qu'une méconnaissance de soi - en une saisie intellectuelle, certaine, de son propre être, ou encore, comme le dit Spinoza, en une intuition de son essence singulière.

## L'esprit comme idée du corps

S'il va de soi que l'homme pense, l'esprit humain n'est pas une *chose* pensante, au sens d'un substrat stahle qui soutient l'activité de penser. La pensée humaine est tout

simplement constituée par des modes de l'attribut pensée. Mais ces modes, parmi lesquels l'amour, le désir ou d'autres affections de l'esprit, présupposent que soit présente dans l'esprit individuel une idée de l'être aimé ou de la chose impliquée dans telle ou telle affection de joie ou de tristesse. Aussi l'idée constitue-t-ette en premier la réalité de l'esprit humain. De plus, l'idée qui constitue l'esprit est pensable comme l'idée d'une chose x existant en acte, et non seulement comme l'idée d'une chose encore non existante, simplement impliquée dans l'idée infinie de Dieu. De fait, l'homme pense[1], ce qui présuppose la pensée, dont nous avons dit que l'esprit constitue un mode. Le lecteur de l'*Éthique* doit s'inscrire lui-même dans le parcours[2] proposé par l'*Éthique.* Or nous expérimentons en notre esprit la présence d'idées d'affections, affections qui nous attachent au corps. Ces idées surgissent en notre pensée et s'apparentent au sentiment décrit par Descartes dans la sixième *Méditation métaphysique :* le sentiment est en notre esprit l'idée de quelque chose d'autre que notre esprit, une idée qui, par ailleurs, ne saurait être réduite aux seules idées claires et distinctes de l'entendement pur. Aussi les idées d'affections du corps, dont l'esprit individuel est porteur, revèlent que la chose existant en acte dont l'esprit est l'idée ne peut être que le corps lui-même[3].

Spinoza nous invite à penser l'unité du corps et de l'esprit, à comprendre leur égalité d'être, qui est impliquée par leur distinction, étant donné que ces modes appartiennent à des attributs différents. l'étendue et la pensée. Le corps comme l'esprit s'expliquent, dans l'attribut auquel chacun d'entre eux appartient, par une série déterminée mais homogène de causes : il s'agit d'autres corps et de leurs affections pour le corps, ainsi que d'idées et d'idées d'affections pour l'esprit. De même, corps et esprit produisent chacun des effets, qui suivent nécessairement de leurs propriétés. L'individu

apparaît ainsi comme un mode singulier de la puissance d'être et de produire, ce qui implique une nouvelle

conception de la finitude : loin d'être une privation, ou encore le statut d'une créature qui dépend d'un être transcendant, l'individu est le résultat du processus infini[4] de causes finies. L'individu est constitué par une modification de l'être infini, que l'on considère sous deux attributs distincts. S'il y a composition et union de modes pour former l'individu en tant que réalité riche et complexe, cette union s'effectue de manière indépendante dans chaque attribut, comme système d'idées et ensemble de corps. L'unité de l'esprit et du corps n'est donc pas un mélange au sens d'une combinaison d'éléments hétérogènes : l'égalité d'être permet de concevoir une forme d'unité absolue mais dépourvue de toute action de l'esprit sur le corps ou du corps sur l'esprit. Aussi convient-il de rappeler, au sujet de la proposition 7 de la deuxième partie de l'Éthique, que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses », qu'il ne faut pas se contenter de la seule formule de parallélisme pour appréhender le rapport entre la pensée et l'étendue, ces deux seuls attributs de la substance que nous pouvons connaître - du fait même que nous leur appartenons - parmi l'infinité des attributs qui constituent l'essence de Dieu. En effet, si l'on saisit conceptuellement la distinction radicale du corps et de l'esprit, on doit pouvoir concevoir aussitôt l'égalité d'être du corps et de l'esprit, parce qu'ils expriment la même modification d'être d'une réalité absolument infinie. Comme la relation de la cause et l'effet est identique dans tous les attributs, la même modification de puissance d'être s'exprime comme idée et comme corps. Il est pour cette raison inutile, voire dangereux, de chercher à isoler par la pensée le corps et l'esprit comme deux choses séparées que nous devrions ensuite unir réellement sous une troisième substance. Une telle opération expose à l'illusion inhérente à tout dualisme, qui est d'en arriver à parler corporellement des idées et spirituellement du corps, c'est-à-dire à les mélanger. L'esprit par conséquent n'est rien d'autre qu'une idée, ou mode de la pensée, ayant pour objet le corps, qui est un mode de l'étendue[5].

Défini comme l'idée du corps, )'esprit change de sens : il ne représente pas un dispositif de facultés et ne peut être envisagé comme le fondement ou le support de ses pensées. Il n'est rien d'autre, en fait, qu'une manière de former dans la pensée une idée du corps. L'individu, ou rapport entre l'esprit et le corps. peut ainsi être pensé selon le modèle du rapport entre l'idée géométrique et son objet, comme l'explique Spinoza dans le scolie de la proposition 7. deuxième partie de *l'Éthique,* texte que nous avons déjà évoqué dans le premier chapitre. Nous pouvons dire, par exemple. que l'idée de cercle contient objectivement, dans son ordre propre, qui est celui de l'essence formelle des idées elles-mêmes, ce que le cercle contient réellement dans l'ordre matériel : ainsi le cercle est un mode de l'étendue, obtenu par rotation d'un segment de droite autour de son axe. alors que l'idée de cercle est un mode du penser, en l'occurrence l'idée d'un segment de droite permettant de produire l'idée du cercle. Le modèle de l'idée et de son objet est donc pertinent, à condition bien sûr de penser une corrélation entre l'esprit et le corps qui exclue toute interaction ! Plus encore, il convient de ne pas imaginer cette corrélation comme une correspondance linéaire entre ce qui se passe dans l'esprit et ce qui se passe dans le corps : nous risquerions d'opérer une spatialisation de la pensée, qui est le risque inhérent à la métaphore géométrique du parallélisme. Une telle erreur justifierait la critique bergsonienne de la corrélation, assimilée par l'auteur de *Matière* et *mémoire* à une forme atténuée de réductionnisme, ou tentative de dériver l'esprit du corps. On relèvera plutôt que, dans la perspective qui est celle de Spinoza, l'expérience subjective, marquée par la finitude, se manifeste dans l'esprit comme une idée claire ou confuse de ce qui advient au corps, en fonction de la tension entre les idées inadéquates et les idées adéquates, ou, plutôt, de la différence quantitative et qualitative entre les idées qui sont formées en l'esprit tantôt par l'imagination tantôt par l'entendement,

Il faut ajouter, enfin, que l'esprit humain, partie de l'entendement divin, procède de la définition d'une chose éternelle[6], à savoir l'idée de Dieu, de la même manière que les implications suivent d'un principe. La cause prochaine de sa définition, Dieu, est ainsi comprise dans la définition de cette chose singulière qu'est l'esprit

humain, même si les essences de Dieu et de l'homme sont, quant à elles, distinctes. L'esprit humain participe ainsi, dans l'ordre démonstratif des idées vraies, de l'éternité de Dieu. En tant qu'il est l'idée du corps, il peut donc saisir l'essence même du corps, en s'unissant dans le troisième genre de connaissance avec l'idée de Dieu, qui contient dans l'attribut Pensée les idées des essences singulières.

La définition de l'Esprit humain comme idée du corps a pour conséquence immédiate que la cause et la signification des idées inadéquates doivent être étudiées en rotation avec le statut de l'individualité. Nous pourrons ainsi comprendre pour quelles raisons toute idée est nécessairement adéquate dans l'entendement de Dieu ainsi que le lien entre l'idée inadéquate et la finitude. En effet, Dieu a l'idée d'une chose singulière en tant qu'il forme. à propos des causes de cette chose, les idées d'un très grand nombre de choses .singulières. Le mot « Dieu » désigne ici. faut-il 1 encore le rappeler ?, le procès infini de la réalité, l'enchaînement des idées qui renvoie à la nécessité immanente à la pensée. La connaissance par Dieu de l'esprit humain, en tant que l'esprit est conçu comme l'idée du corps, est, par conséquent, un processus infini qui échappe à l'esprit humain, lequel forme l'idée de son corps à partir de l'idée des affections de ce corps. Cette idée des affections est une connaissance affective et une épreuve vécue, c'est-à-dire une modification positive ou négative du sentiment d'exister, en rapport avec les événements favorables ou défavorables qui marquent les rapports de l'individu avec le monde extérieur. Dans la mesure où l'esprit humain est l'idée du corps, il ne peut former adéquatement l'idée de la

causalité de ses affections puisqu'il vit précisément l'enchaînement nécessaire de ses propres affections à partir de leurs conséquences, sur le corps et l'individualité constituée par le rapport entre l'idée et l'objet de l'idée, au lieu de les *concevoir* à partir du processus infini des causes finies qui déterminent une chose singulière. Aussi le statut du corps est-il décisif pour bien saisir le sens de la finilude de l'esprit et évaluer les possibilités de former des idées adéquates. Il va de soi que le devenir du corps, ainsi que la logique des rapports affectifs qui te déterminent, sont susceptibles de mettre l'individu en mesure de former des notions communes, c'est-à-dire des idées vraies. Ces idées vraies sont identiques dans la partie (l'entendement humain) et dans l'idée de Dieu. En un mot, l'expérience individuelle est celle d'un *devenir affectif* et *éthique,* expérience d'une transformation éthique de l'existence où s'accomplit le passage de l'esprit comme idée du corps à l'esprit comme connaissance de l'essence du corps, dans les attributs de Dieu.

Au terme de la proposition 13, deuxième partie de *l'Éthique,* Spinoza explore, dans le scolie, les conditions d'une *excellence* de l'idée, au sens de degré de réalité, de complexité et de richesse, en partant de l'objet de cette idée, en l'occurrence le corps. Pour connaître l'esprit et sa force propre, il faut donc connaître l'objet dont il est l'idée. C'est seulement dans un deuxième temps, lorsque l'esprit, suite à un devenir de plus en plus actif de l'individu, forme des idées adéquates, qu'il peut connaître l'essence du corps. L'activité de l'individu, qu'elle soit conçue tantôt à partir de celle du corps tantôt à partir de celle de l'esprit, entraîne corrélativement l'activité de l'autre instance. Pour cette raison, Spinoza commence par construire une physique de l'individu comme la condition indispensable d'une connaissance de la dynamique de la vie individuelle. Il faut donc saisir le corps en lui-même et par là même dégager l'identité et la spécificité du corps humain à partir de ses seules caractéristiques matérielles :

« Je dis cependant en général que, plus un Corps est aple comparativement aux autres à agir el à pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'Esprit de ce corps est apte comparativement aux autres à percevoir plusieurs choses à la fois : et, plus les allions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il a d'autres corps qui concourent avec lui dans l'action, plus l'Esprit de ce corps est apte it connaître distinctement. Par là nous pouvons connaître la supériorité d'un Esprit sur les autres, nous pouvons voir aussi la cause pour quoi nous n'avons de notre Corps qu'une connaissance tout à fuit confuse, et plusieurs autres choses que je déduirai ci-après de ce qui précède[7]. »

Les quelques lignes esquissent le sens que peut revêtir la puissance de l'individu, quand cette-ci est abordée à partir de la puissance du corps : il faut concevoir d'une part l'aptitude à être affecté et, d'autre part, l'activité, comme expression de la causalité propre au corps. Cette aptitude du corps entraîne corrélativement une

aptitude de l'esprit à penser. De même, c'est la théorie de l'affection qui rend intelligible la passivité de l'individu et l'impuissance de la raison.

## Physique de l'individualité

Spinoza exclut toute assimilation de l'individu à une forme de réalité organique douée d'une unité spécifique, distincte du rapport mécanique entre des parties étendues nécessairement en extériorité les unes par rapport aux autres. C'est dire à quel point la thématique spinoziste de l'individu est exclusive de toute finalité interne, qui serait censée relier les parties de l'organisme les unes aux autres en fonction de la totalité qu'elles forment. L'individu, bien au contraire, est une réalité constituée par l'union de corps

qui concourent entre eux, selon des lois mécaniques. L'individu, par conséquent, ne peut être confondu avec un sujet, au sens d'une substance sous-jacente à ses variations.

« l'ar choses singulières, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée : que si plusieurs individus concourent en une même action de telle sorte que tons soient cause à la fois (l'un même effet je les considère tous à cet égard comme une même chose singulière[8]. »

Dans ces conditions, le raisonnement peut dégager, à partir des choses singulières et de l'unité seulement relative, fonctionnelle, qui s'établit entre certaines d'entre elles, l'idée d'un ensemble défini par l'action qu'il exerce. Une pareille unité est d'ordre historique dans la mesure où elle dépend d'une rencontre momentanée entre ces corps. Aussi l'unité qui semble être le caractère de l'individu ne peut-elle persister que pour autant que les conditions extérieures maintiennent le rapport qui forme l'individu. De même, les interactions entre parties au sein de l'individu ne doivent pas mettre en péril la cohésion de l'ensemble. Un rapport purement extérieur s'applique par conséquent entre des parties distinctes qui coexistent entre elles sans cesser d'être déterminées par d'autres relations extérieures. Aussi cette régulation purement

fonctionnelle, totalement transitive — chaque cause exerçant son effet en dehors d'elle-même - s'apparente-t-ette à une « pression des ambiants » » qui renvoie au jeu de toutes les causes matérielles les unes par rapport aux autres, de manière indéfinie. L'idée de tout, dès lors, est relative : elle consiste par exemple à isoler telle particule du sang, ou de la lymphe, du sang pris dans sa totalité ou encore d'isoler le sang lui-même du reste de l'organisme ou même de l'environnement matériel et de l'univers dans son intégralité[9]. C'est seulement après que la partie a été ainsi

séparée, de manière abstraite, des interactions qu'elle entretient avec le reste. qu'elle peut être imaginée comme un tout : il en est ainsi, par exemple, du sang, tel qu'on le saisit comme un tout unifié, allors même que des relations de concordance ou de contrariété jouent entre les parties qui le composent. En résumé, le sang lui-même comme individu n'est rien d'autre que l'agencement de ses parties, en fonction des lois qui s'établissent entre elles. Il s'ensuit que la notion de tout se confond avec la figure d'un ensemble détermine par la liaison de ses parties ; ce tout apparaît par conséquent comme relativement distinct du reste. Mais une telle image est en fait marquée par les lois de la finitude. Au contraire, la pensée adéquate rapporte les unes aux autres des choses elles-mêmes finies et singulières et forme ainsi des ensembles composés, lesquels sont en relation avec d'autres ensembles. Les ensembles ainsi décrits s'intègrent les uns aux autres en des systèmes supérieurs, lesquels à leur tour sont en rapport les uns avec les autres, etc. La perspective change si l'on évoque l'univers : il ne saurait dans ce cas exister de clôture possible du système infini des effets de la substance, car il n'existe rien par rapport à quoi l'univers formerait un tout clos. Dans ce cas, l'individualité de l'univers se dit d'une réalité complexe, infinie, ouverte sur des effets infinis non totalisables. Dans la lettre 32 à Oldenburg, le raisonnement de Spinoza conduit à cette généralisation :

"Tous (les corps) en eflet sont entourés d'autres corps qui agissent sur eux et sur lesquels ils agissen tous de façon par cette réciprocité d'action. qu'un mode déterminé d'existece et d'action leur soit imposé à tous. le mouvement et le repos soutenant dans l'univers entier un rapport constant

Une comparaison avec Descartes peut être fructueuse si l'on veut bien saisir les problèmes que pose le statut de l'individualité. En effet, dans sa lettre à Mesland du 9 février 1645. Descartes distingue corps en général et le corps d'un homme. Le corps en général est une partie de l'étendue dont l'identité numérique est attérée si une partie de la matière qui le compose est retranchée ; en revanche. le corps de l'homme est uni à une âme dont l'unité indivisible s'applique à la réalité psychophysique ainsi formée : le corps de l'homme évolue au cours de l'existence, des parties en sont retirées, d'autres viennent s'ajouter à lui, par exemple au cours des phénomènes de croissance, mais son unité d'ensemble demeure malgré de telles variations. C'est pourquoi l'individualité du corps humain semble s'expliquer chez Descartes par une cause qui excède le domaine propre de l'étendue puisqu'elle fait intervenir l'âme. À l'opposé, le bref opuscule de physique, introduit par Spinoza à la suite de la proposition 13 de la deuxième partie de *l'Éthique,* a pour fonction de décrire une genèse strictement physique de l'individualité à partir de la composition des corps. Spinoza rétablit en ce sens une continuité entre l'ensemble des corps dits inanimés, le monde animal et le corps de l'homme : les seuils entre ces différents domaines relèvent d'une complexité d'ordre purement physique.

L'individu physique, tel qu'il est formé par une union de corps. est composé d'une infinité de parties. L'essence de l'individu, par conséquent, ne peut consister en une substance simple qui réduirait une telle diversité à l'unité. Nous devons même considérer que l'essence, ou puissance d'exister de l'individu, consiste en l'acte d'affirmation par lui-même de cet individu. Encore faut-il que cet individu ait surgi dans le tissu des choses naturelles, ce qui suppose que le rapport fonctionnel entre parties matérielles, tel qu'il correspond à l'essence de ce même individu, soit produit causalement dans la nature, Cela revient à dire que l'individu doit être compris comme une réalité complexe, qui s'explique à la fois selon les rapports mécaniques de la

matière et comme l'affirmation d'une puissance d'être. Et c'est pour cette raison que ce même , individu, dès lors qu'il est produit par des lois mécaniques sous le rapport de composition qui le caractérise, tend à persévérer dans l'existence en vertu de la force causale de sa propre essence. Une telle force est l'expression en cet être singulier de la causalité de l'infini, immanente à toutes choses.

Si l'individu possède une essence propre, l'existence en acte de ce même individu a pour condition un rapport déterminé entre les corps. Ce rapport se constitue en fonction des lois de la matière. Il n'est donc pas question d'évoquer, à la manière de Leibniz, une tendance de l'essence, considérée comme un possible, à passer à l'existence ; cependant, dès qu'une certaine union de corps existe, en raison de causes transitives qui affectent les modes de l'étendue, l'essence de l'individu en question s'exprime dans l'existence comme une essence agissante, par laquelle l'individu tend à persévérer dans l'être et, comme nous le verrons un peu plus loin, à augmenter sa puissance d'agir. Il ne faut pas pour autant imaginer une sorte de dualité entre l'essence du mode, qui existe dans l'attribut, et *l'existence* de ce même mode, qui se définit hors de l'attribut comme rapport mécanique à d'autres modes, ici les corps, puisque nous envisageons l'existence physique de l'individu. Nous ne devons pas non plus oublier que l'essence, telle qu'elle existe dans l'attribut, est une essence singulière, qui existe donc comme essence de quelque chose. Enfin, nous devons veiller à distinguer *l'essence du mode,* telle qu'elle existe dans l'attribut au sens d'un degré de puissance singulier, de *l'existence modale* de l'être singulier et fini dont cette essence du mode est l'essence. Aussi faut-il souligner que l'essence du corps, au même titre que le corps existant actuellement, dépend de Dieu ; l'essence ne se produit pas elle-même mais possède en Dieu sa cause. De plus, l'essence entretient dans l'attribut un rapport qualitatif de communauté avec toutes les autres essences singulières. Plus encore, la différence entre les essences ne doit pas être conçue de manière

extérieure comme s'il s'agissait de parties distinctes de l'espace ; les essences se différencient qualitativement au même titre que, par exemple pour Bergson, il n'est pas possible de séparer un son ou un sentiment de la continuité de la mélodie ou des variations d'intensité de la vie affective. Nous pouvons évoquer sur ce point la manière dont Gilles Deleuze dit qu'il emprunte à Duns Scot une distinction élaborée au Moyen Âge, pour tenter d'envisager une forme d'individuation de l'essence modale, individuation d'ordre intensif, qui ne requiert pas de penser les essences des choses singulières de la même manière que les choses existantes, c'est-à-dire comme des parties extérieures les unes aux autres :

« Nous ne pouvons distinguer les choses existantes que dans la mesure où leurs essences sont supposées distinctes ; de même, toute distinction extrinsèque semble bien supposer une distinction intrinsèque préalable. Il est donc probable qu'une essence de mode est singulière en elle-même. même quand le mode correspondant n'existe pas. Mais comment ? Revenons à Duns Seot : la blancheur, dit-il, a des intensités variables ; celles-ci ne s'ajoutent pas à la blancheur comme une chose à une autre chose, comme une figure s'ajoute à la muraille sur laquelle on la trace : les degrés sont des déterminations intrinsèques, des modes intrinsèques de la blancheur, qui reste univoquement la même sous quelque modalité qu'on la considère[10]. »

De même, l'existence actuelle de l'individu, en tant que cet individu est formé par une union de corps, ne doit pas être conçue comme une réalité séparée de l'essence telle que celle-ci existe dans l'attribut. En effet, la distinction entre attribut et modes est elle-même une distinction modale. Nous devons rappeler sur ce point que la fonction des modes infinis immédiats et médiats, telle que nous l'avons étudiée dans le premier chapitre, est de supprimer la fiction d'un dédoublement entre, d'une part, la détermination dite

*interne* du mode par Dieu — Dieu étant comme la cause interne de l'essence du mode au sein de l'attribut — et, d'autre part, sa détermination dite externe par le système infini de renvoi des causes finies à d'autres causes finies. En réalité, Dieu, ou l'infini, est toujours cause prochaine du fini : c'est la même productivité de l'infini que l'on saisit dans l'attribut, où les essences de mode constituent des intensités singulières, ainsi que dans l'extension modale, où se manifestent des corps distincts les uns des autres. Dans ces conditions, l'existence de chacun de ces corps a pour condition, en partie, l'action des autres corps. Le fini est donc bien infini, tant dans l'ordre de l'essence que dans celui de l'existence. L'essence, par conséquent, n'est pas elle-mêrne *composée* au même titre que les rapports des corps entre eux. Elle exprime une puissance déterminée mais indécomposable, une affirmation de la substance dans l'individu et, par cela même, une force d'être de l'individu. Aussi doit-on renoncer à voir dans l'essence singulière une quelconque finalité interne : l'individu a une essence singulière et existe sous la forme d'un certain rapport entre une infinité

de parties. De l'infini à l'individu, l'être de la substance s'exprime dans la puissance singulière comme puissance du multiple.

Les *corps simples* sont produits par le mode infini immédiat, c'est-à-dire par le rapport de mouvement et de repos qui résulte de la nature absolue de l'étendue. Ces corps simples se distinguent entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse ou la lenteur. Ils ne forment un individu distinct qu'à la seule condition que l'un, par exemple, se déplace, alors que l'autre demeure immobile, ou qu'ils se meuvent à des vitesses différentes. L'étendue produit ainsi ses parties comme des événements relatifs. définis seulement par des rapports extérieurs. Dans ces conditions, le corps *simple* ne peut maintenir que son état, c'est-à-dire conserver sa vitesse : son conatus se limite au principe d'inertie. Il faut en outre souligner que même cette simple

conservation implique la résistance du corps simple aux autres corps, afin de maintenir la trajectoire en ligne droite. Il convient donc de garder présent à l'esprit le fait que ces corps simples ne sont pas des corps indivisibles et élémentaires. Spinoza dit seulement qu'ils sont *frès simples,* ce qui signifie qu'ils peuvent être encore divisés, Ces corps simples sont une abstraction théorique car ils sont pensés à partir des corps composés, ou corps individuels qui sont les seuls corps effectivement réels. Cependant. leur simplicité relative consiste en la simplicité des formes de rapports par lesquels ils se distinguent entre eux : le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur[11]. De tels corps forment les parties composantes, abstraitement isolées, des individus, en ce qu'ils présentent des propriétés communes minimales et, partant, peu de traits distincts. Mais la seule réalité concrète est l'individu, corps composé d'une infinité de corps.

De fait, les rapports mécaniques entre les modes de l'étendue provoquent une composition des corps, Il y a ainsi une continuité entre les corps simples et les corps composés, même si les corps composés peuvent se distinguer les uns des autres selon un rapport de *proportion* entre le mouvement et le repos, la vitesse ou la lenteur. Aussi plus un corps est-il compose, plus est-il en mesure de se distinguer, en de nombreux aspects, des autres corps. Le corps humain est lui-même un corps composé : son originalité et sa richesse répondent aux caractères généraux des corps composés

même si le corps humain est, quant à lui, particulièrement complexe, tant en matière de composition que d'intégration, c'est-à-dire de synthèse entre ses parties. Spinoza définit ainsi l'individu. en tant qu'il est une union de corps :

" Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeur différente subissent de la part des autres corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres ou

s’ils se meurent avec le même degré ou des degrés différents de vitesse les fail se communquer les uns aux autres leur mouvement suivant un certain rapport.nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un même corps. c’est-à-dire un individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union des corps[12]. »

Spinoza dégage deux lois complémentaires de formation de l’individu. D’une part, la contrainte extérieure [la « pression des ambiants »} qui impose aux corps un certain rapport ; d’autre part, la communication de la même proportion de mouvement et de repos entre les parties constituantes d’un individu. L’unité de l’individu peut s’énoncer comme la proportion constante de mouvement et de repos entre ses parties, proportion qui détermine la figure que prend cet individu par rapport aux corps environnants. Mais cette invariance se diversifie en une série plus ou moins riche de rapports constants qui peuvent s’établir entre les parties de l’individu, de telle sorte que ces parties se communiquent du mouvement sans nuire à l’unité de l’ensemble. Sachant que l’unité de l’agencement est fonction de ses rapports avec le monde extérieur, il va de soi que la complexité intérieure de l’individu, ou son aptitude à varier le rapport entre ses parties tout en maintenant son unité d’ensemble, définit son aptitude à résister au monde extérieur et à maintenir la stabilité de son être, en jouant de l’élasticité que lui permet sa richesse de composition. Ainsi, il apparaît clairement que l’identité individuelle ne peut être conçue en dehors des rapports que l’individu est susceptible d’entretenir avec le monde extérieur. L’individu est, en effet, de part en part constittLé par les rapports extérieurs qui s’établissent entre les modes de la matière ; il est en lui-même une composition de corps qui va à l’in-fini,

sans que nulle part une « intériorité » puisse être décelée. Mais nous avons vu que l’individu est également une essence, actualisée par le rapport entre les choses finies :

cette essence propre agit comme tendance à persévérer dans l'être et à résister à ce qui tend à détruire l'individu[13]

Quels sont toutefois les changements que l'individu peut supporter sans être détruit ? Les lemmes 4 à 7 décrivent les variations qui n'affectent pas l'identité de l'individu, tant que ces modifications restent comprises dans la proportion de mouvement et de repos qui définissent la structure invariante de son être. La régé*nération* montre que si des corps extérieurs remplacent les parties qui se sont séparées de l'individu, celui-ci maintient son unité. De même, la *croissance* est supportable si la modification de grandeur des parties de l'individu reste dans les limites d'un rapport constant de mouvement et de repos entre ces parties : les parties peuvent se déplacer les unes par rapport aux autres et modifier la direction de leur mouvement, à condition que se reproduise entre elles, au cours de leur mouvement, un rapport constant. Enfin, l'individu lui-même est susceptible de *mobilité,* d'ajustements divers des parties de son corps au cours de ses gestes et de son comportement ; cette flexibilité, toutefois, n'altère pas le rapport total qui définit le composé.

Ces remarques permettent d'aborder l'originalité du corps humain, qui tient en la richesse de sa composition et en sa forte intégration, ce qui permet d'amples changements de forme et un renouvellement important des parties composantes. Les six postulats qui concluent l'appendice consacré à la physique de la proposition 13, deuxième partie de l'*Éthique,* énoncent ces caractères du corps humain. Il présente un grand degré de complexité puisqu'il est formé par l'agencement à plusieurs niveaux d'ensembles très composés (premier postulat]. Il en résulte une grande variété interne des ensembles très composés qui constituent l'individu : parties fluides, molles ou dures. Cette diversité de structure permet une grande aptitude au changement de figure et de mouvement (deuxième postulat). Une telle diversité ainsi que la variabilité des sous-ensembles

composant l'individu permet à celui-ci d'être affecté d'un très grand nombre de manières tout en conservant sa

forme. L'individu peut d'autant plus aisément faire ce qui dépend de sa propre nature, c'est-à-dire être actif, qu'il peut suppurter un maximum de variations externes tout en conservant un fonctionnement autonome (troisième postulat). C'est la raison pour laquelle il a besoin d'un flux de corps extérieurs, qui assurent son renouvellement (quatrième postulat). Enfin, la diversité des tissus constituant le corps lui permet de garder les traces de ses affections, ce qui garantit sa sensibilité ainsi que son pouvoir de réagir (cinquième postulat). En conclusion, l'agencement sophistiqué des parties du corps humain permet d'agir selon un grand nombre de manières sur les corps extérieurs (sixième postulat). Le corps humain est. par conséquent, un individu marqué par la richesse de ses affections, c'est-à-dire de ses rapports avec le monde extérieur. Il peut modifier le monde et être modifié par lui en raison de son aptitude à être affecté qui est à la fois large et en mesure d'évoluer.

## L'affirmation ontologique de l'individu

La configuration de l'individualité apparaît ainsi homogène à l'extériorité matérielle et à la dispersion modale. En effet, l'aptitude à être affecté de l'individu ne dépend pas de sa seule puissance ; contrairement à Dieu, ses affections ne sont pas elles-mêmes des modes, qui déploient la puissance infinie de la substance comme une cause absolument active, mais des modifications qu'il subit du fait d'autres modes. L'aptitude à être affecté de l'individu contient par conséquent des affections actives et des affections passives. Les affections actives ont pour cause la puissance de l'individu : elles s'expliquent adéquatement en ayant pour cause les propriétés de son être, c'est-à-dire la force de son corps et les effets qui en découlent nécessairement. Mais comme l'individu n'est pas cause de soi, il subit l'action d'autres corps, qui agissent sur lui, c'est-à-dire qui produisent en lui ou le forcent à produire

des affects qui ne s'expliquent pas par sa seule puissance, dans la mesure où celle-ci est bloquée, empêchée, ou encore séparée d'elle-même en tant que cause adéquate de tels effets. Il va de soi que l'aptitude à être affecté, force de contact et de relation, se trouve remplie par des affections actives ou passives, lesquelles affections varient corrélativement les unes aux autres, sur fond d'une même force d'être. En ce sens, les affections passives expriment les limites de la force de l'individu : non pas privation au sens d'un manque ou d'une imperfection qui entache l'individu, mais une limite par simple négation. La puissance d'agir d'une chose singulière est réelle mais elle est ni infinie ni toute-puissante.

L'essence singulière de l'individu, en tant que degré de puissance, permet cependant de penser la véritable *tension* ontologique marquant l'existence de l'individu. Ce dernier tend à persévérer dans son être en augmentant sa puissance d'agir : les variations mécaniques des affections entraînent par conséquent des affections de l'essence elle-même, c'est-à-dire un changement dans l'essence, selon qu'elle s'exprime de manière de plus en plus active, à travers des affections majoritairement actives, ou que sa puissance d'agir est diminuée en raison de primat des affections passives sur les affections actives. Par conséquent. le conatus, effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, s'accompagne d'un rapport dynamique entre l'activité et la passivité, comme si l'existence individuelle cherchait de fait, selon la belle formule de Stanislas Breton[14], à « *se* persévérer dans son être ». L'individu, en effet, ne peut pas tout et n'importe quoi : son existence s'explique par la *causa sui,* mais demeure distincte d'elle, séparée d'elle, en quelque sorte, par la diversité des modes qui affectent et déterminent son être. Les *variations* de la puissance d'agir décrivent l'histoire de l'individu et des relations que tisse le cours de son existence, alors que sa puissance d'agir relevé en tant que telle de l'essence éternelle. Les limites de l'individu se confondent ainsi avec sa nécessaire passivité, pour une

raison évidente : Alors que les essences, en tant que puissances sont contenues directement dans les attributs de Dieu, la *production* des existences passe par l'ordre infini des déterminations finies. L'individu a donc besoin, pour exister, d'autres choses, d'autres rapports et d'autres individus qui agissent tantôt en composant leurs rapports avec les siens. tantôt en s'opposant au plein déploiement de sa puissance.

Il s'ensuit que ]'Être infini apparaît comme la condition de la puissance humaine d'agir et de produire. L'être *infini* est coextensif à la vie individuelle dont la « finitude » n'en enveloppe pas moins une essence actuelle et surtout *agissante*. C'est pourquoi

l'existence individuelle déborde le présent, vers une continuation indéfinie de son être, telle que cette continuation est impliquée par l'affirmation que son existence déploie : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini[15]. » L'aptitude du corps à être affecté détermine ainsi un pouvoir de multiplier et de varier les affections. Une telle multiplication des affections est la condition du développement de la raison, ainsi que de la connaissance des propriétés communes aux corps, dans la mesure où l'augmentation de la puissance d'agir commence par la sélection des passions joyeuses, au sens de rapports positifs. C'est pourquoi Spinoza peut penser les oppositions entre choses singulières dans toute leur réalité, c'est-à-dire dans l'ordre de l'existence, comme le heurt entre des choses qui peuvent éventuellement ne pas convenir entre elles, résister l'une à l'autre, voire se détruire l'une l'autre. Mais ce conflit est lui-même l'expression de chaque essence singulière comme *affirmation* d'être, déterminée en chaque essence. Aussi la négativité se trouve-t-elle limitée. comme incompatibilité et opposition, à l'ordre des rencontres. La contradiction se manifeste ainsi comme une opposition réelle entre des existences individuelles. Nous pouvons en déduire que ces oppositions façonnent un individu dont la

configuration matérielle est entièrement fonction des seules lois de l'extériorité, soit que les rapports et rapports entre les rapports se composent pour former une individualité plus riche, soit qu'ils ne se composent pas et entraînent un risque de destruction.

L'homme fait l'expérience de la passivité qui marque son rapport aux choses et à la nature en général, dont la puissance excède la sienne, en substituant l'interprétation du réel en termes de moyens et de fins à l'explication de la Nature selon l'ordre des causes et des effets. Son imagination peuple ainsi le monde d'intentions finales qui redoublent l'impuissance du désir. Les choses manifestent le signe de notre impuissance à travers le pouvoir réel que leur prêtent nos illusions. Ces mêmes illusions expriment l'état de notre être, condamné à une certaine passivité face à des causes qui excèdent sa propre puissance. L'appendice de la première partie de l'Éthique repère dans l'idée de finalité, idée que les choses sont

régies par des intentions, la cause de la difficulté à saisir spéculativement le sens de la nécessité. S'il est vrai que le *conatus* est l'affirmation existentielle de la causalité propre d'un individu, cette causalité présente une tension entre les affections actives et les affections passives. De fait, l'expérience du désir a pour horizon le cercle des passions, qui tantôt favorisent la puissance d'agir et tantôt la défavorisent, selon que les rencontres se composent ou ne se composent pas avec la définition de l'individu. Les passions fondamentales et les couples joie/tristesse, amour/haine prennent une importance capitale[16] et il faut veiller à distinguer les passions joyeuses et les passions tristes. Le désir se développe comme une tendance à chercher sélectivement les passions qui augmentent la puissance d'agir en emplissant l'aptitude à être affecté de rapports qui se composent avec la proportion qui constitue l'unité de l'individu. L'effort d'exister traverse ainsi le monde des passions en une expérience qui lui permet de passer des affections passives aux affections actives. Dans ce dernier

cas, c'est parce que le désir se rapporte adéquatement à lui-même par la connaissance des causes qu'il devient actif. Il est vrai, toutefois, que la puissance, qui n'est autre que l'essence de l'individu comme chose singulière, est impliquée dans les rapports actifs comme dans les rapports passifs, bien que les effets qui s'expliquent par elle seulement soient plus ou moins importants dans un cas que dans l'autre.

Faire évoluer positivement un tel rapport constitue le triple enjeu éthique, spéculatif et ontologique de l'expérience.

Nous avons pu remarquer à plusieurs reprises que la théorie de la substance pouvait conduire à se demander ce que devient l'individu : le mode ne risque-t-il pas d'être absorbé dans la nécessité infinie, ou encore, existe-t-il véritablement *autre* chose que Dieu ? Nous pouvons maintenant répondre à ces questions en avançant que la théorie de la puissance fonde, au contraire, le caractère irréductible de l'individu, de sa singularité. L'essence de chaque être est la productivité en lui de son essence, c'est-à-dire d'une partie déterminée de la puissance divine, ou *causa sui.* Comme la nature est puissance, parce que Dieu est puissance causale absolue, il s'en-suit

que *Dicu,* réciproquement, est affirmation de la force d'être de chaque individu. Un être fini, singulier, limité par d'autres choses, lesquelles présentent, par cela même, quelque chose de commun avec lui, exprime la puissance de Dieu, mais de manière *modale.* Un tel individu n'est pas une totalité close, fermée sur elle-même, mais un être constitué de rapports entre ses parties constituantes et de rapports avec les autres individus. Aussi le conatus est-il en fait un dépassement de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur au profit du couple actif/passif qui détermine l'horizon d'adéquation de la vie individuelle et humaine

La « vraie vie » consiste à augmenter sa puissance d'agir, en se constituant le plus adéquatement possible : il s'agit de se produire selon une *nécessité libre,* qui soit comme l'effet

de notre plénitude d'exister, et s'expliquant par notre seule essence, comme expression modale de la *causa sui.* Une telle détermination par soi se confond avec l'amour qui unit à Dieu, à la puissance infinie. Il apparaît ainsi que Dieu, c'est-à-dire la Nature, forme la *condition et l'horizon* d'une affirmation ontologique de la puissance humaine d'agir et de produire : l'être est pure puissance d'affirmation de l'existence ; l'être infini est coextensif à la vie individuelle et l'ontologie, enfin, est de part en part une éthique, c'est-à-dire une invention sélective de ce qui augmente la puissance d'agir.

Il nous reste à montrer comment l'expérience même de l'individu vient confirmer cette ontologie de la force productive du mode et de la puissance de la singularité. L'expérience, telle qu'elle s'atteste dans la vie passionnelle comme dans la politique, ou dans les rapports de l'imaginaire et de la raison au sein de l'existence individuelle et collective, ainsi que dans la recherche de la vertu et de la béatitude, confirme la réévaluation de la finitude. L'infini et l'éternité s'attestent dans la *tension* de l'expérience et mettent en relief la *consistance ontologique* de l'être fini. Nous allons étudier maintenant quelques-uns des domaines variés de l'expérience afin de montrer que l'aspiration à l'éternité et l'approfondissement de la puissance de la singularité sont intimement liés.

1. *Éth.* II, ax. 2 ; « L'homme pense. »

2. *Éth.* [I, préambule : « |… j'expliquerai seulement ce qui peut nous conduire comme par la main] à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béalitude suprême. »

3. *Éth.* II. prop. 9 à 12.

4. *Éth,* I. prop. 28.

5. *Éth*. II. prop.13 : « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre. »

6. *Éth.* i. déf 8 : « J'entends par éternité l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle. »

7. , *Éth.* II. prop, 13. scolie.

8. *Éth.* II, déf. 7.

9. Lettre 21 à Oldenburg.p. 235-237.

10. Gilles Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression.* Paris, éditions de Minuit. 1973. p.179

11. *Éth.* II. prop. 13. axiomes 1 et 2

12. *Éth.* Il. prop. 13 définition. après l'axiome 2.

13. *Éth.* III. prop. 6. et 7.

14. Stanislas Breton. « Hegel on Spinoza : reflexions sur l'enjeu d'une alternative Cahiers Sinoza. It 4. Paris. éditions Réplique. 1983. p. 61-87. cit. p.73

15. *Éth.* III. prop. 7.III. prop. 7.

16. *Éth.* III. prop- 11 et 13, scolies :« Par joie j'entendrai donc, par la suite. une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande, Par Tristesse, une passion par laquelle elle passe à une perfection moindre, […] L'Amour n'est autre chose qu'une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure et la Haine n'est autre chose qu'une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. »

# DEUXIÈME PARTIE

## La tension de l’expérience

# Chapitre IV

# Les passions et le pouvoir

L'anthropologie des passions est un point de rencontre privilégié entre la métaphysique et la politique. La physique de l'individualité conduit, en effet, à une notion de la singularité où celle-ci apparaît comme un rapport entre une multiplicité d'affections. Aussi avons-nous pu comprendre que l'unité de l'individu n'est pas expliquée par l'unité substantielle esprit/corps - l'esprit venant assurer une individuation du corps compose — mais par des rapports invariants de mouvement et de repos. Ces rapports purement matériels définissent la structure d'un être à la fois très composé et fortement intégré. Le corps est pour l'individu la détermination d'une limite en même temps que l'ouverture d'un dispositif de relations.

Un individu a, de fait, besoin d'autres choses pour exister et beaucoup de choses ont une puissance qui excède la sienne ; l'existence des individus singuliers implique une interaction modale, c'est-à-dire une forme de co-appartenance des individus les uns aux autres. La force d'exister propre à chaque essence singulière est liée aux déterminations externes qui lui permettent de s'actualiser. Il faut, par conséquent, concevoir une réciprocité entre, d'une part, la puissance immanente à chaque essence, et, d'autre part, la composition des modes : l'actualisation de chaque essence constitue la condition de l'actualisation des autres essences, en même temps qu'elle se trouve conditionnée par elles. Par conséquent, la liaison effective qui s'établit entre les individus singuliers n'en est pas moins traversée par la différence réelle qui distingue les modes.

Une telle liaison modale entre les corps détermine les passions comme des rapports physiques d'échange de puissance. Le jeu des passions présente une amplitude infinie qui comporte des rapports interindividuels d'harmonie et d'unité comme des rapports de division et

d'opposition. C'est l'antagonisme passionnel qui va constituer un pouvoir global, de manière causale, immanente ; ce pouvoir agit à son tour sur l'intersubjectivité passionnelle.

## Une logique passionnelle : l'imitation affective

Le rapport de pouvoir prend naissance dans l'expérience des passions et l'épreuve des limites de la puissance. La force de l'individu n'étant pas infinie, ce dernier est condamné à subir l'action de choses qui ne s'expliquent pas par sa seule nature :

« Il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais si une chose quelconque est donnée. une autre plus puissante. par laquelle la première peut être détruite. est donnée[1]. »

Les individus expérimentent une passivité essentielle, qui s'apparente pour eux à la mise en mouvement de leur désir par des objets qui leur plaisent ou qui les effraient en fonction de la diversité de ces objets et des modalités des relations que les hommes entretiennent avec eux[2]. De plus, les hommes ignorent les causes réelles ainsi que les liaisons associatives qui suscitent leur désir. L'illusion de la finalité, que Spinoza analyse dans *l'Appendice* à la première partie de l'*Éthique,* repose sur une interprétation fausse que les hommes font de leur propre conduite. *La cause* de ce qui nous arrive ne s'expliquant ni entièrement ni exclusivement par notre puissance mais, de proche en proche, par d'autres aspects et relations des choses et du réel, nous inférons de notre ignorance de ces causes leur inexistence et nous nous imaginons comme le foyer souverain de nos actions. De même. *l'effet* de notre désir est bien réel, à travers la

valorisation de la chose désirée. Mais nous avons tendance à transformer cet investissement de la chose par notre désir en une sollicitation

par l'objet de notre désir, c'est-à-dire en une fin qui attire notre volonté. Nous en arrivons même à croire que notre volonté est d'autant plus libre, au sens d'indéterminée, que nous méconnaissons, en raison de notre point de vue partiel et partial, les causes qui agissent effectivement sur elle. La fin qui guide notre action se présente alors fictivement comme le préalable et le moteur du désir, et s'impose à lui comme l'image de perfection de la chose :

« De là suit : 1° que les hommes se figurent être libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas même en rêve aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéler et à vouloir. n'en ayant aucune connaissance. Il suit : 2e que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, savoir l'utile qu'ils appèlent. D'où résulte qu'ils s'eforcent toujours uniquement à connaître les causes finales des choses accomplies etdes choses accomplies et se tiennent en repos quand ils en sont informés n'ayant plus aucune raison d'inquiétude S'ils ne peuvent les apprendre d'une autre leur seule ressource est de se sur eux-mêmes et de réfléchier aux fins par lesquelles ils ont coutume d'être déterminés à des actions semblables, et ainsi jugent-ils nécessairement de la complexion d'autrui par la leur[3]. »

À cette première méconnaissance s'ajoute une deuxième : après avoir interprété la nature selon une finalité imaginaire, les hommes ont projeté leur propre image fausse d'eux-mêmes sur le comportement de ces « directeurs de la Nature

ou dieux, censés organiser toutes choses en vue de l'homme, pour le récompenser ou le punir :

« N'ayant jamais reçu au sujet de la complexion de ces êtres aucune information ils ont du ainsi en juger d'après la leur propre, et ainsi ont-ils admis que les dieux dirigent toutes choses pour l'usage des hommes afin de se les attachar et d'être par eux dans le plus grand honneur par où il advint que tous se réferant à leur propre complexion inventerent divers mouvens de rendre un culte à Dicu afin d'être ainés par lui par dessus les autres et d'obtenir qu'il dirigeat la Nature entière au profil de leur desin aveugle et de leur insatiablr avidité[4]. »

Cette illusion est produite par l'impuissance ; elle n'est rien d'autre que la pensée qui accompagne la passivité. Une telle idée

imaginaire a, cependant, des effets bien réels : nous adhérons à notre propre passivité qui se renforce dans l'exacte mesure où, interpellés par ces objets, nous nous lançons comme des *sujets* à leur recherche. Mais de tels « sujets » sont d'autant plus illusoires qu'ils n'existent qu'en réponse à leur assujettissement. L'altérité des choses se conjugue avec notre propre finitude, de telle sorte que ce mécanisme suffit à produire l'étrangeté des choses, qui s'apparente à un pouvoir, derrière lequel se profilent l'intention transcendante et le pouvoir mystérieux de Dieu. Nous prenons alors conscience des choses rencontrées on ce sens que, assujettis à leur représentation inadéquate, nous leur *transférons* notre propre puissance, du simple fait que nous sommes passivement affectés par elles et que nous vivons imaginairement cette situation. Dans la mesure où les choses nous résistent ou nous échappent, notre désir

éprouve sa propre impuissance, accentuée par des sentiments de crainte, d'espérance, et de désespoir, en une oscillation infernale qui va de l'espoir au désespoir, du désespoir à la superstition, de la superstition à de nouvelles frustrations.

*L'imitation affective,* telle qu'elle est analysée par Spinoza dans la troisième partie de l'*Éthique*[5]*,* fait apparaître une forme de microphysique du pouvoir, En effet, l'imitation affective n'est pas la conclusion d'un raisonnement car il suffit qu'un individu imagine une augmentation ou une diminution de puissance en un autre individu dont le corps est, par définition, semblable au sien pour qu'il se mette à éprouver immédiatement les mêmes sentiments que lui.

« Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable[6]. »

L'imitation des affections se produit comme une expérience qui précède toute réflexion et détermine une identification à l'autre comme même que soi, en une extension de notre imagination au corps et aux affections d'autrui. Le corps individuel permet ainsi une genèse passive de la communauté des affections, en jouant sur la ressemblance avec le corps d'autrui : convenance modale des

corps selon certaines lois et, plus particulièrement, propriétés communes aux corps puisque ces derniers présentent une hamologie de structure. Les images des choses sont, en effet, des affections du corps propre dont l'idée nous représente le corps extérieur comme présent - en

un enveloppement réciproque des idées de la nature de notre corps et de la nature du corps extérieur. Aussi vivons-nous comme nôtres les sentiments d'un autre, par un transfert qui condense imaginairement un rapport de liaison et d'altérité avec cet autre que nous.

Dans ces conditions, l'individu tend à se reconnaître dans la passivité dont l'autre est affecté et qu'il éprouve en retour, comme une modification passive qui affecte son propre être. On ne s'étonnera pas que l'un des premiers sentiments atteints par l'imitation soit la *pitié* (ou commisération[7] : nous ne pouvons nous réjouir de la tristesse d'une chose semblable à nous puisque cela reviendrait à éprouver indirectement de la haine (tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure) à l'égard de nous-mêmes. Il s'agit ici d'une communication par transfert d'affections : l'individu se reconnaît en l'autre dans la mesure où il subit la même modification affective de son être. Il est confronté comme cet autre à une affection de tristesse, c'est-à-dire à une diminution de sa puissance d'agir. Un phénomène analogue peut se manifester dans l'émulation, lorsque notre désir d'une chose ou d'un être est engendré et stimulé parce que nous imaginons que d'autres, aussi, en éprouvent le désir.

L'imagination rend également compte de notre relation, par l'intermédiaire du semblable, à un troisième être qui l'affecte de joie (il en résulte notre amour pour ce tiers) ou de tristesse (il s'ensuit notre haine). À partir des passions élémentaires, ou modes premiers de la relation humaine sous le régime de la passivité[8], nous verrons que l'imitation affective peut provoquer un glissement du

rapport à deux (cellule élémentaire) vers une relation de type ternaire, puis indéfini.

La *pitié,* ou *commisération,* engendre la *bienveillance,* qui est un désir de l'individu d'user de toute sa puissance pour détruire ce qui engendre la tristesse de l'autre. Le premier entreprend le maximum pour aider le second et le mettre ainsi en situation de dépendance par rapport à lui : en

détruisant ce qui cause sa tristesse, il détruit du même coup le danger pour lui-même d'éprouver la même altération de sa puissance d'agir. Au fond, il s'assure de lui-même en le rassurant puis en s'assurant de lui ! Il importe par conséquent à l'un de faire le maximum pour plaire à tel autre, de telle sorte que ce dernier le considère comme cause de sa joie et se trouve conduit à s'attacher à lui en retour (en une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure]. Il lui soumet par là même sa propre puissance et reproduit ainsi sa propre dépendance.

Le pouvoir au sens strict (disposer et commander la puissance d'autrui) repose sur ce transfert : le désir de l'un se laisse déterminer passivement par le désir de l'autre dès lors que ce désir est conçu par lui comme la cause extérieure de son propre bonheur. Nous pouvons d'ores et déjà indiquer, à propos de ce genre de « pouvoir », qu'il porte moins sur la volonté que sur les désirs et les actions ; c'est un pouvoir qui fait faire et désirer, plus qu'il n'empêche ou réprime.

*L'ambition*[9] est le prolongement logique de la commisération : c'est le désir d'obliger l'autre à se soumettre à notre pouvoir, en l'amenant à nous reconnaître comme la cause de sa joie. La *gloire,* enfin, couronne ce cycle :

« Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine qui affecte les autres de Joie. il sera affecté d'une Joie qu'accompagnera l'idée de lui-même comme cause si au contraire il a fait quelque chose qu'il imagine qui affecte les autres de Tristesse, se considération lui-même avec Tristesse[10].

« […] nous appellerons *Gloire* une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure et *Honte* la Tristesse contraire. quand la Joie et la Tristesse naissent de ce que les hommes se croient loués ou blâmés[11]. »

Les choses se passent comme si nous nous aimions nous-mêmes, à travers l'amour que nous inspirons aux autres, puisque cet amour que nous porte autrui est la reconnaissance de notre pouvoir ainsi que le désir d'en bénéficier. Chaque individu désire en fait jouir de lui-même, à travers la joie que son pouvoir procure à l'autre, qui devient en quelque sorte son obligé. La gloire peut ainsi être définie comme une forme de compensation, certes acquise dans un contexte d'impuissance et de dépendance, à la passivité elle-même. Dans la mesure où elle ne repose pas sur la flatterie et sur l'opinion, la gloire peut favoriser une convergence des désirs individuels ; elle esquisse ainsi une forme d'universalité concrète, à travers l'union des forces bien que cette même unité soit cependant fragile et partielle : chaque individu entretient d'autres rapports avec d'autres individus, rapports diversement positifs et négatifs, qui peuvent modifier ce premier rapport de pouvoir. Il va de soi, par exemple, que le partenaire dit « glorieux » ne peut pas plus se suffire à lui-même que se limiter à une seule relation privilégiée avec tel ou tel car il ne peut s'empêcher d'aimer à son tour d'autres choses, se trouvant par là même affecté par de nombreux rapports inadéquats : à son tour d'éprouver des modifications qui l'attristent et le condamnent à l'impuissance, sous d'autres points de vue que la relation initiale. Il apparaît clairement que la diversité modale des affections exerce de nouveaux effets de séparation. Aussi cet autre auquel le premier était uni dans le cycle de bienveillance, d'ambition et de gloire, devient-il un être opposé, un rival, voire un ennemi, dès lors que le « bienfaiteurs éprouve des affections par lesquelles il se trouve inscrit en d'autres réseaux de désir, d'amour et de haine. Il risque alors d'être tantôt dans la position de celui qui demande du pouvoir [pitié], tantôt dans celle de celui qui offre du pouvoir [bienveillance). Or nul ne peut renoncer à l'amour et aux affections qui l'engagent à l'égard

de tel autre, pas plus qu'il n'a le pouvoir de cesser de se réjouir de ce qui réjouit un tiers, au

profit duquel il mobilise son pouvoir. Bien au contraire, ses propres affections, relativement à un troisième partenaire, peuvent se trouver renforcées par les affections à l'égard du même objet que le deuxième peut partager avec lui : lorsque nous imaginons que quelqu'un aime ou désire, ou a en haine ce que nous-mêmes aimons, désirons ou avons en haine, notre amour, deviendra par cela même plus constant[12].

Le premier souhaite à l'évidence que la relation de bienveillance s'inverse en sa faveur, c'est-à-dire que le second imite ses sentiments, de telle sorte que ce dernier en vienne même à se poser comme un tiers médiateur dans les relations qu'il entretient avec les autres. Aussi chacun est-il tour à tour, au sein de la relation humaine, autre et tiers, parfois les deux en même temps relativement à deux groupes différents de relations. Cette transformation s'explique, en premier lieu, par la multiplicité des rapports et, en conséquence, par l'altérité qui les accompagne, ainsi que, en second lieu, par la combinaison de ces relations, qui a pour effet mécanique de faire émerger tel ou tel, comme étant celui qui se trouve en situation de tiers entre tel individu et tel autre. Il n'en demeure pas moins que l'ambition peut se transformer en désir *d'hégémonie, voire* de *domination,* dès que nous cherchons à imposer à l'autre, devenu tiers, qu'il partage nos propres affections. Alors que, dans la commisération, nous nous identifiions à lui et cherchions à contrecarrer la passivité et l'altération qu'il a subies, nous voudrions cette fois le voir renoncer à ses propres affections afin que ses désirs se confondent entièrement avec les nôtres. Un pareil désir impérieux de convergence, voire de fusion, conduit en fait à l'unité tout à fait paradoxale d'un antagonisme de tous contre tous :

« |… | nous voyons ainsi que chacun. a. de nature. l'appétit de voir vivre les autres selon sa propre complexion, et. comme tous ont pareil appétit, on se fait ensuite obstacle l'un à l'autre, et parce que tous veulent être loués on aimés par tons, on en vient à une haine mutuelle[13]. »

C'est alors la réalité elle-même qui ne tarde pas à s'opposer à ce désir impérialiste de fusion des affections. Certains plaisirs et certains

biens impliquent, en effet, un exclusivisme de la possession comme de la jouissance. Nous souhaiterions que les autres vivent selon notre propre complexion, désirent, aiment et détestent ce que nous désirons, aimons et détestons ; malheureusement, il n'est pas toujours possible de partager la satisfaction de posséder l'objet : « Si nous imaginons que quelqu'un tire de la joie d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforçons de faire qu'il n'en ait plus la possession[14], » L'envie freine l'ambition de domination.

Le cycle, toutefois, peut recommencer : après avoir provoqué la détresse de l'autre, par suite de notre envie et de la violence qui en a découlé à son égard, nous sommes tentés de venir à son secours — commisération, bienveillance, etc. Il importe de relever que l'antagonisme sous-jacent à la liaison passionnelle provoque une transformation incessante des rapports positifs en rapports négatifs, puis des rapports négatifs en rapports positifs :

« Nous voyons ainsi qu'en vertu de la disposition de leur Nature les hommes sont généralement prêts à avoir de la commisération pour ceux qui sont malheureux et à envier ceux qui sont heureux. et que leur haine pour ces derniers est d'autant plus grande qu'ils aiment davantage ce qu'ils

imaginent dans la possession d'un autre. Nous voyons, en outre, que la même propriété de la nature humaine d'où il suit qu'ils sont miséricordieux, fait aussi qu'ils sont envieux et ambitieux[15]. »

Dans la mesure où ils sont soumis aux passions, les hommes sont liés de fait les uns aux autres, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils s'accordent :

« Quand on dit que des choses s'accordent en nature. on entend qu'elles s'accordent en puissance (*Prop. 7. p. ///), mais* non en impuissance ou en négation, et conséquemment (*Scolie de la Prop. 3. p. ///*) non plus en passion ; en tant que les hommes sont soumis aux passions, on ne peut donc dire qu ils s'accordent en nature[16]. »

Nous voyons ainsi qu'il faut bien distinguer la liaison modale, marquée par une alternance de rapports positifs et de rapports négatifs,

et l'union en termes de rapports qui *s'accordent.* Les passions qui conduisent à l'harmonie finissent par diviser, et les rapports d'opposition peuvent induire des rapports d'entraide. Ambivalence et passage continuel de l'un à l'autre. Par exemple, Pierre et Paul entrent en opposition l'un à l'autre, si Pierre jouit d'une chose qu'un seul peut posséder et si Paul, qui s'identifie à l'être passionnel de Pierre, en vient à imiter ses sentiments, aimant à son tour cette chose et désirant s'en emparer. Le conflit qui s'établit entre eux ne provient pas du fait qu'ils aiment la *même* chose : dans ce cas, au contraire, ils s'accordent en tant qu'ils aiment les mêmes choses. On voit alors que l'objet

commun unifie leurs affections et que leurs affections se renforcent dans le mécanisme de l'imitation. Ce premier cas de figure révèle la tournure positive de la liaison passionnelle. puisqu'elle débouche sur une forme de solidarité. Mais les deux individus tendent néanmoins à se détruire l'un l'autre étant donne que, malgré la communication de leurs affections relativement à un même objet, ils n'en divergent pas moins « par nature », en raison de la rareté de la chose désirée. Une telle rareté est provoquée par une jouissance qui ne peut être qu'exclusive. Le caractère de monopole de la satisfaction fait obstacle à l'imitation par l'un des affections de l'autre : x devient autre que soi en y qui, pour sa part, s'identifie à un objet dont il a la possession exclusive. X s'attriste alors d'être privé de ce que y se réjouit de posséder :

« Il s'en faut donc de beaucoup qu'ils soient sujets de peine l'un pour l'autre en tant qu'ils aiment le même objet et s'accordent en nature. Ce qui les rend sujets de peine l'un pour l'autre. ce n'est aucune autre cause, comme je l'ai dit. que la différence de nature supposée entre eux. Nous supposons en effet que Pierre a l'idée d'une chose aimée, actuellement possédée par lui, et Paul. celle d'une chose aimée actuellement perdue. Par là il arrive que l'un est affecté de Tristesse, l'autre de Joie, et que dans celte mesure ils sont contraires l'un à l'autre[17].

Nous pouvons en conclure que l'imitation des affections ne produit spontanément aucune unité réelle. La concorde doit, pour exister, être commandée par un objet véritablement commun à tous, de telle sorte que le désir d'un tel objet suscite un rapport

d'union de tous d'autant plus fort qu'il s'accompagne d'une augmentation de la puissance d'agir de chacun.

## Une histoire passionnelle du pouvoir

La limitation de puissance a pour conséquence que l'intersubjectivité passionnelle s'apparente à une physique des rapports de pouvoir. Nous allons étudier maintenant la production nécessaire d'une forme d'union politique entre les individus, à travers la liaison indéfinie des rapports interindividuels. Nous avons découvert, en effet, que deux groupes inséparables de passions tissent les relations interindiuiduelles. D'une part, la pitié, qui engendre la bienveillance et le *désir* de *gloire* ; d'autre part, *l'envie,* qui provoque la rivalité et *l'ambition de domination.* Ces deux groupes ne peuvent être dissociés puisque le second est la perversion du premier et que les deux groupes évoluent en se transformant l'un en l'autre. Et il n'est pas pertinent d'évoquer hâtivement une forme d'« insociable sociabilité »[18] pour rendre compte de la complémentarité entre ces deux cycles. Nous aurions tort d'interpréter l'antagonisme comme une contradiction entre le tout et une particularité excessive ; le conflit relève plutôt d'une liaison passive et inadéquate, qui s'exerce à travers une variation continuelle de la solidarité en antagonisme et de l'antagonisme en solidarité. Aussi la pure expression du désir et des passions interindividuelles suffit-elle à décrire dans les parties III et IV de l'*Éthique* un état de nature qui n'est pas l'opposé pur et simple de l'état civil mais, en réalité, un rapport d'interdépendance entre les individus. Cet état est déterminé par des rapports de domination et de dépendance, c'est-à-dire par des rapports de pouvoir, même si les institutions politiques n'existent pas encore.

La dynamique passionnelle constitue de fait le pouvoir politique en produisant de l'obéissance. Sans revenir sur les liaisons qui naissent de l'imitation affective, il faut insister sur la définition de l'état de nature dans le Traité *politique* : les individus, à l'état de nature, ne sont pas livrés à un état d'indépendance et de liberté

originelle les uns par rapport aux autres, mais à un état de dépendance généralisé, dû aux affections de crainte que chacun éprouve à l'égard des autres, même si ces affections ne sont pas orientées en permanence sur les mêmes objets. Manifestation d'une peur tournante où chacun, tour à tour, devient ami puis ennemi de certains hommes, par rapport à d'autres hommes :

« Comme à l'état de nature chacun est son propre maître aussi longtemps qu'il peut se garder de façon à ne pas subir l'oppression d'un autre, et que seul on s'efforce en vain de se garder de tous, aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant ou du moins n'aura qu'une existence purement théorique puisqu'on n'a aucun moyen assuré de le conserver[19]. »

Il résulte de cet état de fait que chaque individu souhaite dominer l'autre afin d'être plus fort. Mais le désir de domination est l'effet d'un manque de puissance et c'est même la *répétition* de l'impuissance qui conduit à une fuite en avant… Moins nous sommes forts et plus nous désirons acquérir du pouvoir sur autrui ! Les rapports de pouvoir induisent une multiplication des rapports de dépendance et de passivité, ainsi qu'une variation négative de la puissance d'agir et, en fin de compte, un manque de force et de pouvoir. C'est pourquoi nous désirons dominer davantage, et ainsi de suite. Mais sommes-nous assez forts, au sens où nous disposerions d'une différence *réelle* de pouvoir (compris comme excès de pouvoir sur les autres) pour amorcer la relation de domination, en persuadant autrui de notre supplément de pouvoir par rapport à lui ? Il apparaît que le désir de pouvoir présente deux caractères symétriques : *il est proportionnel à la domination subie, et*

*il est inversement proportionnel à la puissance effective.* Nous pouvons en déduire cette loi générale du pouvoir : le désir de domination manifeste la plus grande passivité qui puisse être envisagée de l'aptitude à être affecté ainsi que la puissance d'agir la plus faible (d'où le ressentiment et la haine de soi et de la vie qui l'accompagnent). Mais, par hypothèse, le fait même de dominer l'autre exige de disposer d'un supplément de puissance, qui est seul capable de séduire l'autre, de l'encourager, pour son profit propre, à se soumettre à nous.

Or cette même hypothèse est en contradiction avec la loi ! En effet, si nous étions effectivement puissants, c'est-à-dire non dominés, nous produirions de manière causale tout ce qui dérive de notre essence, sans chercher à nous approprier passionnellement le désir d'autrui. Bref, nous ne chercherions pas à dominer. En outre, la domination d'autrui suppose que l'on puisse mobiliser une force plus grande que la sienne ; or nous voulons dominer autrui parce que nous ne sommes pas plus forts que lui, mais au contraire soumis, relativement à lui, à une inadéquation de rapports au moins aussi importante.

En réalité, le seul moyen de sortir de cette impasse consiste à disposer sur autrui d'un pouvoir *imaginaire* s'accompagnant d'effets réels. Tout se passe alors comme si autrui, redoutant notre force réelle ou supposée, ou calculant le bénéfice qu'il peut tirer de notre secours, ou tout simplement affecté par une vive impuissance, acceptait de fixer ses désirs par rapport aux nôtres. Il consentirait ainsi à vivre selon le désir de son maître plutôt que selon son propre désir.

« Celui-là tient un autre en son pouvoir, qui le tient enchaîné, ou à qui il a pris toutes ses armes, tout moyen de se défendre et d'échapper, ou à qui il a su inspirer de la crainte, ou qu'il s'est attaché par des bienfaits, de telle sorte

que cet autre veuille lui complaire plus qu'à soi-même, et vivre selon le désir de son maître plutôt que suivant son propre désir. Mais le premier est le deuxième moyen de tenir un homme en son pouvoir ne concernent que le corps et non l'âme, tandis que par le troisième moyen, ou le quatrième, on s'empare et du corps et de l'âme, mais on ne les tient qu'aussi longtemps que durent la crainte et l'espérance si ces sentiments viennent à disparaître, celui dont un était le maître redevient son propre maître[20]. »

Une telle domination, qui a pour condition que l'autre soit tenu « par la crainte et l'espérance », ne dure que tant que persistent ces deux affections, qui expriment l'incertitude face à l'avenir, c'est-à-dire une diminution de notre puissance d'agir. Aussi le recours à l'imaginaire est-il indispensable afin de conduire l'autre à désirer sa propre servitude comme s'il y allait de sa liberté ! Tout se passe comme si la soumission du dominé précède en fait et constitue le pouvoir du maître, de telle sorte que le premier doive vivre passi-vement

sa propre puissance, comme si elle appartenait au second. Le rôle de la fiction, comme effet de l'impuissance pouvant entretenir par de nouvelles représentations cette même impuissance, est par conséquent décisif. C'est le seul moyen de comprendre que l'assujetti puisse se faire complice de sa propre servitude, en l'assumant comme l'expression de son propre désir.

Nous n'avons pourtant résolu qu'une partie de la difficulté, à savoir que le pouvoir de l'un naît de l'aliénation imaginaire de la puissance d'un autre. Nul ne peut abandonner sa puissance, qui se confond avec son désir, son essence, et le fait même de persévérer dans l'existence. L'émergence du pouvoir ayant pour condition préalable l'assujettissement, comment faire croire on la servitude au point que celle-ci devienne objet de désir ? Il faut, ou bien

que l'individu *ait* du pouvoir sur l'autre (hypothèse difficile à tenir), ou que sa puissance *paraisse* à l'autre comme excédant la sienne propre. Sinon, il serait impossible de conduire qui que ce soit à aliéner sa puissance au profit d'autrui. La difficulté peut être résolue si le pouvoir se constitue comme une réalité s'exerçant sur tous mais n'appartenant à personne, dans la mesure où il se forme, eu égard à chacun, comme le rapport inégal qui s'établit entre lui-même et le *reste* de tous les autres.

L'appétit de pouvoir de chaque individu est en effet conduit par la logique même de la passivité à reproduire de manière élargie le rapport d'altérité et d'impuissance qu'il entretient avec les autres. En effet, nul x ne peut dominer a s'il ne fait croire à ce dernier que b ou c sont déjà en son pouvoir, et l'augmentent du même coup. N'étant pas assez fort pour dominer a, il pratique une surenchère en cherchant à dominer b et c, par la séduction, la ruse voire l'attaque pure et simple ; cependant, pour que cette stratégie ait quelques chances de succès, encore lui faut-il faire croire à b et c qu'il est le plus fort… parce qu'il a du pouvoir sur a, d et e. Il faut sans cesse s'en prendre à d'autres, pour consolider un pouvoir fragile et fuyant sur les premiers. En raison de la récurrence de ce processus, le pouvoir des autres, qui se développe en réaction à son propre appétit de domination, se forme à son tour selon les mêmes lois… et vient s'imposer à lui. Chacun, par conséquent, se verra affecté de crainte à l'égard du pouvoir et de la violence des autres, en même temps qu'il éprouvera de l'espoir en raison de la bienveillance et de la commisération qu'il attend de ses semblables et qu'il est, à son tour, capable de leur dispenser quand ils sont victimes du pouvoir d'un autre. La récurrence renforce l'impuissance : chacun, en lieu et place de sa situation de tiers entre l'un et l'autre, ressent l'unification de tous les autres contre lui. C'est alors l'image vécue par chacun de cette domination sans dominateur clairement identifié qui constitue le reste pris collectivement de tous les autres comme un pouvoir collectif s'appliquant à tous les autres pris distributivement ainsi qu'à soi-même.

Deux passions, l'espérance et la crainte, alimentent aussi l'impuissance de chaque individu : le rapport mouvant entre la crainte et l'espérance est caractéristique d'une fluctuation, d'une incertitude de l'âme. Or les passions relatives à l'incertitude réalisent leur effet : il suffit d'éprouver l'impression de forces extérieures qui nous échappent pour renforcer notre état de passivité. La servitude est bel et bien *volontaire* mais à condition de préciser que la volonté de l'individu n'est autre que la croyance qui motive l'adhésion à son propre assujettissement. En conclusion, chacun a contribué. par le jeu inadéquat de sa propre puissance, à former le pouvoir collectif qui s'empare de tous, mais personne ne se reconnaît pour autant en lui. Ainsi, l'état dit *de nature* est-il de part en part un rapport de pouvoir : il n'y a pas d'indépendance originelle des individus, mais des rapports de domination et de dépendance, tissés dans une relation humaine immanente à l'action et au désir de chacun.

Le jeu des passions interhumaines, amplement analysé dans l'*Éthique* et rappelé dans le *Traité politique,* débouche sur une *genèse naturelle* du pouvoir politique, c'est-à-dire du pouvoir souverain. Le Traité *politique* s'ouvre sur un bref résumé de la logique passionnelle, telle qu'elle est élaborée, entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique,* par la troisième partie de l'*Éthique* :

« C'est une chose certaine en effet. et dans notre *Éthique* nous l'avons démontré, les hommes sont nécessairement soumis à des affections, sont faits de telle sorte qu'ils éprouvent de la pitié pour ceux qui ont du malheur, de l'envie pour ceux qui ont du bonheur qu'ils sont plus portés à la vengeance qu'à la pitié ; de plus chacun désire que les autres vivent conformément à sa propre complexion, approuvent ce que lui-même approuve, et rejettent ce que lui-même rejette. D'où résulte, tous voulant pareillement être les premiers, que des conflits éclatent entre eux, qu'ils

s’efforcent de s’écraser les uns les autres, et que le vainqueur se glorifie plus d’avoir triomphé de son rival que de s’être procuré à lui-même quelque bien[21]. »

Dans l’état de nature, la relation humaine ne se limite pas à un face-à-face : chacun entre simultanément en rapport avec plusieurs individus, selon un rapport réversible où les mêmes individus peuvent être tantôt alliés, tantôt ennemis. Une telle expérience, vécue par chaque individu, engendre, nous l’avons vu, une fiction qui unifie tous ces autres en un reste ambivalent, tantôt favorable, tantôt hostile. L’image incertaine et menaçante de tous les autres produit pour chacun, par son incertitude même, le rassemblement de tous les autres, rassemblement dont il est l’exclu, voire même l’ennemi potentiel. Et, prenant conscience que ce reste est formé d’individus dont le pouvoir, amical ou hostile, excède le sien, chacun désire s’intégrer à ce reste en désirant selon les mêmes désirs. Il n’est donc point nécessaire d’exiger pour cela un accord volontaire puisque l’impuissance amène de *facto* chacun à chercher à s’unir aux autres. C’est par conséquent le caractère incertain et fluctuant du pouvoir redoutable des autres [pris collectivement] qui conduit chaque individu à éprouver des sentiments d’espoir ou de crainte, sentiments qui le conduisent à produire et à reproduire sa soumission en anticipant ce pouvoir des autres. Il *imite* par conséquent les sentiments de crainte et d’espérance des autres. Ce processus est assurément circulaire, mais ce cercle est auto-productif : nous obéissons parce que le pouvoir est fort mais ce pouvoir est fort parce que nous lui obéissons. Ce pouvoir n’est autre que celui de la multitude (c’est-à-dire de tous), tel qu’il se forme dans le jeu des passions interindividuelles qui affectent l’état de nature. Le pouvoir naît dans l’état de nature du fait qu’une même chose — la puissance de tous — se mette à inspirer à tous crainte et espérance. Cette dimension affective de l’état de nature suffit à produire mécaniquement un engagement à

obéir, selon un processus nécessaire et immanent, qu'il ne faut pas confondre avec une décision : c'est le jeu du désir et de l'imagination qui produit l'obéissance. À partir de là, la question politique essentielle change du tout au tout : il n'est plus question de se demander comment faire obéir mais comment faire passer la multitude d'une interdépendance subie à une interdépendance construite.

1. *Éth.* IV. axiome.

2. *Éth*. IV, prop. 6 : force d'une passion [ni d'une affection peut surpasser les autres actions du ,l'hommes ou sa puissance. de telle sorte que certe affection demeure attachée à l'homme.

3. *Éth.* 1 Appendices. p. 61-62.

4. *Ibid.* 62.

5. *Éth.* III. prop. 27-35.

6. *Éth***.** III. prop. 27.

7. *Éth.* III. prop. 27, scolie de la première dém, : « Cette imitation des affections, quand elle a lieu à l'égard d'une Tristesse s'appelle *Commisération (voir Scolie de In Prop.* 22) : mais, si c'est à l'égard d'un Désir, elle devient *l'Émulation* qui n'est rien d'autre que *le Désir d'une chose engendré en nous de ce* que nous *imaginons que d'autres êtres semblables à nous en* ont le Désir. »

8. Rappelons brièvement ces quelques définitions :

*Joie :* rapport qui augmente sa puissance d'agir.

Tristesse : les rapports ne se composant pas, notre puissance est diminuée.

*Amour :* c'est la joie. accompagnée de la représentation d'une chose extérieure comme sa cause

*Haine :* elle n' est autre que la tristesse. à laquelle s'ajoute la représentation d'une chose extérieure comme sa cause.

9. *Éth.* III. prop. 29 : « Nous nous efforcerons aussi à faire tout ce que nous imaginons que les hommes verront avec joie, et nous aurons en aversion de faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion. Et le scolie de la même proposition : Cet effort pour faire une chose et aussi pour nous en abstenir afin seulement de plaire aux hommes s'appelle *Ambition.* surtout : quand nous nous efforçons à plaire au vulgaire avec une propension telle que nous agissons ou nous abs à notre propre dommage ou à celui d'autrui : autrement on a coutume de l'appeler Humanité. »

10. *Éth.* III. prop. 30.

11. Éth. III. prop. 30. scolie.

12. *Éth*- III, prop 31

13. *Éth.* III. prop. 31. scolie.

14. *Éth.* III. prop. 32.

15. Scolie de la prop. 32.

16. *Éth.* IV. prop. 32-34 : démonstration de la prop. 32.

17. *Éth.* IV. prop. 34. scolie.

18. E. Kant. *Idée d'une Histoire universelle ou point de* vue *cosmopolitique,* in opuscules rassemblés sous le litre *Philosophie de l'histoire.* Paris, édiltions Dénoël-Gonthier coll. Médiations. 1947. p. 26-45. en particulier quatrième proposition, p. 31-34.

19. *TP,* chap. 1. § 15.

20. *TP,* chap. I[i]t. § 10.

21. *TP*. chap. I.§ 5.

# Chapitre V

# L'imaginaire et la raison

Le discours sur les pouvoirs et les limites de l'imaginaire est souvent abordé dans la perspective du rapport de primauté entre le concept et le sens. Par conséquent, une théorie de l'imaginaire commence par être une théorie de la fausse conscience, de la conscience trompée ou de la conscience nourrie d'illusions : elle est censée déboucher sur une critique des fictions et sur un rétablissement de la vérité. Mais l'on découvre aussi, en remontant de Nietzsche à Spinoza, que l'acte de vivre déborde l'activité de penser et que l'objectivité du monde reste une énigme tant qu'on n'a pas explicité le rôle des *affects* qui suscitent l'exercice de la raison et mettent la pensée au contact avec le monde, à partir de l'expérience même du corps. Le vrai se reconnaît assurément en tant que tel et l'ordre du concept est irréductible tant à la question du sens qu'à l'expérience affective : il n'en demeure pas moins que le vrai, ou plutôt *le rapport au vrai,* constitue bel et bien une *évaluation* par le désir. Spinoza met en évidence une *experience* de la raison, une sélection d'affects et un devenir rationnel du désir, et cette expérience va à contre-courant d'une raison législatrice ou formelle. Il convient de mentionner la portée du déplacement de la question de la raison vers les lieux de sa formation, puis de ces lieux vers la diversité de ses modes d'expression, changement de perspective qui est de part en part lié à une théorie de la puissance et de l'activité adéquate.

## La consistance de l'imaginaire

Alors que les premières parties de l'*Éthique* sont en cours d'élaboration, Spinoza annonce à son correspondant Oldenburg, dans une lettre écrite vers la fin de 1665, qu'il travaille sur un autre ouvrage :

« Je compose actuellement un traité sur la façon dont j'envisage l'Écriture et mes motifs pour l'entreprendre sont les suivants : 1° Les préjugés des théologiens : je sais, en effet, que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent appliquer leur esprit à la philosophie ; je juge donc utile de montrer à à nu ces préjugés et d'en débarrasser les esprits réfléchis. 2° L'opinion qu'a de moi le vulgaire qui ne cesse de m'accuser d'athéisme ; je me vois obligé de la combattre autant que je pourrai. 3° La liberté de philosopher et de dire notre sentiment : je désire l'établir par tous les moyens : l'autorité excessive et le zèle indiscret des prédicants[1] tendent à la supprimer[2]. »

De fait, Spinoza va interrompre pendant quelques années la rédaction de l'*Éthique* pour rédiger le *Traité théologico-politique*. L'ouvrage est publié anonymement à La Haye, en 1670, et déclenche de vives polémiques. Spinoza s'interroge dans ce livre sur la force de la superstition, qui peut conduire les hommes à se battre pour leur servitude comme s'il y allait de leur liberté[3] ! En particulier, il va s'attaquer au pseudo-savoir de la théologie, masque et instrument d'un pouvoir qui entend soumettre les esprits et subordonner le pouvoir civil à la volonté de domination des hommes d'Église. Spinoza ne se borne pas à dénoncer la manière dont une faction, une secte ou un groupe s'appuient sur des arguments religieux pour s'emparer du pouvoir au nom de la religion ou, plus précisément, d'une certaine interprétation de la religion : il analyse les fictions dont s'entoure le pouvoir politique, afin de paraître extérieur et transcendant aux individus, alors même qu'il est constitué par eux et n'est rien d'autre que l'expression de leur puissance.

Les quinze premiers chapitres du *Traité théolocigo-politique* mettent en œuvre une nouvelle exégèse, ou méthode d'interprétation des Écritures sacrées (de la Bible), qui entend revenir à la vérité même de l'Écriture en coupant court à l'interprétation des théologiens. Ces derniers semblent chercher d'abord à utiliser l'Écriture pour justifier leur pouvoir sur les consciences. Spinoza montre ainsi que la Bible n'est pas un savoir dogmatique, en concurrence avec la raison et la philosophie, sur la nature, la société, la morale et la politique, mais une *foi pratique* en des règles de justice et de charité. Il développe longuement la thèse qu'il est possible de mettre fin aux tensions entre la Foi et la Raison, à condition de distinguer leurs champs respectifs et de renoncer à vouloir subordonner l'une à l'autre. Bien entendu, la vérité spéculative relève exclusivement de la Raison mais la Foi peut jouer un rôle important dans le domaine de l'action et de la recherche du salut personnel. Une Foi libérée du pouvoir ecclésiastique ne peut plus s'opposer à une nouvelle approche de la politique, où l'État se développe comme l'union de tous, qui multiplie la puissance d'agir et la liberté de chacun par son rapport avec celle des autres.

Toutes les fois qu'il s'attache aux rapports entre la raison et la foi, ou entre l'imaginaire et la raison, Spinoza veille à distinguer les domaines. Cependant, son analyse de la différence entre ces instances se fonde sur la thèse de l'unité ontologique du réel afin de rendre compte de la spécificité de chacune d'entre elles. En effet, le rapport imaginaire au réel s'inscrit dans la structure même de la passivité ; il y a donc une réalité de l'imaginaire comme il y a une nécessité des affections, c'est-à-dire des rapports inadéquats qui marquent l'existence des individus. La question de la réalité, de la consistance, de l'imaginaire, doit être distinguée de celle de la vérité ou de l'erreur de ses représentations. Aussi des fictions peuvent-elles avoir une réalité affective, même si leur contenu représentatif, qui exprime un état du corps modifié par des affections ou dérive de connexions imaginaires comme la similitude ou la

contiguïté, n'a rien à voir avec l'ordre vrai, c'est-à-dire adéquat et objectif, des idées telles qu'elles sont construites par l'entendement. Pour cette raison, l'interprétation de l'imaginaire, l'analyse de la structure et de la fonction du pouvoir théotogico-potitique, ainsi que les éléments d'une lecture critique de l'Écriture, c'est-à-dire d'une exégèse scientifique, doivent prendre en compte ces effets de sens, tout en sachant bien que les significations sont irréductibles à des idées vraies.

*Réalité affective, nécessité dans l'enchaînement des idées imaginaires, effectivité propre à l'expérience religieuse* : l'explication, comme la critique, de telles représentations doivent d'abord en saisir la pertinence propre, sans chercher à les soumettre *a priori* à la juridiction de la vérité. On doit en effet définir le vrai sens des croyances et des pratiques, même si ce sens n'est pas vrai, c'est-à-dire adéquat à un concept.

Spinoza fait d'ailleurs observer que l'imagination ne contient en tant que telle aucune erreur et n'est donc pas un mal : la fausseté consiste seulement en ce que l'esprit est privé de la connaissance d'une idée qui exclut la présence des choses que l'imagination représente comme actuelles. De fait, si cette puissance de rendre présentes des choses non existantes s'accompagnait de l'idée de la non-existence des choses imaginées, elle témoignerait plutôt de la puissance même de production et de liaison de l'imagination[4]. C'est pourquoi la connaissance dite révélée, dont l'étude constitue une partie essentielle du *Traité théologico-politique,* met en évidence une connaissance affective du monde. Celle-ci est assurément inadéquate et partielle, parce qu'il s'agit d'idées mal formées. Pour autant, il est faux d'en déduire que la Révélation est opposée à la raison : elle peut au contraire jouer un rôle positif dans la vie sociale — à condition que l'on distingue les visées de la Foi de celles de la connaissance — et peut-être contribuer au développement de la raison, laquelle s'émancipe par

définition de l'imaginaire et vient contrôler l'usage de l'imagination.

## Statut de la Révélation et de la connaissance prophétique

Dans une lettre datée du 26 juin 1664, Spinoza répond aux questions que lui pose son ami Pierre Balling sur un sujet apparemment surprenant, du moins lorsque l'on connaît la réputation de rationalisme de Spinoza : les présages et la valeur prémonitoire des rêves. Balling raconte en effet qu'il a été réveillé pendant la

nuit par des gémissements perçus comme s'ils provenaient de la chambre de son enfant. Il vérifie : fausse alerte. Nouveaux gémissements, également rêvés. Quelque temps plus tard, l'enfant tombe malade et meurt : au paroxysme de la maladie, Balling entend des gémissements réels, semblables à ceux qu'il a perçus auparavant. Il demande à Spinoza si les rêves en question n'étaient pas des présages de ce qui allait arriver…

Spinoza répond indirectement qu'il s'agit d'images, dont la cause est la constitution même de l'esprit. Il ajoute que l'imagination, semblable en cela à l'entendement, dispose d'un véritable pouvoir d'enchaîner et d'ordonner les représentations. Par conséquent, dit-il, « les effets de l'imagination qui tirent leur origine de la constitution de l'esprit peuvent être des présages de quelque chose future, parce que l'esprit peut toujours pressentir confusément ce qui sera. Elle peut donc l'imaginer aussi nettement et aussi vivement que si un objet de même sorte était présent »[5]. Mais si les effets de l'imagination procèdent de l'esprit, comment s'exerce effectivement la participation de l'imagination à la puissance de l'esprit ? Et quel enseignement devons-nous en tirer quant à *l'interprétation* de tels phénomènes ou des énoncés qui apparaissent comme signifiant une idée ou une vérité qui se montrent *à travers eux ?* Car le présage prétend bien établir une relation entre un événement et un autre, même si cette association confuse ne peut être confondue avec un lien logique de cause à effet,

ou de principe à conséquence. Or il ne suffit pas, pour révoquer les gémissements rêvés, de souligner leur non-existence objective ou leur manque de cohérence interne puisqu'ils présentent une indiscutable *réalité psychique.*

Il convient par conséquent d'éclairer le lien qui définit le signe prémonitoire, c'est-à-dire le rapport entre les gémissements nocturnes et les gémissements provoqués par la maladie réelle de l'enfant : faut-il interpréter le signe prémonitoire en présupposant l'existence d'une possible anticipation de l'avenir ou bien devons-nous expliquer le dispositif des causes actuelles qui produit la représentation fictive de l'avenir ? Ladite liaison est, de plus, vécue et *interprétée* rétrospectivement : c'est après coup, après l'issue fatale, que Balling comprend le passé comme un avenir qui devait se produire et qui s'est bel et bien produit. La rétroaction de l'effet sur la cause est une

représentation de l'effet comme signification finale dont la cause devient le signe. Spinoza souligne que les représentations rêvées, malgré leur caractère évanescent, s'imposent à l'esprit de manière répétitive. Cela implique l'intervention d'un affect, qui est un rapport vécu, corps et esprit confondus, rapport qui lie le fils au père. L'un peut éprouver ce que l'autre ressent, dans la mesure où ces deux individus forment par leur relation d'amour comme un seul être. Dès lors, on peut expliquer la liaison entre le signe et l'événement comme une action réciproque d'un individu sur l'autre, ce qui enlève tout mystère à la prémonition. Le père est lié aux affects de son enfant, qu'il éprouve par ses propres affects ou modifications, à l'occasion de ce qui arrive à son fils, comme si les affects de ce dernier rejoignaient les siens propres.

La difficulté prend alors une nouvelle forme : chacun éprouve les affects de l'autre à travers ses propres affects, c'est-à-dire selon une expérience confuse et complexe de lui-même modifié par les modifications de l'aulre. Il n'est pas étonnant que cette connaissance soit *imaginaire,* incomplète et mutilée, parce que d'abord sentie et vécue :

elle mélange ne qui vient de l'un et ce qui vient de l'autre. C'est ainsi que la réaction éprouvée par l'autre et la réaction du premier à une telle réaction se confondent dans une communauté affective marquée par la similitude et l'altérité. Dans ces conditions, il n'est plus possible d'opposer l'imaginaire à la réalité car il faut d'abord interroger le type de réalité des affects ainsi que la force de cette pensée qui interprète en imaginant, tirant ainsi une signification à partir des affects et instituant du même coup la signification comme un être vécu.

Les fictions peuvent donc avoir un sens car elles expriment une certaine mise en ordre du réel, du point de vue du désir ou de l'action. Ce qui a du sens est réel bien que n'étant pas vrai et ce qui a du sens tout en n'étant pas vrai peut posséder une efficacité indiscutable. Suffit-il, dans ces conditions, de considérer la Révélation comme une connaissance fictive, construite à l'aide de signes extérieurs, frappants, empruntés à la sensibilité ? Les signes se substituent à la compréhension vraie des rapports nécessaires entre les idées. Une telle conception, qui procède par ressemblances et dis-semblances, combine les idées des choses selon des analogies plus ou moins arbitraires. Spinoza explore, par exemple, l'inventaire des sens que peut acquérir le vocable *ruagh* qui désigne en hébreu le souffle, ou encore l'esprit[6]. Il peut s'agir de l'haleine ou de l'inspiration, de l'énergie et de la force, de l'appétit ou des passions et, enfin, de l'esprit, de l'âme. Ce repérage sémantique permet de définir *l'esprit prophétique* lui-même comme un esprit inspiré, avec toute la richesse et l'ambiguïté de ce terme. Le Prophète peut, en effet, être dit inspiré au sens où il est comme empli de l'Esprit de Dieu. C'est d'abord un homme de grande vertu, au-dessus du lot commun des hommes ; il perçoit de manière privilégiée et unique la Loi divine, bien qu'il ne s'agisse pas d'une connaissance par la raison de la nature de Dieu, de ses lois, ainsi que des préceptes qui peuvent en découler pour la conduite humaine. Il ne faut pas oublier que le Prophète perçoit les mêmes choses que celles que la raison peut

connaître par ses propres moyens mais il les perçoit par le moyen d'une imagination, il est vrai riche et vive, qui compose idées et images en un système plus expressif que l'imagination ordinaire. Sur ce point, Spinoza lève toute ambiguïté : une communication directe entre Dieu et l'esprit humain n'est autre que la raison, lorsque celle-ci conçoit adéquatement la nécessité infinie qui ordonne l'ordre des choses. Quant à la connaissance que l'on peut nommer prophétique, elle fait appel à la sensibilité et à l'imagination. Elle est par conséquent distincte de l'objectivité et de la vérité adéquate : « Les Prophètes ont été doués non d'une pensée plus parfaite, mais du pouvoir d'imaginer avec plus de vivacité[7] ». Le style énigmatique de la prophétie est lié au rôle que joue le corps dans l'expression par l'imagination des choses spirituelles. L'intensité affective de l'imagination peut ainsi s'accompagner de figures assez riches dont le contenu reste néanmoins obscur.

L'imagination prophétique a, certes, des causes naturelles : en ce sens, elle s'inscrit dans la nécessité infinie, mais il est difficile de faire précisément une théorie de la production des images, étant donné que les causes des rapports inadéquats sont à la fois multiples et dissociées les unes des autres : l'humeur et le tempérament du prophète, les circonstances et le pathos de l'événement prophétique, l'influence de l'éducation, des coutumes, de la situation historique et politique dans ce que ressent le prophète, etc. S'il est vrai qu'il se rapporte à la nécessité infinie, l'esprit prophétique

s'exprime par des images qui peuvent toucher les individus, parce que celles-ci ne sont pas sans évoquer l'étroite parenté entre les affections et le corps, mais un tel enseignement est dénué de toute valeur théorique. La faiblesse de la prophétie a cependant pour contrepartie une certaine force de persuasion. Spinoza montre que le pouvoir imaginatif le plus vif s'accompagne d'une connaissance théorique assez faible. Les prophètes sont, comme Moïse, liés au premier genre de connaissance ; le roi Salomon, en

revanche, raisonne et parle en sage, du point de vue du deuxième genre de connaissance ; Jésus, enfin, enseigne en philosophe des vérités auxquelles il accède, selon Spinoza, par un savoir intuitif, propre au troisième genre de connaissance.

L'imagination présente un pouvoir original d'invention et de liaison des représentations, qui doit être rigoureusement distingué du discours scientifique de la vérité, tout en n'étant pas purement et simplement rejeté du côté de l'illusion :

« J'affirme que sans attribuer à l'Écriture cette sorte de vérité que vous trouvez en elle, je crois cependant lui reconnaître autant sinon plus d'autorité que d'autres, et prendre beaucoup plus précautions pour n'y point introduire d'opinions puériles et absurdes, ce qui exige qu'on ait de la philosophie une connaissance exacte ou bien ait été favorisé de quelque révélation divine. |…| Qui en effet a jamais entendu dire qu'exprimer ses idées au moyen de paraboles ce soit s'infliger un démenti ? Quand Michée dit au roi Achab qu'il a vu Dieu assis sur un trône, les armées célestes debout à sa droite et à sa gauche, et que Dieu demandait à ses combattants qui d'entre eux tromperait Achab, c'était certainement une parabole. Et c'était une expression suffisamment claire de ce qu'au nom de Dieu le prophète devait faire connaître en cette occasion (il ne s'agissait nullement d'enseigner les sublimités dogmatiques de la théologie). Il ne s'est donc en aucune façon infligé à lui-même un démenti. De même les autres prophètes ont fait. Elar ordre de Dieu, connaître au peuple la parole de Dieu en usant du moyen qui leur a paru le meilleur, mais sans dire que Dieu leur eût demandé de l'employer, pour ramener le peuple à l'objet de l'Écriture qui, suivant le Christ lui-même, consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et le prochain comme soi-même. Les hautes spéculations n'ont, je crois, rien à voir avec l'Écriture. Pour ce qui me regarde,

je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun des attributs de Dieu[8]. »

Aussi est-il vain de vouloir déterminer si les paroles, les signes ou les visions des prophètes sont vraies ou fausses. En effet, la question de la certitude prophétique requiert un autre type de légitimation :

« Toute la certitude prophétique reposait donc sur ces trois fondements : 1° ils imaginaient les choses révélées très vivement, comme nous avons accoutumé de faire quand, pendant la veille, nous sommes affectés par des objets : 2° le signe : 3° el principalement leur cœur n'avait d'inclination que pour le juste et bon[9]. »

Acuité de l'imagination, piété et sens du Bien, du Juste et importance, enfin, du signe « miraculeux », permettant de s'assurer de l'authenticité de la révélation : ce signe, lié au tempérament et aux croyances du Prophète, persuade ce dernier ainsi que ceux qui l'écoutent. Il va de soi que les tempéraments prophétiques seront liés aux passions fondamentales qui régissent la condition humaine, au même titre que le style de l'imagination et ses effets littéraires, ainsi que la condition sociale et l'ancrage politique et historique des Prophètes. De fait, les Prophètes s'accordent entre eux sur ce qui relève de la piété et des mœurs ; il n'est pas étonnant qu'ils divergent dans tous les autres domaines et que l'on s'expose à des contradictions insolubles si l'on prétend s'adresser à eux comme à des savants. L'Ecriture nous livre des paroles, qui ont été entendues ou simplement imaginées, des figures, vues ou imaginées, et, parfois, des paroles et des figures, comme dans les prophéties que l'on

nomme parfaites. Il n'en demeure pas moins, cependant, que la révélation prophétique ne saurait donner une idée adéquate de Dieu, à la manière de la révélation dite naturelle, qui n'est autre que le discours nécessaire de la raison, où les conclusions se tirent des prémisses de manière immanente et nécessaire. De fait, la révélation prophétique, ainsi que les enseignements pratiques qui naissent de l'enseignement de l'Écriture, livrent des rudiments de savoir ainsi que des croyances qui sont liées à des dispositions pratiques ; celles-ci concernent l'existence individuelle et collective, sous le régime de l'inadéquation, de la passivité, c'est-à-dire d'une certaine extériorité à la nécessité même du réel et de la pensée.

« Il est donc plus que suffisamment établi par là que les révélations de Dieu, comme nous nous proposions de le montrer. out été adaptées à la compréhension et aux opinions des Prophètes : que les Prophètes ont pu ignorer et ont réellement ignoré les choses de pure spéculation qui ne se rapportent pas à la charité et à l'usage de la vie : enfin qu'ils ont eu des opinions opposées. Il s'en faut donc de beaucoup qu'on doive tirer d'eux la connaissance des choses naturelles et spirituelles. Notre conclusion, par suite, est que nous ne sommes pas tenus d'avoir foi dans les Prophètes-sinon pour ce qui est la fin et la substance de la révélation[10]. »

S'il est vrai que la connaissance prophétique est *autre* chose qu'un savoir spéculatif, il s'ensuit qu'elle ne doit pas être rejetée sous prétexte qu'elle est purement et simplement fausse. En effet, les prophètes imaginent selon leur constitution affective des représentations susceptibles d'entraîner des affections de crainte et d'espoir, qui sont susceptibles d'inspirer aux hommes l'obéissance et le respect de la Justice. Nous pouvons ainsi avancer que la réalité de l'imaginaire est en fait *la réalité de la pensée qui imagine* et celle de *l'objet imaginé,* en rapport avec une

existence qui éprouve corporellement les choses et le monde.

## La méthode d'interprétation de l'Écriture

La méthode d'interprétation de l'Écriture sainte est mise en œuvre dans les premiers chapitres du *TTP* avant d'être explicitement formulée au chapitre VII. L'idée-force en est que les significations doivent être abordées comme des faits. Le plus grand intérêt est accordé, par conséquent, à la description de la langue, en l'occurrence l'hébreu, à ses particularités morphologiques et syntaxiques, à son évolution ainsi qu'aux problèmes rencontrés dans sa transmission. Spinoza souligne par-dessus tout qu'il est important d'établir ce que le texte dit, avant de s'interroger sur ce qu'il *veut dire.* Les distinctions entre le sens et la vérité, ou entre le sens littéral ou le sens métaphorique lui paraissent, dans ces conditions, moins décisives que la nécessaire recherche puis la délimitation de la signification d'un mot comme ensemble de sens possibles, attestés

effectivement dans la langue. La signification recouvre un éventail de sens, qui peuvent lier le même mot à diverses idées ou images, de l'abstrait au concret. du littéral au figuré, de l'objectif au relatif à un contexte, etc. C'est ainsi que nous pouvons comprendre sans hésitation le sens d'une expression comme « l'Esprit se promène sur les eaux », dès que l'on rapproche le sens figuré d'Esprit du sens concret qui signifie le vent. C'est la langue elle-même qui nous renseigne sur l'éventail des sens ainsi que sur son histoire et la sédimentation des significations. Enfin, l'usage joue un rôle décisif, en apparaissant comme le garant, dans la durée, de la signification des mots. C'est, en d'autres termes, l'expérience, ainsi que la culture et l'histoire d'un peuple qui viennent guider l'interprétation, en contenant les risques d'arbitraire.

Les remarques qui viennent d'être faites situent l'enjeu de la recommandation faite par Spinoza d'expliquer l'Écriture par elle-même, selon sa logique propre, sans chercher à la considérer à tout prix comme l'expression figurée, indirecte,

d’une vérité qui lui serait extérieure et à laquelle on devrait rapporter ses enseignements. De la même manière que la Nature a ses lois et implique une attitude objective de la part du savant, lequel ne préjuge pas de la légalité des choses, le texte de l’Écriture a une nature, qui est constituée de récits, de révélations et de prescriptions relatives à des cérémonies.

« De même en effet que la Méthode dans l’inteiprétatoin de la Nature consiste essentiellement à considérer d’abord la Nature en historien et. après avoir ainsi réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles. de même, pour interpréter l’Écriture. il est nécessaire d’en acquérir une exacte connaissance historique el une fois en possession de cette connaissance. c’est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitime connaissance la pensée des auteurs de l’Écriture. De la sorte en effet (je veux dire si l’on n’admet d’autres principes et d’autres données pour interpréter l’Écriture et en éclaireir le contenu, que ce qui se peut se tirer de l’Écriture elle-même et de son histoire critique). chacun pourra avancer sans risque (Terreur, et l’on pourra chercher il se faire une idée de ce qui passe notre compréhension avec autant de sécurité que de ce qui nous est connu par la Lumière naturelle[11]. »

Respecter la nature du texte, c’est au fond aller à son sens comme à la chose même que ce texte nous livre, pour peu que l’on soit sensible à la langue, au contexte et à la finalité de la connaissance dite révélée. Dans ces conditions, l’explication de la facture de l’énoncé est primordiale et il convient d’élucider le travail du texte ainsi que la situation d’énonciation, pour appréhender le sens du texte :

« J’appelle ici une énonciation claire ou obseure suivant que le sens en est facilement ou difficilement perçu par la Raison en s’aidant du contexte : car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité. Il faut même avant tout prendre garde quand nous cherchons le sens de l’Écriture·, à ne pas avoir l’esprit préoccupé de raisonnements fondés sur les principes de la connaissance naturelle (pour ne rien dire des préjugés) : afin de ne pas confondre le sens d’un discours avec la vérité des choses, il faudru s’attacher à trouver le sens en s’appuyant uniquement sur l’usage la langue ou sur des raisonnemens ayant leur seul fondement dans L’Écriture[12]. »

La description du donné textuel doit ainsi servir de base à une synthèse, où la loi générale, telle qu’elle est énoncée par le texte, doit être dégagée en mettant en évidence les éléments communs, en s’élevant du particulier au général. Il est d’ailleurs nécessaire de compléter cette montée progressive vers les principes et les lois générales : en procédant de la même manière que dans les sciences de la nature, l’investigation redescend ensuite vers les faits particuliers, par exemple, tel ou tel sens particulier ou telle exception à l’idée générale. Aussi pourra-t-on tenter de lever, par l’étude du contexte dans lequel l’énoncé a été produit, ainsi que par l’examen méthodique des sens possibles autorisés par l’usage de la langue, les contradictions entre la leçon générale de l’Écriture et les implications d’un texte particulier.

Quand il interprète, par exemple, les paroles de Moïse « Dieu est un feu, ou Dieu est jaloux », Spinoza nous donne un exemple de sa méthode. L’énoncé qui vient d’être cité est, en effet, clair quant à sa signification : peu importe qu’il semble apparemment obscur par rapport à une

compréhension rationnelle et philosophique des attributs de Dieu. La raison, ici, apparaît comme un modèle exté-rieur

d'intelligibilité, un modèle spéculatif étranger au discours et à la pratique de la Révélation. En outre, il importe peu, aux yeux de Spinoza, que le sens littéral soit en contradiction avec ce que la raison peut nous enseigner des propriétés de l'essence de Dieu ; en revanche, si ce même énoncé, dans sa vérité littérale, entrait en contradiction avec la notion générale de Dieu, telle que celle-ci est donnée par l'Écriture, alors nous devrions reconnaître une réelle difficulté. Or l'Écriture répète à plusieurs reprises que Dieu n'est pas une réalité matérielle, qu'il est incorporel : il convient donc ou bien de voir une contradiction dans l'expression « Dieu est un feu », ou bien de tenter de résoudre cette difficulté, en se demandant s'il n'existe pas un autre sens du mot « feu », qui soit compatible avec la notion d'un être incorporel. Il serait vain d'esquiver la difficulté en évoquant un usage métaphorique du terme, une licence poétique, étant donné qu'il faut absolument respecter la matérialité du texte, c'est-à-dire ici la primauté du sens littéral. La solution vient de la langue elle-même étant donné que le mot hébreu « feu » comparte dans sa signification, c'est-à-dire dans la liste de ses sens possibles, celui de la colère et de la jalousie : il s'agit alors de l'évocation d'une qualité morale de Dieu. qui n'est pas en opposition avec sa qualité d'être incorporel. Au fond, les propositions « Dieu est un feu, Dieu est jaloux » constituent une seule et même énonciation qui désigne la colère et la jalousie de Dieu, telles qu'elles se manifestent dans la relation de Dieu avec les hommes.

Le risque de contradiction est levé mais il reste possible de s'interroger sur l'aspect pour le moins humain, trop humain, du comportement passionnel ainsi prêté à Dieu. Il semble tentant de chercher une proposition de sens plus compatible avec la vérité métaphysique. Or c'est précisément une telle démarche critique que Spinoza entend rejeter parce que la Bible n'est pas un livre de philosophie !

L'Écriture sollicite les hommes tels qu'ils sont avec leurs désirs et leurs passions : les textes du *Pentateuque* sont cohérents dans leur manière et leur type d'intelligibilité avec le sens et la fonction de l'Écriture, qui consistent à persuader les hommes d'obéir aux commandements de Dieu, comme s'ils émanaient d'un maître tout-puissant. Ce dernier interpellerait les hommes et entretiendrait avec eux une relation de type personnel. C'est pourquoi Spinoza critique de manière véhémente Maïmonide, à la fin du chapitre VII, en lui reprochant d'envisager un sens figuré des énoncés toutes les fois qu'il faut forcer le sens de l'Écriture pour éviter la contradiction entre les énoncés de l'Écriture et ceux du discours rationnel. Spinoza refuse en effet de subordonner le sens de l'Écriture à la raison, et maintient l'idée d'une logique interne au texte, indépendante, puisque l'Ecriture est parfaitement capable d'établir par elle-même le sens de ses énoncés, à condition toutefois de reconnaître qu'elle ne parle que des choses communes, ordinaires, en référence aux usages de la vie, de la vie juste, ainsi que des fins dernières de l'existence et du souci qu'ont les hommes de leur salut.

Le contenu de la Bible, nettement différent d'un discours de type rationnel et démonstratif, présente des aspects hétérogènes. Il contient en effet des discours prophétiques, des récits historiques, des textes de Loi, des paraboles et même quelques énoncés purement factuels, pouvant relever de la Lumière naturelle. Les questions fondamentales relatives à l'existence humaine sont posées et élaborées dans un texte marqué par l'imagination : ces questions sont formulées selon une logique de pensée affective et imaginaire, mais les significations et les évaluations ainsi produites sont effectivement présentes dans l'expérience. Par conséquent, c'est au niveau pratique que peuvent être évaluées de telles significations. L'un des critères de cette évaluation peut être l'effet de l'enseignement de la Bible sur l'expérience, à travers les formes de conduites et les valeurs qui sont proposées aux hommes. On pourra ainsi examiner les implications des croyances religieuses : peuvent-elles

rejoindre efficacement, en vertu de leur logique propre, qui ne présuppose ni jugement ni comportement rationnels, les enseignements universels et les valeurs éthiques de la raison ?

Les deux tâches complémentaires d'élucidation du sens de l'imaginaire et d'émancipation de la raison par rapport à l'imagination exigent que l'on connaisse les causes des affections ainsi que celles des mécanismes d'association entre idées de l'imagination, qui ont conduit à de telles représentations. Aussi une approche scientifique et rationnelle de l'imaginaire implique-t-ette un effort d'interprétation du sens de l'imaginaire, comme signification vécue et impératif pratique, ainsi qu'une évaluation de ses effets par rapport à la conduite rationnelle. Or Spinoza montre que la Foi peut encourager, dans certains cas, et par les moyens qui sont les siens, des conduites bonnes et justes, comme si les conduites en question étaient tirées des enseignements de la raison. De même, les conditions favorables ainsi créées pour une vie sociale sûre, paisible, fondée sur la concorde, peuvent à leur tour favoriser le développement de la raison, en stimulant la formation de notions communes.

## Théorie de l'imaginaire religieux

Toute affection comprend un caractère particulier, qui exprime l'ordre et les affections du corps individuel ; elle inclut également un élément *commun,* puisque l'affection enveloppe la nature du corps propre et celle du corps extérieur. Nous pouvons avancer que les rapports d'inadéquation et de passivité n'interdisent pas à l'imaginaire de produire des affections qui soient en même temps *passives et communes :* une forme de communication intersubjective est présente dans les évaluations que portent les affections de « bon » et de « mauvais ». S'il est vrai que toute rencontre inter-humaine est un événement saisi imaginairement, en termes de signification, il demeure que toutes les significations ne se valent pas. Il va de soi, en effet, que certaines affections sont préférables à d'autres

dans la mesure où la joie est la réalisation empirique d'une certaine vérité du bon ; certaines affections peuvent même augmenter la puissance d'agir en permettant une meilleure unification entre les hommes. L'opposition du bon et du mauvais traduit la conservation de notre être ; elle induit par conséquent une certaine sélection des passions en fonction de l'utile. Spinoza insiste sur le fait que l'Écriture développe principalement le point de vue pratique de l'obéissance à la Loi et la Piété.

« Nous voyons donc que pour Jérémie. Moïse et Jean la connaissance de Dieu, à laquelle tous sont tenus, comprend un très petit nombre d'attributs consistant, comme nous le voulions, en ce que Dieu est souverainement juste et souverainement miséricordieux, autrement dit qu'il est un modèle unique de vie vraie. À cela s'ajoute que l'Écriture ne donne expressément aucune définition de Dieu, qu'elle ne prescrit de saisir d'autres attributs que ceux que nous venons de dire, et n'en recommande pas explicitement d'autres. […] Rien de surprenant, dès lors, à ce que Dieu se soit adapté aux imaginations et aux opinions préconçues des Prophètes, à ce que les fidèles aient embrassé avec ardeur des manières de voir diverses sur Dieu, comme nous l'avons montré par beaucoup d'exemples au chapitre II. Rien de surprenant non plus à ce que les livres sacrés parlent de Dieu si improprement, lui attribuent des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, le fassent se déplacer dans l'espace, lui prêtent aussi des mouvements de l'âme, tels que jalousie,miséricorde, etc, et enfin le dépeignent comme un Juge, comme siégeant dans les cieux sur un trône royal, avec le Christ à sa droite. Ils parlent en effet suivant la compréhension du vulgaire que l'Écriture tâche de rendre non pas docte, mais obéissant[13]. »

La théorie de l'imaginaire religieux comprend une partie explicative, qui rend compte de la logique affective. Elle se complète d'une interprétation, qui propose un commentaire pratique et normatif du sens de ce discours. Il est donc nécessaire de mettre en évidence les croyances et d'étudier les significations qu'elles sont en mesure de développer : des affections partagées d'espérance et de crainte, des valeurs comme la justice et la piété. Toutes ces représentations favorisent la vie commune, même si elles sont vécues et perçues indépendamment d'un cheminement rationnel :

« Cette foi donc n'exige pas expréssement des dogmes vrais, mais des dogmes tels qu'ils engendrent nécessairement l'obéissance ; c'est-à-dire qu'ils confirment l'âme dans l'amour du prochain, car c'est seulement en proportion de cet amour que chacun est en Dieu (pour parler comme Jean) et que Dieu est en chacun. Puis donc qu'il faut,pour apprécier la piété ou l'impiété d'une foi, avoir égard seulement à l'obéissance ou à l'insoumission de celui qui la professe, non à la vérité ou à la fausseté de la foi elle-même, comme d'autre part il est hors de doute que la complexion commune des hommes est extrêmement diverse, que tous ne trouvent pas le repos dans les mêmes idées, mais qu'au contraire des opinions différentes les gouvernent, celles qui portent l'un à la dévotion excitant l'autre au rire et au mépris, nous devons conclure que la foi catholique ou universelle ne comprend pas de dogmes au sujet desquels il puisse, y avoir controverse entre des hommes honnêtes[14]. »

Les énoncés de la Foi sont relativement stables, dans la mesure où ils sont fixés par l'aspect conventionnel d'images socialisées, valant pour un groupe déterminé, tout en étant

ouverts à une multiplicité d'interprétations, en raison de la modification des circonstances et de la diversité des individus. Nous pouvons donc apercevoir une certaine constance du sens de la Loi et des récits qui la mettent en

valeur, puisque les textes de l'Écriture se rapportent, en définitive, à l'intériorisation par les hommes des fins qu'ils doivent poursuivre, s'ils veulent maintenir la sécurité et la justice dans leurs rapports communs. Par conséquent, une interprétation *critique* est requise, tout en respectant la rationalité propre à la Foi : une obéissance pratique, fondée sur des croyances et sur une persuasion imaginaire, visant la justice et la piété. La disjonction assumée entre la Foi et tout contenu spéculatif, la Foi se jugeant selon la portée pratique de ses évaluations éthiques, conduit Spinoza à envisager une forme de Credo minimal, qui respecte le type d'expérience de la Foi tout en délimitant les conditions de ses effets positifs.

« Ces dogmes (ainsi qu'il résulte très évidemment de ce chapitre et du précédent) doivent tous tendre à ce seul principe : il existe un être suprême qui aime la Justice et la Charité, auquel tous pour être sauvés sont tenus d'obéir et qu'ils doivent adorer en pratiquant la Justice et la Charité envers le prochain[15]. »

La Foi et la philosophie sont indépendantes mais le privilège de la raison est dans sa capacité à reconnaître son autre, c'est-à-dire l'imaginaire, de telle sorte que l'imaginaire aide, sous certaines conditions, à augmenter la puissance d'agir et favorise le développement de la Raison.

L'imaginaire transforme de part en part l'approche de la religion. Il est incontestable que la dimension d'illusion et le risque de superstition subsistent : il convient dès lors de

protéger la liberté de penser contre les empiétements du théologico-politique. Mais il ne suffit pas de limiter les prétentions politiques du pouvoir religieux car il est non moins indispensable de contester l'apparence de transcendance que le pouvoir politique, aussi, cherche à se donner, en dissimulant le fait que tout pouvoir procède de la puissance même des individus. La Préface du *TTP* permet de constater la force de l'engagement de Spinoza en ce sens. Cependant, la critique de la religion serait incomplète et, surtout, inefficace, si elle oubliait le fait que celle-ci est une interprétation vécue du monde et, surtout, une première forme de socialisation des affections, et d'intériorisation, par l'intermédiaire des croyances, de certains commandements essentiels à la vie sociale.

## La Loi et l'obéissance

La croyance religieuse, telle que Spinoza l'analyse dans le *TTP*, en se fondant sur l'histoire du peuple juif, institue un consentement à l'obéissance qui stimule la vie sociale : tout se passe comme si l'aspect de transcendance qui accompagne la loi permettait en fait de composer un droit collectif de la multitude.

Dans le chapitre IV du *Traité théologico-politique,* qui a pour objet la notion de *Loi divine,* Spinoza définit ainsi la loi :

« Le mot de loi pris absolument, s'applique toutes les fois que les individus pris un à un qu'il s'agisse de la totalité, des êtres ou de quelques-uns de même espèce, se conforment à une seule et même règle d'action bien déterminée : une loi dépend d'ailleurs tantôt d'une nécessité de nature, tantôt d'une décision des hommes[16]. »

Spinoza prend acte d'une certaine autonomie ontologique de la décision humaine en matière de lois, tout en maintenant l'idée que l'homme appartient à la nature et ne peut former en son sein comme un État dans l'État, qui échapperait aux lois générales de la Nature : en réalité, c'est parce que l'homme est une partie de la nature, donc une partie de sa puissance, que certaines lois s'expliquent par des décisions humaines, qui en sont les causes prochaines. Le pouvoir propre de l'homme, en matière d'union politique et d'institutions, exprime la puissance infinie de la nature, agissante en ses modes :

" Ce donc qui suit d'une nécessité de la nature humaine, c'est-à-dire de la Nature même en tant que nous la concevons comme définie par la nature humaine, bien que nécessaire, tire son origine de la puissance de l'homme : on peut très bien dire, pour cette raison, que l'établissement de ces lois dépend d'une décision prise par les hommes ; puisqu'il dépend en premier lieu de la puissance de l'âme humaine et que celle âme. en tant qu'on la considère comme capable de vérité et d'erreur dans ses perceptions, peut être conçue très clairement sans ces lois, bien qu'elle ne puisse l'être sans une loi nécessaire au sens que nous venons de définir[17]. »

Enfin, la transformation métaphorique[18] de la loi comme rapport de nécessité en une loi exprimant le commandement d'un législateur a pour origine le fait que les hommes déraisonnables ont besoin de se représenter une liaison *en extériorité* entre les règles d'une conduite raisonnable et les effets engendrés par une action éclairée (le châtiment ou la récompense). Le sage, pour sa part, comprend la justification de la loi qui régit ses actions comme une nécessité mathématique et il saisit en quoique sorte de

l'intérieur la nécessité d'une telle loi juridique : c'est la raison pour laquelle il ne vit pas l'interdit ou l'obligation comme des commandements qui le frustrent de sa liberté d'agir. En revanche, l'éducation de l'homme livré aux passions requiert que l'on attache la loi à une récompense ou à une punition.

Dans son analyse du péché d'Adam, Spinoza montre qu'en définitive la faute d'Adam est une erreur d'interprétation, erreur qui s'explique par la manière d'exister et de penser d'Adam. Spinoza écarte l'interprétation du péché d'Adam comme transgression : au fond, si Dieu avait formulé à Adam la nécessité des choses en prononçant un interdit fondé sur la nature même du réel — « Je ne veux pas que tu manges le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal » —, il eût été impossible à Adam de se soustraire à la nécessité et de commettre un péché. Il est donc exclu par Spinoza que l'homme soit considéré comme un être libre pouvant être tenu pour seul responsable d'un Mal qu'il pourrait choisir de faire. La liberté humaine ne saurait, en fait, échapper à la chaîne des causes qui constitue le réel. Spinoza propose l'explication suivante : Adam a interprété comme une Loi du type *commandement,* émise par un législateur, ce qui était une loi énonçant la *nécessité,* c'est-à-dire le rapport interne et nécessaire entre le fait de manger du fruit de l'arbre de la science et les effets d'un tel acte. Au fond, Dieu aurait révélé à Adam la *conséquence nécessaire* de son acte sans lui indiquer la *nécessité de cette conséquence.* Il s'en est suivi un raisonnement maladroit effectué par Adam dans la mesure où ce dernier a interprété le rapport de nécessité comme s'il émanait de l'intention d'un maître, Adam a réagi par un désir de transgression à ce qui lui est apparu comme un interdit arbitraire :

« Ainsi, pour Adam seulement et par suite de son défaut de connaissance. cette révélation devint une loi et Dieu se

posa en législateur et en prince. Pour

cette même cause et par suite d'un défaut de connaissance, le Décalogue fut une loi pour les Hébreux seulement ; ne connaissant pas en effet l'existence de Dieu comme une vérité éternelle, cela même qui leur fut revélé dans le Décalogue, à savoir que Dieu existe tel doit seul être adore, ils durent le recevoir comme une loi ; si Dieu leur avait parlé immédiatement sans user d'intermédiaires corporels d'aucune sorte, ils ne l'eussent pas perçu comme une loi. mais comme une vérité éternelle[19]. »

Il y a une logique dans l'erreur d'interprétation d'Adam : sa méconnaissance du vrai sens de la Loi est elle-même nécessaire car elle s'inscrit dans la matérialité de ses conditions d'existence. De fait, l'ignorance par Adam des vraies causes de son action implique la manière dont il prend conscience de la Loi, en la transformant aussitôt en un commandement adressé d'En Haut par quelqu'un qui interpelle et exige l'obéissance. C'est ainsi que Spinoza explique les conditions de réception de la Loi par les Hébreux :

« Il faut dire par exemple de Moise aussi qu'il a perçu par une révélation. ou tiré des principes à lui révélés, la façon dont le peuple D'Israël peuvent le mieux s'unir dans une certaine région du monde et former une société nouvelle, autrement dit constituer un Etat de même la façon dont ce peuple pouvait être le mieux contraint à l'obéissance. Il n'a pas perçu par contre et aucune su révélation ne lui a fait connaître que cette façon füt la meilleure, il n'a pas su davantage que, par l'obéissance commune du peuple réuni dans telle région, le but que visaient les Israélites serait nécessairement atteint, il n'a donc pas perçu toutes (ces

choses comme des vérités éternelles. mais comme des choses commandées et instituées et les a présentes comme des lois voulues par Dieu. De là vient qu'on se représenta Dieu comme un régulateur, un législateur, un Roi. alors que tous ces attributs appartiennent à la Nature humaine seulement et doivent être entièrement écartées de celle de Dieu[20]. »

Spinoza entend critiquer l'attitude que l'on pourrait qualifier d'« intégriste » de ceux qui invoquant la Bible pour louer les mérites d'une certaine suprématie du pouvoir religieux sur l'État. Il montre que ce qu'on appelle théocratie désigne un régime politique où l'on considère que le pouvoir vient directement de Dieu

et qu'il doit par conséquent être exercé par ceux qui sont investis de l'autorité religieuse. Ce pouvoir aurait la prétention de procéder d'« En Haut », c'est-à-dire de présenter ses décisions comme des décrets de Dieu. Mais il va de soi que la transcendance ainsi prêtée à l'autorité divine a nécessairement pour interprètes et garantie les prêtres et les institutions ecclésiastiques ! Par conséquent, le pouvoir politique peut aisément se proclamer au-dessus des hommes : ce pouvoir est d'autant plus redoutable qu'il est en mesure de s'exercer sur les consciences, en favorisant la servitude que l'illusion entretient. Contre les prétentions à la fois dogmatiques et tyranniques de ceux qui dissimulent ainsi leurs appétits de domination sous des apparences de dévotion et d'obéissance à une Loi qu'ils prennent soin de mettre au-dessus des hommes, Spinoza veut défendre une explication « naturelle » du pouvoir, à partir de ses causes réelles, dans l'Histoire effective des hommes.

### La théocratie, telle qu'elle a existé

Spinoza définit la théocratie hébraïque comme un État où le droit de l'État et la religion ne font qu'un : obéir à Dieu, c'est obéir à l'État. Il se propose d'étudier l'histoire des

Hébreux pour tenter d'élaborer la connaissance vraie de cette forme de pouvoir politique, à partir de l'expression exemplaire que les Hébreux en ont inventée. Son analyse prend pour objet la théocratie hébraïque, telle qu'elle a existé dans sa forme la plus pure, depuis l'Alliance des Hébreux avec Dieu, après la sortie d'Égypte, jusqu'au moment de l'avènement de la monarchie avec Saül, Spinoza prend au sérieux la théocratie : il s'attache à donner la définition quasi-scientifique d'un tel type de régime politique en s'interrogeant sur la manière dont il est apparu dans l'Histoire, sur le genre de difficultés qu'il a dû affronter et, enfin, sur le sens de la solution qu'il a pu représenter, en tant que forme d'organisation politique de la société.

Spinoza remonte à l'origine du régime, c'est-à-dire à son institution. De ce point de vue, il est presque indifférent que le pouvoir théocratique corresponde à une manifestation authentique de Dieu ou que cette manifestation soit le produit d'une aliénation passionnelle. Sur le plan du phénomène, il s'agit d'une seule et même chose puisque la multitude impuissante, accablée de menaces extérieures et intérieures, éprouve la discipline qu'elle s'impose à elle-même comme la soumission à un chef la fois tout-puissant et protecteur :

« Le pouvoir de commandement chez les Hébreux appartint donc à Dieu seul : seul aussi l'État ainsi constitué portail à bon droit par la vertu du pacte le nom de Royaume de Dieu. et Dieu étail dit à bon droit le Roi des Hébreux. En conséquence les ennemis de cet État étaient les ennemis de Dieu, les citoyens voulant usurper le pouvoir, capables du crime de lèse-Majesté Divine, enfin les règles de droit en vigueur, lois et commandements de Dieu. Dans cet État donc le droit civil et la Religion qui nous l'avons montré ne consistent que dans l'obéissance à Dieu étaient la même chose. Autrement dit les dogmes de la Religion n'étaient

pas des enseignements, mais des règles de droit et des commandements la piété passait pour justice, l'impiété pour un crime et une injustice. Qui manquait à la Religion cessait d'être citoyen. et. par cela seul, était tenu pour un ennemi : qui mourait pour la Religion était répulé mourir pour la Patries entre le droit civil et la relegion un ne faisait absolument aucune distination[21]. »

Le régime théocratique

« Théocratie », du grec *theos* (dieu) et *kratos* (pouvoir), désigne un régime politique où l'on considère que le pouvoir vient directement de Dieu et qu'il doit par conséquent être exercé par ceux qui sont investis de l'autorité religieuse. L'auteur du *Traite théologico-politique* écrit en ayant à l'esprit les représentants d'un certain fanatisme religieux, qui sont tentés d'interpréter à leur profit l'exemple d'un tel régime, pour Justifier leur dessein d'établir un pouvoir d'inspiration religieuse.

C'est pourquoi Spinoza se propose d'étudier l'histoire des Hébreux pour tenter d'élaborer la connaissance vraie de cette forme de pouvoir politique à partir de l'expression exemplaire que les Hébreux en ont inventée.

L'essentiel, nous dit Spinoza, se situe dans le fait que ce régime a été *institué,* produit par les hommes, Spinoza distingue deux moments dans rétablissement de la théocratie hébraïque (voir chapitre XVII du *TTP*). Il commente de près la lettre du texte biblique et rend compte d'un premier pacte avec Dieu : les Hébreux ont décidé de confier collectivenient leur pouvoir à Dieu, comme dans une démocratie. Mais ils furent,

nous dit Spinoza en citant le Deutéronome, saisis d'effroi devant Dieu dès les commencements de cette forme de régime où tous jouissent du droit de consulter Dieu et d'assumer la puissance commune. Il en résulta le second

pacte, qui modifia le premier. Le premier pacte fui aboli dès qu'ils décidèrent de transférer sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits, Ce n'était plus désormais, comme auparavant, tout ce que Dieu leur dirait qu'ils avaient promis d'obéir, mais ce que Dieu dirait à Moïse,

Le régime théocratique, en soumettant à égalité tous les individus du groupe à un pouvoir d'autant plus craint qu'il est celui de Dieu Tout-Puissant, réalise une forme maladroite. faible et portant réelle de démocratie, dans les conditions difficiles éprouvées par un peuple qui sort de la servitude pour se mettre en marche vers un pays où il pourra jouir de l'indépendance. Démocratie parce que le pouvoir appartenant à Dieu n'appartient en fait à personne ; ce régime préserve aussi l'unité du peuple en garantissant l'égalité entre les individus. L'unification par la croyance religieuse - « servir Dieu, c'est servir l'État » - suscite une adhésion person nelle très forte et permet une bonne intégration des individus sous un pouvoir commun. Les prescriptions de la loi, énoncées comme des commandements divins, interpellent les hommes au plus profond de leur subjectivité et s'imposent comme des significations majeures de leur existence. De plus, le sentiment d'appartenance à un peuple guidé par Dieu assure la solidité du régime en contenant les passions anti-politiques, tant chez les gouvernants que chez les gouvernés : les premiers sont dissuadés d'abuser de leur pouvoir, les seconds sont habitués par une certaine ritualisation de l'existence à se conformer à la discipline commune. Enfin, ce système politique est consolidé par une série de mécanismes qui ajustent les mœurs aux institutions, empêchant des évolutions, par exemple le développement des échanges et du commerce, qui seraient susceptibles de produire un relâchement du sentiment d'appartenance en creusant les différences sociales et en augmentant la dépendance à l'égard de l'étranger.

Il est par conséquent aisé de percevoir une première limite de ce régime : c'est une solution marquée par le recours à des passions que Spinoza qualifie de tristes - l'espoir et la crainte, la superstition et l'intolérance, une certaine haine de soi - pour corriger les troubles causés par les passions tristes. l'lus précisément, ce régime échappe aux contradictions à condition de fuir le mouvement historique, en veillant à empêcher la société de se transformer. Mais cela implique de freiner le désir puisque toute augmentation de la puissance d'agir des individus peu ! aboutir à mettre en question l'équilibre rigide entre les institutions et les mœurs, la moindre faille pouvant détruire le régime. Par exemple, les rapports commerciaux rendent problématiques l'autarcie idéologique de l'Etat ; plus encore, l'imprégnation religieuse de l'existence ne favorise pas le développement des lumières de la raison, ce qui entraîne le risque de stagnation. Mais il y a plus grave : Spinoza souligne en effet que la théocratie, telle qu'elle s'est exercée pendant la période des juges, a mis en place un système de division du pouvoir entre les Juges et les Prêtres, et qu'elle a su éviter ce que les partisans nostalgiques d'une théocratie reconstruite après-coup, selon les arrière-pensées du moment, voudraient au contraire établir : une concentration du pouvoir par confusion des différents pouvoirs. Malheureusement, cette séparation, telle qu'elle a été instituée après la mort de Moïse, avec Josué et Aaron, entre les détenteurs de l'autorité politique qui peuvent s'adresser aux Prêtres pour connaître une interprétation de la loi divine qu'il leur appartient, éventuellement, de promulguer, et les prêtres qui peuvent consulter Dieu, mais à la demande expresse du pouvoir politique, et qui n'ont eux-mêmes aucun pouvoir de promulguer les décrets de Dieu, a eu pour contrepartie une disposition très négative : la spécialisation des lévites dans le service divin. Il en a résulté un cloisonnement, et non une liaison. La division entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux fige leur oppositit3n et, surtout, elle ne permet pas au pouvoir politique de se renforcer, en suscitant un mode d'adhésion

plus politique. En outre, la spécialisation des lévites, qui a pour intention première d'empêcher le pouvoir politique d'accaparer la religion et les prêtres d'usurper le pouvoir des Princes, a une conséquence très fâcheuse car elle iso€e une partie de la population du reste de la société. Cette situation fut, d'après Spinoza, l'une des causes du glissement vers la monarchie, c'est-à-dire vers une oppression pure et simple.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la sévérité de Spinoza dans la conclusion de son étude de la théacralie, à la fin du chapitre $_{xv}$II. Cette sévérité est peut-être injuste car elle exagère la portée de l'institution des lévites. Spinoza a des paroles encore plus sévères à l'égard de la théocratie qui s'élabore dans le second État (après la fin de l'exil à Babylone), lequel évolua vers un pouvoir polilique des pontifes. Le second État fut en réalité l'ombre du premier. L'idée-force de 5pinora est donc la suivante : la théocratie est positive en ce qu'elle est une forme de démocratie, quoique très faible et limitée, étant donné qu'elle est affectée par l'illusion et la superstition ; comprendre la théocratie, c'est déduire la nécessité de son dépassement vers des formes plus démocratiques du pouvoir politique. Enfin, Spinoza tire des difficultés du régime théocratique l'enseignement suivant : il est indispensable de renforcer l'autonomie du pouvoir politique et de défendre sa primauté sur le pouvoir religieux.

Spinoza établit finalement le constat suivant : la théocratie est le symptôme d'une puissance collective faible et limitée, devenue comme étrangère à elle-même. Rendre compte de la théocratie conduit par conséquent à envisager la nécessité de son dépassement vers des formes plus démocratiques du pouvoir politique. Dans la théocratie, en effet, l'imagination s'enferme dans la production de signes

et de croyances qui alimentent la superstition et la passivité. La vraie solution requiert de renforcer en un même mouvement le pouvoir politique et la puissance des individus, la discipline et la coopération, l'affirmation de la puissance de chacun et l'union avec tous, de telle sorte que le consentement à la vie collective se confonde avec une obéissance produite par la nécessité propre à une pensée vraie, et ceci n'est rien d'autre que la liberté.

Spinoza ne saurait oublier l'actualité de son pays agite par les factions religieuses et l'enthousiasme fanatique de certains *ins*pirés ; par conséquent, il ne se prive pas de souligner que la tentation prophétique de se prévaloir d'une révélation particulière et spéciale de Dieu, pour imposer à l'autorité politique une certaine vision de la Loi divine et de ses implications pour la vie de l'État - par exemple, faire condamner comme ennemis de l'État les individus jugés hérétiques -, représente pour l'État une cause évidente de fragilité. Il s'ensuit que les prêtres doivent être exclus de tout pouvoir politique. En outre, il convient de limiter l'extension du « droit divin » à la seule intelligence de la justice et de la charité, vertus qui se manifestent dans les œuvres plutôt que dans les appartenances confessionnelles. C'est pourquoi il est absurde et néfaste de vouloir trancher religieusement en matière théorique ou de prétendre réglementer les opinions personnelles. Une telle prétention à commander les consciences relève d'une fureur de dominer qui est lourde de dangers pour la paix civile et la sécurité de l'État. De même, sensible à la montée des périls aux Pays-Bas, Spinoza insiste sur une leçon de l'histoire juive qui lui paraît être cruciale : un peuple habitué au règne de la loi a tout intérêt à éviter de se donner à un roi (allusion transparente à Guillaume d'Orange, mais justifiée par les exemples tirés de l'histoire d'Israël).

*Spinoza s'attache aussi à démontrer que le* « *droit des affaires sacrées* » (*jus circa sacra*) doit appartenir au souverain. En effet, il n'existe pas de compromis possible, ou de partage des domaines, entre l'Église et l'État. La

chose est impossible car l'un doit nécessairement l'emporter sur l'autre, étant donné la pente propre du sectarisme qui vise à assimiler la source, de toute Loi à la volonté divine, le pouvoir temporel étant sommé de s'incliner devant le pouvoir spirituel. Or la théorie du pacte social a pour objet de montrer que la source de toute autorité est précisément le transfert de droit qui institue l'État comme articulation de la puissance de tous. Quelle est, à cet égard, la valeur de la religion si les excès de ses zélateurs déchaînent des passions mauvaises - haine, intolérance, superstition — qui en arrivent à mettre en danger la paix et la justice, lesquelles sont en principe le but de toute religion véritable ?

C'est pourquoi, dans la mesure où les Églises sont des institutions, c'est-à-dire des pouvoirs, elles doivent être *autorisées* par la République, qui est le fondement de tout pouvoir légitime. L'État ne peut en aucun cas se désintéresser de la religion, dans ia mesure où celle-ci. par les actions qu'elle prescrit aux fidèles, a un rapport direct avec la paix et la concorde entre les sujets. En outre, les cérémonies sont des actes publics, et l'Église, en tant que communauté organisée, doit obéir aux règles générales du droit qui régit la cité. À ceux qui pourraient s'inquiéter de cette suprématie du pouvoir politique, Spinoza rappelle que l'État, dont la vocation est de délivrer les sujets de la crainte, de leur permettre de réaliser leur être et de veiller à tout ce qui permet de les unir, n'a aucun intérêt à chercher à soumettre les consciences, car il provoquerait alors la résistance des sujets, la rébellion et la discorde, autrement dit sa propre destruction.

1. Prédicants : désigne les calvinistes orthodoxes, partisans d'une interprétation stricte de la prédestination et du salut par la grâce opposés à la liberté religieuse.

2. Lettre 30 à Oldenburg, p. 232-233.

3. Cf. la préface du *Traité théologico-politique.*qui traite des causas de la superstition et de ses rapports avec la domination politique.

4. *Éth.* []. prop. 17. scolie.

5. Lettre 17 à Pierre Balling, p. 175-177.

6. *Œuvres* II. *Traité théologico-politique* (par la suite abrégé en *TTP*]. trad. Charles Appuhn. Paris, Flammarion, « GF », 1965. chap. 1. p. 36-39.

7. *TTP.* chap. II. p. 49

8. Lettre 21 à à Blyenbergh. p. 210-211.

9. *TTP,* chap. II. p. 51.

10. *TTP.* chap. li. p. 63.

11. *TTP*. chap, vn. p. 138-139.

12. *TTP.* chap**.** VII, p. 140-141.

13. *TTP*. chap. XIII. p. 233-234.

14. *TTP*, c :hap.-XIV. p. 243.

15. *TTP*. chap. xiv, p. 244.

16. *TTP*. chap, IV., p. 85.

17. *TTP*, chap. IV, p. 86.

18. *Ibid.*

19. *TTP,* chap. IV, p. 91.

20. *TTP,* chap. iv, p. 92.

21. *TTP.* chap. xvii. p. 283.

# Chapitre VI

# La politique et la puissance

Spinoza récapitule brièvement, dans le chapitre II du *Traité politique,* l'ontologie de l'*Éthique*, dont il souligne les implications politiques et juridiques.

« l'ar droit de nuture donc j'entends les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive. c'est-à-dire, la puissance même de la nature. Par suite le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque, individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce que lait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain et il a sur la nature autant de droit qu' il a de puissance[1]. »

Ce chapitre fait écho aux considérations développées au début du chapitre XVI du *Traité théologico-politique :*

« J'ai Droit et institution de la nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comine déterminé à exister à se comporter d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés par la Nature à nager. les grands poissons à manger les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. Il est certain en effet que la Nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le Droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance ; car la puissance

même de la Nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain[2], »

La puissance infinie est immédiatement effectuée et ne relève pas d'un « pouvoir », au sens de l'actualisation de certains possibles

par une volonté. La puissance infinie, en effet, ne doit pas être imaginée comme une liberté de faire ou de ne pas faire, en fonction d'un modèle extérieur ou transcendant. Prêter à Dieu un pouvoir de cette sorte revient à comparer son activité à la conduite des tyrans : « Le vulgaire entend par puissance de Dieu une volonté libre et un droit s'étendant à tout ce qui est, et pour cette raison toutes choses sont communément considérées comme contingentes[3], » Nous avons vu que c'est en raison d'une relation interne qui unit en Dieu son essence et son existence, ou *causa sui*[4]*,* que la substance existe comme « ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doive être formé » » *(Éth,* I, déf. 3). Une telle cause infinie n'est déterminée par rien qui lui soit extérieur ; elle est immanente à ses effets puisqu'elle agit en elle-même, sur elle-même, et ne sort pas « à l'extérieur » d'elle-même pour produire la série infinie de ses effets. Dieu est donc la puissance infinie d'exister qui est présente en toutes choses ; toute chose, en tant qu'elle existe en affirmant son être, exprime la puissance infinie de Dieu.

## Le droit et la puissance

Le droit souverain de Dieu est, par conséquent, sa puissance infinie, puissance en acte et remplie d'effets qui en découlent nécessairement. Dieu s'exprime dans l'ensemble infini des choses produites. Quant à l'homme, il est une partie de la nature, au même titre que n'importe quelle chose singulière et finie : son droit propre exprime la puissance d'agir et de produire qui découle de son essence

particulière, c'est-à-dire des lois qui tissent son être. Aussi tous les êtres qui composent la nature - les choses inanimées, les animaux et les hommes - ont-ils un droit naturel, bien que ce droit dépende de leur puissance, c'est-à-dire de la nature ou de l'essence, de chacun d'entre eux. Le droit définit ainsi la règle objective qui régit une chose singulière, les lois de son fonctionnement. Nous pouvons ainsi en déduire que le droit de l'individu désigne une puissance déterminée, ou le fait de produire certaines

actions qui découlent de la nature et des propriétés de tel individu, considéré comme un mode de la puissance infinie de Dieu. Spinoza tire toutes les conséquences de cette définition du droit naturel. D'abord, le droit [ou puissance) d'un individu n'est autre que le désir, ou l'effort qu'il déploie pour persévérer dans son être. Il faut souligner que ce droit n'exprime pas une faculté subjective ou une qualité morale attachées à l'individu, mais tout ce que l'individu accomplit en vertu de la force que lui donne sa nature particulière pour se conserver. Son désir s'étend à tout ce qui est en son pouvoir et tout ce qu'il accomplit est par là même nécessaire. Il n'y a pas dans la Nature infinie en elle-même un principe de légitimité distinct, au sens d'un idéal de perfection censé juger le caractère conforme au Bien des effets que la Nature produit. Mais Spinoza interdit le vertige illusoire de la toute-puissance, ou le cynisme de la force pour la force, en rappelant que l'idée d'une force illimitée est un pur fantasme. Il suffit de rappeler cette vérité qui se déduit de l'idée de Nature ; si le droit se confond avec le fait, cela signifie du même coup que ce même droit n'excède pas les limites de la puissance. La force de chaque être est limitée, parce qu'elle est l'essence d'une chose singulière et finie, qui dépend d'une cause infinie. C'est pourquoi le droit de l'individu s'arrête là où sa puissance rencontre sa nécessaire finitude. Il peut s'agir d'une limitation interne car un être fini est déterminé par son essence, qui lui confère certaines propriétés à l'exclusion d'autres ; c'est en même temps une limitation externe, parce que cet être singulier rencontre d'autres êtres singuliers,

dont il dépend en partie et qui peuvent, en raison de propriétés incompatibles avec celles de son essence, menacer son existence.

Il est donc normal que le droit *naturel* s'exprime dans les rivalités, les haines, la colère et la ruse. Ces passions constituent, en effet, une couche fondamentale de conduites humaines, lesquelles définissent l'état « de nature ». L'état de nature n'est pas un simple commencement chronologique : ce noyau passionnel exprime une origine toujours présente, un mode affectif d'existence, que nous avons étudié dans le chapitre précédent. En effet, nous sommes modifiés par les rencontres que nous subissons, qu'il s'agisse de passions positives comme la joie, l'amour, l'admiration, ou négatives comme la haine, la crainte, l'envie. Il apparaît ainsi que tout ce que nous faisons ou éprouvons, même si cela viole ce que nous entendons par raison, c'est-à-dire la compréhension adéquate et bien construite de nous-mêmes et de notre rapport à autrui ou aux choses, n'en est pas moins nécessaire et s'explique par les lois qui régissent la nature. L'état de nature n'est donc pas un état abstrait de solitude ou d'isolement mais une logique passionnelle de dépendance et de relation, marquée de part en part par le déchirement et les conflits, en une situation intolérable d'affrontement. Sans doute les hommes sont-ils capables de se représenter qu'il est préférable pour eux de vivre en s'accordant selon les lois de la raison, mais cette connaissance des avantages de la concorde pèse peu face à la force des passions qui les divisent. Il existe cependant des passions, comme la peur de la mort, le désir de sécurité, l'espoir et la crainte, qui favorisent une aspiration à bénéficier des avantages de la vie raisonnable. Nous pouvons même avancer que la logique passionnelle peut entraîner, de manière strictement passionnelle, un désir de se conduire rationnellement. Nous devons donc examiner cet étayage passionnel de la raison, qui forme la condition de possibilité de la politique.

L’état de nature, tel qu’il nous est apparu dans le chapitre précédent, produit de fait un pouvoir collectif. Ce pouvoir découle de manière nécessaire des rapports passionnels, qui constituent des rapports de pouvoir. Cependant le pouvoir indifférencié de la masse, qui s’impose ainsi aux individus, se forme dans les conditions d’une passivité et d’une impuissance maximales. Une telle situation de dépendance maximale et de soumission extrême de chacun par rapport à tous détermine de manière quasi-mécanique une conjonction des forces individuelles, c’est-à-dire la formation d’un pouvoir politique destiné à ordonner les rapports passionnels :

« Si deux personnes s’accordent entre elles et unissent leurs forces elles auront plus de pouvoir ensemble et conséquemment un droit supérieur sur la nature que chacune des deux n’en avait à elle seule et plus nombreux seront les hommes qui auront nus leurs forces en commun. plus aussi ils auront de droit à eux tous[5] »,

Au fond, chacun accepte de n’avoir d’autre droit que celui que la communauté lui accorde, mais ces droits sont des droits réels,

garantis effectivement dans leur exercice par le pouvoir de tous. Chacun désire coopérer parce qu’il sait que tous obéissent, et il obéit à son tour, parce qu’il voit bien que tous les autres coopèrent. La composition de forces individuelles requiert cependant des échanges réglés et coordonnés, c’est-à-dire des *institutions*. La reproduction du pouvoir politique est en effet inséparable des rapports institutionnels qui donnent une norme à la fabrique passionnelle du pouvoir.

« Quand les hommes ont des droits communs et que tous sont conduits par une seule et même pensée, il est certain que chacun a d'autant moins de droit que tous les autres réunis l'emportent sur lui en puissance c est-à-dire que chacun n'a en réalité de droit sur la nature, qu'autant que lui en confère la loi commune. Tout ce d'autre part. qui lui est commandé par une volonté commune. il est tenu de le faire ou encore un a le droit de l'obliger[6]. »

Il appartient à la politique d'être une intervention de tous sur le *rapport de pouvoir* afin de le disposer de telle sorte que ce soit *l'augmentation* de la puissance de chacun qui effectue et garantisse son union avec tous. La politique est, par conséquent, une expression de l'appétit et de la puissance d'agir ; cette activité immanente au désir et aux rapports interindividuels ordonne et transforme de manière continuelle les rapports et ne peut se limiter à l'instauration volontaire, inaugurale, de la souveraineté, telle que la conçoivent les théoriciens du contrat.

## Les limites de la problématique juridique du pacte social

L'idée de souveraineté entretient un rapport privilégié avec deux notions du droit politique moderne : le droit naturel et la théorie du contrat. L'émergence de la notion de souveraineté laisse penser que le fondement de l'autorité politique ne vient pas d'une prescription inscrite dans la nature des choses ou dans une loi morale : le souverain, même lorsqu'il agit conformément à ce qui est bon pour la communauté, semble se déterminer en vertu d'un

pouvoir qui n'est dépendant d'aucune instance supérieure. Aussi faut-il considérer l'état de nature comme une construction théorique visant à montrer que les

individus peuvent ne pas vivre en société politique et qu'ils en ont le droit, aussi longtemps qu'ils le désirent. L'état de nature exprime par conséquent une situation juridique légitime, dans laquelle les hommes se trouvent en l'absence de toute institution politique. Le cas échéant, la société politique existe parce que les individus le décident. Une telle société est donc produite par le consentement des contractants et les individus vivant à l'état de nature devront s'engager à transférer, entièrement ou en partie, à un souverain le pouvoir qui leur appartient de diriger leurs propres existences. Par conséquent, le passage à l'état politique pose le problème du *transfert* du droit naturel de chacun à l'instance collective, ainsi que celui des rapports du pouvoir souverain qui vient d'être institué avec les individus.

Nous avons cependant relevé que, pour Spinoza, le droit naturel est *inaliénable :* c'est le désir, la puissance d'être de l'individu, lesquels ne sauraient être dissociés de l'existence individuelle. Comment l'individu peut-il renoncer à ce droit-puissance sans renoncer à être lui-même ? Le paragraphe 3 du chapitre III du *TP* est clair sur ce point : il ne saurait être question de renoncer au droit naturel et celui-ci subsiste dans l'état civil. Le transfert de droit et l'obligation qui en résultent signifient seulement que certains désirs de l'individu se trouvent désormais déterminés par ceux d'autrui (comme dans l'état de nature), mais avec cette différence qu'il s'agit désormais de sentiments de crainte et d'espérance communs et constants :

« […] on ne peut en aucune façon concevoir que la régie de la Cité permette à chaque citoyen de vivre selon sa propre complexion : ce droit nature) par lequel chacun est juge de lui-même, disparaît donc nécessairement dans l'étal civil. Je dis expressément *la règle de la* Cité, car le droit naturel de chacun (si nous pesons bien les choses) ne cesse pas d'exister dans l'étal civil. L'homme en effet, aussi bien

dans l'état naturel que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun de ces deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduit à faire ou à ne pas faire cela, et la principale différence entre les deux états est que. dans l'état civil, tous ont les mêmes craintes, et que la sécurité a pour tous les mêmes causes, de même que la règle de vie est commune. ce qui ne supprime pas. tant s'en faul, la faculté de juger propre à chacun[7]. »

Spinoza s'oppose à l'hypothèse contractuelle du droit politique ; l'évolution de sa pensée du Traité *théologico-politique* au *Traité* politique en donne la preuve. Le plus souvent, en effet, la philosophie politique se contente de poser cette question : comment en vient-on à obéir ? Il est bien entendu que, dans ces conditions, la question cruciale de la naissance de la Cité se confond avec la fondation de l'obéissance légitime.

Hobbes est l'exemple emblématique de cette approche : il est nécessaire d'évoquer l'auteur du *Léviathan* parce qu'il est possible de lire dans le *Traité théologico-politique* une première version de l'état civil, qui fait appel à l'idée de contrat. Puis la notion de contrat est abandonnée dans le *Traité politique.* On se souvient que le droit naturel, selon Hobbes, contient une sorte de dédoublement interne : les mouvements dits « animaux » sont des moyens en vue de la préservation du mouvement vital, et l'homme est libre d'user de tous les pouvoirs à sa disposition pour conserver sa vie. il apparaît que le droit naturel fondamental, celui qui est précisément inaliénable, consiste en la propriété que nous avons de notre corps. Peut-on vouloir sa propre mort ? Cela est absolument impossible. En revanche, le pouvoir ou liberté au sens de la conduite de nos actions est inhérent au désir de conserver sa vie et appartient donc au droit naturel, mais uniquement à titre de moyen ordonné à cette fin qui est de rester en vie :

« Le *droit de nature* que les auteurs appellent généralement *jus naturale,* est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raisan propres, comme le moyen te mieux adapté y cette fin.

On entend par *liberté* selon lu signification propre de ce mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels peuvent enlever à un homme une part du pouvoir qu'il a de faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent l'empêcher d'user du pouvoir qui lui est laissé, conformément à ce que lui dicteront son jugement et sa raison.

Une *loi de nature* (*der naturalis*) est un précepte, une règle générale. découverte par la raison par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène, à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préserves. En effet, encore que ceux qui partent de ce sujet aient coutume de confondre *jus* et *les*, *droit* et *loi,* on doit néanmoins les distinguer, car le *droit* consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la loi vous détermine, et vous lie à l'un ou à l'autre : de sorte que la loi et le droit diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point[8]. »

Le droit naturel, tel qu'il est ci-dessus défini, contient une finalité, en fonction de laquelle nous abandonnerions délibérément à un tiers souverain le libre choix des moyens, mais afin de préserver la fin, c'est-à-dire de rester en vie. Telle est l'opération qui conduit Hobbes du droit naturel - libre usage de nos pouvoirs instrumentaux - à l'obéissance

et à l'état civil : une forme de téléologie inhérente au droit naturel, qui l'antène à provoquer son autodépassement. Le droit subjectif, propre à l'individu, s'accompagne d'un mouvement d'autolimitation interne, où peut s'inscrire la loi comme précepte de la raison. Hobbes n'a par conséquent aucun besoin de recourir à un instinct de sociabilité pour fonder la loi et le droit objectif : nous ne sommes pas tenus « naturellement » de respecter autrui quoique la raison dégage une loi naturelle, au sens d'un précepte qui s'impose à nous avec une certaine cohérence. Cette loi nous interdit de faire n'importe quoi, voire nous enjoint de conclure des conventions avec autrui, puisqu'une telle réciprocité est indispensable à la préservation de notre propre vie :

« En conséquence c'est un précepte, une règle générale, de la raison. que tout homme doit s'efforcer à la paix. aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir ; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre, La première partie de cette règle contient la et fondamentale loi de la nature, qui est de rechercher et de poursuivre la paix. La seconde récapitule l'ensemble du droit de nature, qui est le droit de se défendre par tous les moyens dont on dispose.

De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit que l'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on eu concéderait aux autres à l'égard de soi-même. Car. aussi longtemps que chacun conserve ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans un étal de guerre. Mais si les autres hommes ne veulent pas se dessaisir de leur droit aussi bien que lui-même, nul homme n'a de raison de se

dépouiller du sien, car ce serait là s'exposer à la violence (ce à quoi nul n'est tenu) plutôt que se disposer à la paix[9]. »

Hobbes insiste dans le *Léviathan* sur le fait que tout contrat est un échange mutuel de droits[10] : chaque partenaire doit trouver un intérêt à cet échange et ne pas soupçonner l'autre de vouloir le tromper. Ces restrictions mises à part, Hobbes considère que nous sommes toujours tenus de nous exécuter, soit parce que nous avons abandonné à autrui, en lui transférant notre droit de nous opposer à lui. toute possibilité de mettre désormais en question ses droits, soit parce que, l'autre s'étant exécuté, nous sommes engagés par réciprocité à en faire autant. Hobbes avance que, même dans le cas d'une promesse faite à un brigand sous la menace, nous serions tenus de donner ce que nous avons promis en échange de la vie sauve, aussitôt que le brigand a accepté l'échange en nous laissant en vie. Nous avons en effet promis en connaissance de cause, fût-ce sous le coup d'un rapport de force, et sur la base d'un échange mutuel.

Spinoza récuse ce genre de raisonnement. Les développements du chapitre dit Traité *théologico-palitiqu*e précisent que toutes les promesses sont des déclarations d'intention et ne nous engagent pas en tant que telles, puisque la loi naturelle, qui n'est autre que la nécessité objective des propriétés de notre être, implique de ne renoncer à quelque chose que pour éviter un mal plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. Si nous faisons de bonne foi une promesse dont nous découvrons par la suite qu'elle nuit gravement

à l'avantage que nous pouvons en espérer pour nous-mêmes, nous sommes en droit de ne pas la respecter. Nul n'est censé parier sur le fait que nous nous maintiendrions dans l'erreur ! Seul l'utile propre, conçu intellectuellement ou simplement éprouvé, peut déterminer notre conduite. Nous ne pouvons en aucun cas dédoubler notre droit et

jouer fictivement sur une certaine autonomie instrumentale des moyens relativement à la fin car ce sont les affections qui déterminent notre désir et constituent la chair même de nos promesses. Spinoza soumet le transfert de droit qui doit accompagner la promesse à une condition rigoureuse : nous n'avons d'obligation à l'égard d'autrui que dans la stricte mesure où nous lui avons transféré le pouvoir de nous y contraindre. En un mot, la promesse doit être accompagnée d'un transfert en bloc de notre puissance (ce que Spinoza nomme dans le chapitre XVI un transfert à la société), de telle sorte que la promesse engendre une obligation par le fait de s'accompagner d'un rapport de force. Aussi le transfert de puissance doit-il ajouter au pacte social des affections collectives d'espoir et de crainte.

Est-il possible, cependant, d'*aliéner* son droit, dès lors que celui-ci n'est pas une simple qualité ou un pouvoir instrumental en notre possession, mais notre être même, notre *puissance* ? Spinoza donne quelques indications dans le *Traité* théologico-politi*que,* au début du chapitre XVII, où il évoque le consentement du sujet à l'obéissance, consentement par lequel il adhère à la loi du souverain, mais *en suivant son propre décret.* Cette analyse intervient après que Spinoza eut souligné qu'il ne saurait exister d'abandon total de souveraineté de la part des individus : le transfert de puissance est moins un abandon de droit au profit d'autrui, lequel disposerait alors de ce que nous lui avons *donné,* qu'une forme d'aliénation *passionnelle* de notre puissance. En effet, notre désir nous appartient toujours mais il peut être déterminé passivement par des affects qui favorisent l'obéissance. De telles affections d'espoir et de crainte engendrent un consentement qui perdure et se reproduit, en une manière de désirer et d'entretenir notre adhésion. Spinoza traite explicitement des modalités de l'obéissance dans le *Traité politique.* C'est ainsi qu'il distingue, dans un texte[11] que nous avons déjà mentionné au

chapitre précédent, une manière d'avoir l'autre en son pouvoir qui consiste à disposer de lui au sens où nous

l'immobilisons et l'enchaînons, et une autre forme de pouvoir, plus insidieuse et efficace, qui amène le sujet dominé à fixer ses désirs par rapport à ceux du maître. Il s'agit alors d'une aliénation au sens fort du terme : l'homme dominé consent « à vivre selon le désir de son maître plutôt que selon son propre désir » mais, ajoute Spinoza, cette domination a pour condition que l'autre soit tenu « par la crainte et l'espérance » et elle ne dure que tant que persistent la crainte et l'espérance. En effet, nul ne peut tout simplement renoncer à sa puissance, puisqu'elle se confond avec le fait de persévérer dans l'existence.

Nous pouvons avancer que Spinoza subvertit de l'intérieur et met en déroute la logique contractuelle du consentement. Il lui substitue ce qu'Alexandre Matheron nomme un « consensualisme instantanéiste » :

« […] c'est bien nous qui *décidons,* parce que nous le désirons, de mettre nos propres forces à la disposition d'autrui. Mais, précisément, ce transfert est si bien volontaire qu'il cesse d'être un transfert. *En toute rigueur, nous ne transférons rien du tout,* puisque nos forces, physiquement parlant, restent les nôtres, et puisque la décision qui les met à chaque instant au service d'autrui vient toujours de nous : nous décidons d'obéir à l'instant (puis à l'instant $I_2$, etc., et rien ne nous oblige irréversiblement. Rien, en réalité, ne *passe* véritablement de notre personne à celle, du maître : nous n'aliénons notre puissance qu'imaginairement même si les effets en sont réels, et ces effets s'évanouiront lorsque nous cesserons de croire à leur cause[12]. »

Il convient de rappeler que le *droit subjectif* est une catégorie politique qui désigne le sujet comme porteur de droits inaliénables - par exemple, déterminer son existence et user de tous les moyens en sa possession pour rester en

vie - mais le droit subjectif a pour symétrique une vocation à obéir, tout en consentant à l'autorité que le sujet a fondée par le dessaisissement ou par le transfert contractuel de ses droits en faveur d'un tiers. Le sujet entretient donc une relation spéculaire avec le souverain, en vue d'une légitimation de l'assujettissement. Spinoza démonte les présupposés de

la catégorie juridique de transfert de droit ; nous allons voir comment la puissance *transindividuelle* des passions se substitue à la fondation de la souveraineté par un pacte inaugural.

De fait, l'imagination joue un rôle décisif dans la production de l'obligation contractuelle. Les deux « pactes » du chapitre XVII du *Truité théologico-polique* prennent en ce sens un relief particulier. En effet, Spinoza distingue, dans ce chapitre, deux moments dans l'établissement de la théocratie hébraïque. Aussi va-t-il commenter la lettre du texte biblique, qui rend compte d'un premier pacte avec Dieu : les Hébreux ont décidé de confier collectivement leur pouvoir à Dieu, comme dans une démocratie. Mais, en raison même de la connaissance partielle et confuse du fait que leur propre puissance, qu'ils transfèrent à Dieu, est en réalité l'expression de la puissance immanente de Dieu, ils furent, nous dit Spinoza en citant le *Deutéronome,* saisis d'effroi dès les commencements de cette démocratie où tous jouissent du droit de consulter Dieu et d'assumer par là même la puissance commune. Il en résulta le second pacte qui devait introduire une modification du premier.

« Mais, lors de cette première rencontre. ils furent si terrifiés et si épouvantés en entendant Dieu leur parler qu'ils crurent leur dernière heure arrivée. Et donc, pleins de crainte. ils retournèrent vers Moïse : voici, *nous avons entendu Dieu parler dans le feu et nous n'avons pas de raison de couloir mourir : assurément ce feu extraordinaire nous dévorera : s'il nous faut de nouveau entendre la voix de Dieu. il est certain que nous mourrons. Toi, vas-y donc : écoute tous les ardres de notre Dieu et c'est toi* (et non pas

Dieu) *qui nous parlera : à tout ce que Dieu te dira nous obéirons et nous le suirrons*. Pas là. ils abolirent clairement le premier pacte et transférèrent sans réserves à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits. Ce n'était plus désormais, comme auparavant à toul ce que Dieu leur dirait qu'ils avaient promis d'obéir, mais à ce que Dieu dirait à Moïse. »

Apparemment, Moïse bénéficie de plus de pouvoir qu'un monarque absolu, puisqu'il jouit du privilège de consulter directement Dieu, personnellement et en secret. En réalité, il en a beaucoup moins : il « se tient à la place de Dieu » : c'est-à-dire qu'il *supplée par défaut* une souveraineté - en l'occurrence celle de Dieu - qui ne saurait être transférée et perdue par son détenteur. Moïse, face à Dieu. est dominé par la même crainte et la même espérance que tous les autres et il n'est que le premier parmi les Hébreux. Le pacte institue une forme de contre-pouvoir à l'égard des chefs, qui demeurent égaux aux autres, dans la même soumission à une souveraineté que nul ne saurait incarner. La majesté suprême, n'appartenant qu'à Dieu - le Temple marque la place vide de Dieu. seul détenteur du pouvoir -, n'appartient dans les faits à personne. Nul ne peut s'approprier la souveraineté et ce décalage structurel inaugure le champ institutionnel de la répartition, du contrôle et de l'équilibre du pouvoir.

Les passions de crainte et d'espoir nourrissent et favorisent l'obéissance en même temps qu'elles renforcent l'image d'un pouvoir transcendant et inaccessible, image qui vient renforcer les passions de crainte et d'espoir qui l'entretiennent, faisant par là même durer le pacte. Une telle logique imaginaire trace assurément les limites de la religion relativement à la constitution de l'ordre politique, étant donné que la fiction théocratique d'une extériorité du pouvoir n'appartenant qu'à Dieu rend fragile l'unité politique. N'est-il pas possible d'envisager une autre modalité de l'adhésion, un processus constituant où tous les

individus acceptent les règles collectives qui dirigent leurs actions comme s'il s'agissait de leur pensée propre ? Dans une telle perspective, il incombe au pouvoir politique de créer et de renforcer les institutions par lesquelles les lois et les commandements en arrivent à être désirés et suivis comme s'ils étaient l'expression de pensées vraies. Aussi *devient*-on citoyen et le développement des notions communes suppose un régime politique favorable c'est pourquoi le *TTP* entreprend une théorie de la croyance collective, de telle sorte que la politique puisse s'appuyer sur certaines croyances pour former et renforcer imaginairement les conduites les plus justes.

## L'émergence du pouvoir politique et la constitution d'un droit commun

Dans une lettre à Jarig jelles, Spinoza maintient une continuité fondamentale entre l'état de nature et l'état civil :

« Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où. par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature[13]. »

Le pouvoir politique a pour condition d'existence le pouvoir anonyme et collectif produit par le jeu passionnel des puissances individuelles. Spinoza souligne dans le *Traité politique* que, si les hommes s'accordent pour vivre en société politique, c'est moins en vertu de la raison que sous l'influence d'une passion commune. Le *Traité politique* rend compte de la constitution d'un pouvoir collectif grâce au seul fonctionnement de l'imitation affective, enrichie cependant d'une passion que le TP met en évidence il s'agit de *l'indignation*[14], définie comme une haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un

être semblable à nous[15]. L'indignation procède par imitation des affects de la victime ; elle est par conséquent d'autant plus vive que la victime nous ressemble davantage. L'indignation semble être à la racine de l'État alors même qu'elle est définie dans un paragraphe qui porte sur les causes de la dissolution de l'État[16]. Nous pouvons rappeler que le souverain, comme tout détenteur du pouvoir collectif, tend à maintenir sa suprématie en provoquant en chacun de ses sujets la croyance qu'il lui est possible de mobiliser, le cas échéant, la puissance de tous les autres contre tout récalcitrant. Tant que la crainte est vécue dans la solitude, la haine éprouvée à l'égard du tyran par les sujets ne présente aucun danger pour ce dernier : tous les individus n'étant pas réprimés au même instant, ils ne sont pas susceptibles de réagir. La haine se disperse dans la solitude et l'impuissance. Cependant l'indignation peut effectivement dissoudre le rapport passif de séparation puisque chacun commence à éprouver de la haine envers le détenteur du pouvoir, même s'il n'est pas au même instant victime de ses exactions. En outre, comme le tyran s'attaque toujours à quelqu'un, à tout moment, la contagion de l'indignation fait ressentir à chaque instant, et à tous, le caractère insupportable de son pouvoir. À l'inverse, l'indignation éprouvée par les autres apprend à chacun

qu'il n'est pas seul : la possibilité de s'unir se fait jour, en brisant l'isolement des individus.

Les mêmes causes contribuent ainsi à la formation des États comme à leur dissolution. Par exemple, le détenteur du pouvoir suprême a d'autant moins de droit (de puissance) que ses sujets s'indignent de sa conduite, lui résistent, et viennent à former des ligues contre lui. La continuation du droit naturel transforme cette effervescence en droit de guerre : c'est ainsi que, tout au long de la vie de l'État, la résistance des citoyens fonde leur appartenance politique comme un contre-pouvoir qui anime la vie des institutions et borne le pouvoir suprême. L'indignation, par conséquent, engendre l'État en raison des mêmes facteurs qui font d'elle

la cause des révolutions. La solitude de chacun face à un pouvoir oppressif, dans l'état civil, est équivalente au rapport passif de chacun avec le reste indéfini de tous les autres, tel qu'il est vécu par l'individu dans l'état de nature. En effet, l'individu est confronté, dans ces circonstances, à l'ensemble des agresseurs potentiels et se découvre uni affectivement à ses semblables : victimes comme lui de cette violence tournante[17], ces derniers sont susceptibles de se transformer en alliés. Les circuits multiples d'union par imitation des affections vérifient ainsi l'instabilité du rapport de domination : l'indignation est, au fond, un processus de division qui ronge les divisions existantes. Elle favorise la dissolution du rapport d'impuissance qui attache chacun au reste menaçant de tous les autres. Chaque individu, étant d'ores et déjà en état d'indignation contre un Autre indéterminé, s'indigne encore plus quand il est témoin d'un conflit : il se projette sur le cas de figure considéré et prend parti en faveur de celui qu'il juge être la victime. Il unit alors sa propre action à celle de l'autre, dans l'effervescence de l'unité *contre* l'oppresseur. Ainsi une totalité par opposition se forme dans l'action : l'état de nature, état de domination, implose en raison de sa structure politique intenable et appelle une première forme d'organisation collective de la puissance.

Il devient alors possible à la multitude de se réapproprier son propre pouvoir ; elle le transforme en puissance ou en droits réels distribués à chacun de ses membres, de telle sorte que l'exercice de ce pouvoir souverain permette un renforcement de la discipline

collective, celle-ci débouchant sur une meilleure coopération, donc à une union de plus en plus adéquate, tout au long d'un cycle indéfini. Il ne faut pas oublier que le *conatus* est une tendance à persévérer dans son être, en élargissant sans cesse la puissance d'agir. Cette tendance définit aussi la politique comme sélection du meilleur rythme d'échange des désirs et des pouvoirs au sein de la multitude. Néanmoins, s'il est vrai que chacun veut

coopérer parce qu'il sait que tous obéissent et que ce même individu, à son tour, obéit parce qu'il voit bien que tous les autres coopèrent, cela signifie qu'il doit y avoir une vie des *institutions :* la loi elle-même n'est pas une norme ou une signification mais bien l'invention des *formes politiques* que revêt la coopération. Car l'union produite par l'association des forces rend plus active la réciprocité qui lie chaque individu à tous les autres. C'est en ce sens que la politique, en tant qu'elle lutte pour la redistribution des pouvoirs en droits effectifs de chacun, se confond avec l'approfondissement continuel de ce cercle éminemment productif qui lie l'augmentation des droits de chacun à son union avec tous.

### « La multitude conduite comme par une même pensée » *(Traité politique)*

On connaît la fortune de la notion de « corps » politique pour désigner l'individualité de l'État. Celui-ci est censé réunir la multiplicité de ses composants en un tout. Mais l'application de la notion de corps à la politique ne va pas de soi, En effet, l'individualité doit-elle être considérée au sens naturel de l'individualité physique, bien que le corps politique présente une composition nettement plus riche que le corps humain, parce que l'État est composé d'individus ? Il est possible de répondre que le corps de l'État ne présente qu'une différence de degré avec le corps des individus qui entrent dans sa composition, étant donné que ces derniers sont à leur tour formés d'individus, c'est-à-dire de corps composés (organes, tissus, cellules, molécules].

Dans ces conditions, l'État est un individu réel et il possède une pensée et un esprit *(mens)* qui l'identifient ; de plus il se manifeste concrètement, a ses membres comme aux autres États, par une puissance, un conatus et un appétit qui lui sont propres : l'État veut et agit. La notion de corps peut, en ce qui concerne l'État, être considérée comme partiellement métaphorique et dérivée, en rapport avec une construction *artificielle,* Cependant, la réalité artificielle du corps politique n'implique pas une perte de substance ou

d'efficacité de l'État. Elle oblige seulement à mettre au premier plan l'idée de *souveraineté* et *l'être du souverain* comme constituant l'âme ou l'esprit véritable de ce corps dit artificiel. Pour construire l'État, Hobbes détermine d'abord *l'esprit* de cet État, l'âme, artificiellement produite, qui va diriger ce corps : pas de corps politique sans une claire assignation de la pensée propre à ce corps lui-même composé d'individus. Qui agit à travers l'Etat ? L'État est-il rendu possible par une *action* commune et unifiée des individus ?

Nous devons considérer en ce sens les analyses décisives de Hobbes dans le *Léviathan.* Les chapitres XVI [« Des personnes, des auteurs et des êtres personnifiés ») et XVII [« Des causes, de la génération et de la définition de la république ») montrent que c'est parce que chaque individu passe une convention avec l'autre, en vue d'un transfert du droit de chacun à un tiers représentant, que le corps politique apparaît, unifié par les actions du souverain, Chaque individu *autorise* ainsi les actions de la personne qui a endossé sa propre personnalité. Le représentant souverain est ainsi l'acteur de mes propres actions, ses décisions sont, par définition, les miennes.

Le droit naturel fondamental, celui qui est précisément inaliénable, consiste en la propriété que nous avons de notre corps. Peut-on vouloir sa propre mort ? Cela est absolument impossible. En revanche, le pouvoir ou liberté au sens de la conduite de nos actions est inhérent au désir de conserver sa vie et appartient donc au droit naturel, mais uniquement à titre de moyen ordonné à cette fin qui est de rester en vie. Le droit naturel requiert finalement que nous abandonnions délibérément à un tiers souverain le libre choix des moyens, de manière à préserver la fin, c'est-à-dire de rester en vie. Le corps politique, artificiellement construit, présente bien une unité réelle : les actions du représentant souverain sont autorisées et voulues par chaque individu, lequel devient en quelque sorte un sujet qui s'assujettit lui-même, par la vertu de sa décision de transférer son droit. Relevons néanmoins

qu'il ne saurait y avoir d'unité du représenté (la multiplicité, la multitude…] en dehors de celle du représentant, dont les décisions constituent de part en part l'esprit même qui fait tenir la république. C'est parce que tous obéissent à un même tiers qui les représente que l'unité du corps politique est effective.

Mais qu'en est-il exactement de l'*esprit* de ce corps politique ? Cette même pensée qui peut guider les sujets dépend entièrement de la médiation du souverain. Or le *Traité politique* de Spinoza bouleverse cette distinction et conduit à une réévaluation du rôle des *institutions* par rapport au fondement souverain, ainsi qu'à l'idée de la politique comme mode *d'action collective* et de *communication.*

Spinoza abandonne dans le TP toute référence au contrat social pour instituer le corps politique, en sortant d'un état de nature. Il définit l'État comme une réalité naturelle, un individu, qui appartient à la nature et obéit de ce fait à des lois, qui sont les règles objectives et nécessaires de fonctionnement de toute chose naturelle *(TP,* chap. IV, § 4). C'est ainsi que nous lisons en TP, chap. III, § 2, que le droit de l'État n'est autre que sa puissance réelle, ou droit naturel. Ce droit se définit « par la puissance non de chacun des citoyens pris à part, mais de la masse (ou multitude) conduite en quelque sorte par une même pensée » (autre traduction : « conduite comme par un seul esprit »). Ce droit de nature ne se confond pas avec la raison, la délibération et le calcul : sa logique est affective, dans la mesure où les hommes sont nécessairement soumis à des affects et tendent à persévérer dans leur être, le plus souvent selon la modalité passionnelle, de leur désir. Les conditions naturelles de la politique interdisent, par conséquent, de présupposer une médiation rationnelle, qui disposerait à l'institution d'un pouvoir commun. Au fond, l'existence de l'individualité politique ne saurait rompre avec l'affirmation naturelle des désirs et ne peut supprimer les rapports de pouvoir que déterminent les différentes passions. L'État est naturel au

sens où il est homogène aux rapports qui constituent la multitude. La métaphore artificialiste est donc prise en défaut. Spinoza dit en effet qu'il en est pour l'Etat, pour « *le corps et l'esprit de l'État tout entier »,* comme pour chaque individu à l'état de nature : il a autant de droit que de puissance. Mais il introduit aussitôt cette précision importante : *la multitude* est *conduite comme par un seul esprit* (« *una veluti mente »).* Est-ce à dire que l'État n'a pas d'individualité *rêelle,* qu'il ne dispose pas d'action qui lui appartienne en propre, puisqu'il n'est pas conduit par un esprit existant aussi naturellement que celui d'un individu ? Il suffit de rappeler que, s'il est vrai que le souverain de Hobbes est institué par les membres du corps, ce geste inaugural s'accomplit par un dessaisissement du droit individuel tel qu'il n'est pas étonnant que ce même souverain surgisse comme *Autre,* dans une certaine transcendance à l'égard du corps politique. Il agit pour les autres ; les sujets autorisent les actions de l'acteur.

Il nous faut donc étudier la signification et la portée de l'expression « comme par un seul esprit » au sujet de la genèse réelle de la souveraineté et des conditions de sa stabilité relative. L'expression ne minimise en aucun cas l'unité et l'individualité réelles de l'État mais elle requiert d'en décrire la constitution selon un processus *immanent* à la multitude. Celle-ci est conduite par l'État en quelque sorte par une même pensée, les citoyens sont unis comme par un seul esprit. Ce genre d'énoncé apparaît directement à sept reprises, dans des passages souvent cruciaux du *Traité politique :* chap. II, § 16 et 21 ; chap. III, § 2, 5 et 7 ; chap. VI, § 1 (article important, dans la mesure où Spinoza y mentionne l'indignation, passion dont les effets sont décisifs) ; chap. III, § 6. Il est clair que cet « esprit » n'appartient pas à un souverain institué au préalable, lequel incarnerait la raison, au sens d'une pensée une, générale, de tous au sein du corps. Mais il n'en est pas moins réel comme le résultat d'un processus passionnel et imaginaire qui constitue la multitude en société politique. Comment Spinoza décrit-il cette multitude qui est censée être guidée

par un seul esprit [chap. III, § 2] Dans un passage que nous avons déjà cité (chap. II, § 16), Spinoza mentionne les conséquences de la discipline et de l'union des forces qui accompagne la coopération : le droit commun de tous réunis excède la force de chacun et l'individu n'a de pouvoir propre que pour autant que le droit commun lui en accorde, même s'il va de soi que l'union des forces augmente l'extension de la puissance de chaque membre de la société. Aussi la relation entre ce paragraphe et le paragraphe 13 qui le précède met-elle en évidence l'étroite liaison entre l'augmentation des forces de chacun par l'union avec tous et le fait que chacun se découvre de fait subordonné à une force des *autres* qui excède nécessairement la sienne propre. En d'autres termes, il apparaît que l'union positive, l'addition dynamique des forces peut être vécue, ressentie, par l'individu comme une domination qu'exerce sur lui le pouvoir des autres pris *ensemble.* Les autres sont du coup rassemblés, saisis comme un reste qui s'oppose à lui : n'est-ce pas là une première figure de la souveraineté, en tant que droit de la force et droit du nombre ? Qui agit ainsi ? La masse en tant que telle est-elle susceptible d'action ? Nous pouvons relever que la souveraineté opérant ici n'est pas l'expression d'une obligation de contractants, laquelle obligation autorise le souverain à les commander, mais se confond avec l'excès de pouvoir des autres, qui affecte chacun d'impuissance. Chacun imaginerait alors les autres comme formant ce reste indéfini de tous par rapport à lui. Une telle expérience se traduit réellement par une certaine asymétrie entre soi et le pouvoir des autres, qui a pour résultat de produire la soumission de chacun. Une pure loi de série se substitue au contrat. Tout se passe comme si le pouvoir de la multitude comme souveraineté sur ses membres s'exprime en chacun comme l'épreuve d'une disproportion entre son action propre et les actions des autres. Cela implique que l'unité ne se produit ni initialement, ni spontanément (par un accord explicite et raisonnable entre tous] mais à travers des passions communes, partagées par tous. Nous trouvons des

indications en ce sens au chapitre III, § 3, qui mentionne la superposition de passions communes de crainte et d'espoir, à la détermination purement individuelle de ces mêmes passions.

Nous observons d'ailleurs une continuité de l'individu au collectif, avec la constitution d'affects majeurs comme l'espoir et la crainte, qui concernent tout le monde :

« En effet l'homme dans l'état naturel comme dans la société civile agit en vertu des lois de sa propre nature et veille à ses intérêts L'homme dis-je dans chacun de ces deux états, est conduit par l'espoir ou par la crainte à faire ou à ne pas faire ceci ou cela. Mais la principale différence entre ces deux états tient au fait que dans la société civile tous ont les mêmes craintes, et qu'il n'y a pour tous qu'une seule et unique source de sécurité ainsi qu'une seule et unique règle de vie[18]. »

*L'Éthique* définit l'Espoir ou la Crainte « comme une joie ou une tristesse inconstantes nées de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure… » Mais

n'est-il pas évident que nul ne peut être absolument assuré que ce pouvoir du reste est réel ou ne l'est pas ? C'est même en raison de l'incertitude qui accompagne l'image que nous avons d'un tel pouvoir que chacun, en espérant ou en craignant, anticipe la réalité de ce reste et contribue ainsi à en réaliser le pouvoir[19]. Il y a donc un effet réel de l'imagination, qui est une caractéristique de la politique, surtout en son état brut, naturel. Nous en déduirons que ce sont les mouvements individuels de soumission, déterminés par la crainte et l'espoir, qui produisent un tel pouvoir. La multitude se voit conduite *comme* par une même pensée, qui est *reprise* par chacun. Le pouvoir imaginé se réalise alors dans la soumission des actions individuelles à une discipline collective, ce qui renforce en retour l'asymétrie et l'imagination qui entretiennent la soumission. Ce qui vient

d'être décrit suppose une *communication* réelle de la *même croyance ;* et de passions orientées vers le même objet pour que la solitude d'impuissance et de passivité face au pouvoir du reste se transforme en une intégration réelle de tous en un même pouvoir commun.

En effet, la souveraineté ne peut prendre forme, à la manière d'un esprit commun, doté d'une identité et d'une certaine permanence, que si les images latentes en chacun du pouvoir du reste fusionnent pour devenir l'expression d'une même pensée en tous. Il convient par conséquent d'approfondir la connaissance du dispositif passionnel de la vie de la multitude, à l'état de nature, pour rendre compte du fait que la multitude, comme le dit Spinoza, « s'accorde naturellement et accepte d'être conduite comme par un seul esprits »[20]. Le seul jeu des passions comme la pitié, l'ambition de gloire, l'ambition de domination et l'envie ne suffit pas à faire sortir la multitude d'un état où chacun s'éprouve comme impuissant face au pouvoir redoutable des autres. Il est indispensable que tous fassent également l'expérience du reste comme étant *un seul* et *même* pouvoir, bref. que le *reste s'individualise en État.*

Quel est ce mécanisme de communication ?

Si les hommes s'accordent naturellement et se laissent conduire comme par un seul esprit, c'est sous l'influence d'une passion commune, non de la raison[21]. Tous partagent en effet certaines passions

comme l'espérance, la crainte et, aussi, « le désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commune. L'indignation est cette passion qui n'est pas seulement commune à tous les hommes[22] : on doit ajouter que c'est une passion *contagieuse* par définition, qui provoque la communication, la mise en commun des affects de haine contre un même objet. L'indignation est bien liée à la continuation de l'état de nature dans l'état civil : la force de la multitude, son droit, s'expriment à travers une résistance larvée ou manifeste à l'État. Par exemple, le détenteur du pouvoir suprême a moins de droit (de puissance) si ses sujets

s'indignent de sa conduite, lui résistent, et viennent à former des ligues contre lui. L'indignation exerce par conséquent un effet de « catalyseur » sur la crainte, cette crainte qui divise les victimes en les enfermant dans un certain isolement. Lorsque l'indignation se répand, la crainte se mue en crainte commune. Le prince risque alors de perdre son pouvoir si la crainte qu'il suscite cède la place à l'indignation que provoquent ses excès. C'est pourquoi la résistance des citoyens, au cours de la vie de l'État, fonde leur appartenance politique comme un contre-pouvoir qui borne le pouvoir suprême. La conjonction des forces n'exige par conséquent *aucune décision volontaire, aucune convention :* elle n'a pas à être « décidée » par un engagement car elle résulte du développement même des relations interindividuelles. Chacun obéit parce qu'il voit bien que l'union est déjà réelle et qu'elle le contraint à le faire. Mais, à l'inverse, cette union advient comme une même pensée qui guide la masse, comme si cette masse formait un seul individu [l'État), parce que *tous* se mettent nécessairement à obéir, à cause des passions communes qui les affectent.

## Communication des affects et institutions politiques : l'individualité composée de l'État

L'individualité prêtée à l'État par la pensée du contrat semble plus métaphorique que réelle. L'État est-il comparable à un individu réel, physiquement composé, doué comme tout individu d'un conatus et d'une pensée tout en s'apparentant, néanmoins, à un tout artificiel, où les citoyens sont unis « *comme* par une seule âme » ? La notion

de corps semble imaginaire et peu apte à rendre compte de l'articulation singulière et complexe, par la pratique politique, d'une multiplicité interindividuelle. Le schème corporel. organique, est inapproprié pour rendre compte de l'État et il convient de penser un nouveau modèle de l'individualité politique, en se demandant quel genre de rapport s'établit entre la pensée de ce « tout » de l'État et celle de chaque individu appartenant à l'État.

Spinoza répète que la nature ne crée pas des peuples mais seulement des individus, et que les hommes ne naissent pas citoyens mais le deviennent. L'association produit une individualité d'un degré très composé, formée de la composition d'individus eux-mêmes composés. Mais cette association interdit toute analogie avec l'organisme humain : au lieu d'une unité par diversification et différenciation des parties, les individus-citoyens, qui sont semblables pour l'essentiel, forment une unité fondée sur la convenance partielle qui s'établit entre eux, relativement à leur but commun dans l'État. Cela signifie tout simplement que l'individu n'appartient pas au « tout » de l'État comme un organe qui existe par et pour l'unité de l'organisme : une telle faillite du modèle organique a pour conséquence que l'État présente nécessairement une unité faible, qui laisse subsister une autonomie très large des individus.

La politique a pour tâche essentielle de faire que chacun s'identifie au maximum avec le sens de l'État. Comment transformer la composition faible de l'État en union forte des individus ? Les institutions prennent ici un sens nouveau : il ne s'agit plus d'appareils inertes, mais de la condition même d'une intégration effective. L'intégration par simple convenance doit s'approfondir selon une logique institutionnelle, où la multiplication des relations et des fonctions, c'est-à-dire le rôle des médiations produites par les échanges économiques et les dispositifs de communication artificielle, suppléent, par un jeu complexe de tâches et d'intérêts, l'absence de différenciations organiques de l'unité. En un mot, nous pouvons dire que l'État est un individu marqué par une *composition forte* et une *intégration faible* : les institutions, loin de bloquer ou de figer une communauté qui existerait déjà, ont précisément pour tâche de produire un être commun véritable. Les appareils institutionnels ont pour fonction d'inventer et de développer cette unité qui est l'horizon de la politique. Il convient enfin de produire l'adhésion, eu égard au fait que l'identification du citoyen à l'État demeure problématique. Il ne s'agit pas seulement, selon la recommandation de

Machiavel, de retremper l'État en le ramenant à son principe, mais plutôt de travailler à produire une croyance à l'appartenance, de solliciter imaginairement cette appartenance.

Les institutions que décrit le *Traité politique* représentent le lieu de formation et d'échange *d'affects communs,* En effet, les conditions d'exercice du commandement exigent que la souveraineté exerce *l'unification en cours* de la multiplicité interindividuelle en s'efforçant sans cesse de dégager le dénominateur commun des appétits individuels. Cet intérêt commun est doublement relatif aux circonstances et au type d'articulation institutionnelle : il doit être progressivement élaboré car il ne saurait s'exprimer comme une volonté unique qui existerait en soi. Les *modalités* de cette souveraineté, conçue comme un pouvoir de décider et de commander, sont le pouvoir *consultatif.* le pouvoir *exécutif* et le pouvoir de *contrôle,* Le pouvoir consultatif[23] permet la communication[24], de bas en haut, des informations nécessaires au souverain sur les intérêts, les circonstances et les attentes des individus. Il incombe au pouvoir exécutif[25] de mettre en œuvre des décisions prises. Enfin, un pouvoir de contrôle s'applique à la fois de bas en haut et de haut. en bas, dans la mesure où il doit surveiller à la fois l'application des décisions et la remontée des exigences[26]. La souveraineté se confond ainsi avec l'interaction circulaire des instances du commandement : elle apparaît comme la résultante de ces rapports. Aussi ces mécanismes peuvent-ils produire un être commun qui est fonction du rapport proportionné de mouvement et de repos qui s'établit entre les individus.

La discipline collective est, de fait, l'expression des rapports individuels de domination et de dépendance qui affectent l'état de nature. Par conséquent, le *Traité politique* établit un rapport circulaire entre la discipline *collective* qui n'a pas besoin d'être

constituée et un *commandement* auquel il appartient d'organiser le pouvoir collectif :

« Il apparaît, d'après le § 15 du chapitre précédent, que le droit de celui qui a le pouvoir public, c'est-à-dire du souverain. n'est autre que celui que le droit de nature, lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens, pris à pari, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée. Cela revient à dire que le corps et l'âme de l'État tout entier a un droit qui a pour mesure sa puissance, comme on a vu que c'était le cas pour l'individu dans l'état de nature : chaque citoyen ou sujet a d'autant moins de droit que la Cité, l'emporte sur lui en puissance *(voir le § 16 du chapitre précédent* et en conséquence chaque citoyen ne peut rien faire ni posséder suivant le droit civil que ce qu'il peut revendiquer en vertu d'un décret de la Cité[27]. »

En effet, l'association donne à chaque individu des droits : ces mêmes droits se confondent avec les pouvoirs réels qui proviennent de sa participation à l'être commun. La Cité agit à son tour, en un effort pour persévérer en son être collectif. La puissance souveraine a donc tendance à ouvrir au maximum l'aptitude commune à être affecté dont elle est le produit. En d'autres termes, il lui faut transformer sans cesse une aliénation de fait en adhésion, au sens d'un transfert continuel de puissance de la part des individus vers le souverain, c'est-à-dire vers leur être commun, cependant. ce transfert vers *l'être* commun ne saurait être un abandon de la puissance individuelle d'exister mais la constitution de rapports adéquats qui sont susceptibles d'augmenter cette puissance. Le transfert de droit se confond, dans ces conditions, avec une circulation du pouvoir de bas en haut, qui se double d'une redescente du pouvoir de haut en bas, de telle sorte que la puissance de chacun soit démultipliée par la composition de ses rapports avec la puissance de tous. Le renforcement de la Cité est par cela même lié au renforcement du pouvoir de chacun : le désir d'augmenter à nouveau sa puissance — l'union lui ayant *déjà* permis de tirer le bénéfice de quelques rapports communs - conduit chacun à privilégier les affects qui favorisent l'union entre

les individus, donc les conditions d'une coopération plus approfondie.

De fait, ce pouvoir en principe absolu du souverain est, *en raison de son caractère absolu,* tout à l'opposé d'un pouvoir illimité :

il est en effet d'autant plus fort qu'il conduit les hommes « comme par une seule et même pensée ». Mais cette pensée s'accompagne *d'affections* identiques de crainte et d'espoir, affects appuyés par un pouvoir de contraindre ou de récompenser appartient au pouvoir souverain. Le pouvoir tend à agir comme si les hommes pouvaient être dirigés par la raison, ou tout au moins il a intérêt à favoriser les affections qui vont dans ce sens.

« Le droit de la Cité en effet est défini par la puissance de la masse qui est conduite en quelque sorte par une même pensée, et cette union des âmes ne peut se concevoir en aucune façon si la Cité ne tend éminemment au but que la saine raison enseigne à tous les hommes qu'il leur est utile d'atteindre[28]. »

L'affirmation de la souveraineté est donc inséparable des conditions qui favorisent une activité adéquate, c'est-à-dire la nécessité interne à la nature humaine. Spinoza précise à ce propos qu'il n'est pas question de changer la nature humaine il convient de préciser que cette « nature », pour nécessaire qu'elle est, n'est pas fondée sur une finalité qui la figerait sur le modèle d'une norme extérieure. C'est au contraire un volontarisme politique de la Cité qui serait ici complice d'une manière illusoire d'imaginer une « nature humaine », selon nos désirs et non selon les causes[29]. « Nature » définit plutôt la *productivité* d'une essence, inséparable de ses effets. Il est néanmoins possible, tout en restant « conforme » à à la nécessité de cette *nature,* d'ouvrir l'aptitude à être affecté et d'augmenter la puissance d'agir.

*Puissance individuelle et liaison interindividuelle vont de pair :* il est aisé de comprendre que la puissance de la Cité est fonction de celle des sujets. En apprenant à vivre dans la paix et la concorde, les individus développent leurs ressources et leur existence, et ils augmentent grâce à la richesse de leurs relations la puissance de la cité. L'aptitude du souverain à se faire obéir dépend de la circulation d'affections communes, en même temps qu'elle favorise en retour le renforcement de cet échange d'affections. En revanche,

lorsque les sujets ont trop à craindre du Souverain, la Cité se trouve divisée contre elle-même. Elle n'est pas éloignée, dès lors, d'une insurrection qui peut faire surgir *contr*e le souverain, sous l'effet mimétique de *l'indignation*[30], un désir commun de solidarité et d'entraide, pour déboucher sur une nouvelle forme de société. C'est pourquoi l'affirmation de la puissance individuelle suppose que la multitude se réapproprie son propre pouvoir. En effet, des institutions convenables induisent un échange d'affects qui transforme le commandement en discipline, laquelle se confond avec la liaison réelle et immanente entre les individus. Ceux-ci composent leurs rapports de manière à définir les modalités d'une *aptitude commune à être affecté* qui augmente le pouvoir d'agir de chacun et approfondit du même coup la possibilité d'un régime de plus en plus absolu, où le pouvoir (commandement) évolue vers un *consentement actif* donné à l'association.

À la base de la société, il existe des institutions qui ordonnent et orientent la discipline née de la contrainte de fait du pouvoir collectif, contrainte issue du simple jeu des passions interindividuelles, Le *régime* de *propriété, l'armée* et *la* religion doivent être aménagés de telle sorte que l'ambition de domination et l'envie - ces passions interindividuelles dont nous avons pu voir qu'elles fondent la société - se développent en favorisant l'entraide et la coopération. En même temps, il faut limiter les risques d'antagonisme. Aussi les différents types de régime

ménagent-ils différents statuts de la condition militaire ou de la religion, dans le but d'établir l'équilibre collectif en fonction du type d'échanges interindividuels qu'ils entreprennent de promouvoir[31]. Les régimes conformes à la raison reposent sur une logique d'appropriation dynamique de la puissance, grâce à des institutions qui permettent le maximum de rapports et de mouvement compatibles avec un certain type d'unité de la multitude sous un droit-puissance commun. Quant à la rareté qui existe dans la relation interindividuelle, ne serait-ce qu'en raison du caractère exclusif du désir, il revient aux institutions décrites par Spinoza de la limiter. Ces institutions visent à promouvoir une certaine répartition de la richesse, qui rende possible un *jeu* des intérêts individuels, de manière à produire un

certain dénominateur commun de ces intérêts. L'intérêt général qui se dégage ainsi constitue un droit de la multitude qui n'exclut pas du tout la reconnaissance du désir individuel. Relevons à ce sujet que Spinoza préconise, dans une monarchie, la nationalisation[32] des terres, qui doivent ensuite être louées aux individus. L'intention est de donner le maximum d'impulsion à l'économie marchande, étant donné que celle-ci induit un développement des relations entre les partenaires économiques, au lieu de favoriser le repli sur soi que la possession foncière encourage. Il s'agit de tenter d'atténuer, par ce déplacement de la richesse (de la propriété foncière vers le marché) les effets de la rareté sur les structures politiques.

Un certain équilibre peut alors s'établir, fondé sur l'interdépendance des uns à l'égard des autres, dépendance qui est provoquée par les conditions mêmes de l'accumulation *financière et commerciale.* L'idée directrice est que ce système, quelles que soient les inégalités qu'il engendre, organise, dans un contexte *déterminé* de mœurs et d'institutions, une situation où chacun peut passé-der réellement ou potentiellement quelque chose, de telle sorte que chaque individu éprouve une crainte de tout perdre (s'il

ne se conforme au désir majoritaire d'échange et d'enrichissement en train de s'esquisser]. Cette crainte entraîne chez lui des affects de tristesse de *plus forte intensité* que les sentiments d'impuissance dus à l'envie qu'il peut éprouver à l'égard de ceux qui bénéficient de plus de ressources que lui. L'avantage politique de cet équilibre relatif est de prédisposer la société à résister, si besoin est, aux abus du souverain : la société constitue une sorte de contre-pouvoir, en raison de la convergence qui se forme entre les intérêts de ses membres. Autre cas de figure, toutefois, dès qu'il s'agit du régime aristocratique : il convient dans ce cas d'empêcher les plébéiens, qui se trouvent déjà exclus du pouvoir politique, d'abandonner leur pays à leur convenance, en emportant une richesse convertie en argent. Tous les individus seront en revanche avantageusement jixés au pays par la possession d'une parcelle de terre et de leur maison[33], Il apparaît clairement que les institutions qui régissent la propriété établissent un système de compensations et de contre-pouvoirs : l'intérêt général en tant que tel ne saurait résulter du sacrifice ou de la conversion du désir particulier. Enfin, la *justice* et *le mode*

de *sélection des dirigeants,* constituent des institutions moyennes, intermédiaires entre celles qui s'appliquent au commandement et celles qui déterminent l'obéissance. De telles institutions tentent de conjuguer les contraintes du renouvellement, de la nécessaire rotation aux responsabilités, avec le choix des plus compétents.

Les institutions de l'État constituent d'abord comme des institutions territoriales, elles distribuent le *matériel* de hase de l'État (hommes, territoires et ressources], selon des unités humaines, géographiques et sociologiques qui sont diverses, autonomes et complémentaires. D'autres institutions, aussi diverses que l'armée, la religion, le régime de propriété, le pouvoir consultatif, le Souverain, les instances de l'exécutif, du contrôle, de la sélection des dirigeants et, enfin, la Justice, viennent se greffer aux

institutions territoriales. À la *societas* - qui représente le nombre et la nature des éléments composants (individus, ensembles familiaux et territoriaux) -, s'ajoute ainsi *l'Imperium,* lequel n'est autre que « ce droit qui se définit par la puissance de la multitude »[34]. L'État est bien une sorte d'individu collectif[35], homologue à l'individu physique. Le « droit de l'État n'est autre que la force collective de le cet État. le consentement effectif réalisé entre des individus qui se découvrent liés par des rapports d'interdépendance, dont ils s'efforcent de contrôler et d'orienter la nécessité, en se laissant régir par le dénominateur commun de leurs craintes et de leurs espérances. Il n'est pas étonnant, d'ailleurs, que l'existence de l'État valide en partie la fiction d'un tiers — roi ou assemblée souveraine —, sans égal ni réciproque, qui se trouve investi du pouvoir d'opérer la médiation entre la multitude et le pouvoir collectif. En effet, toute forme étatique est marquée par l'usage imaginaire de la représentation, qui institue le pouvoir dans un rapport d'altérité par rapport à la puissance individuelle. La contrainte passionnelle impose la fiction du commandement, même si l'extériorité de la transcendance est le résultat, *immanent,* de la passivité et de l'impuissance. Il reste que la politique, en définitive, est une entreprise collective qui s'invente contre le politique : les formes institttltionnelles correspondent en même temps à des structures

de communication des affects en distribuant des droits et à des contre-pouvoirs qui visent à réorienter le pouvoir collectif.

Considérons le fonctionnement réel de la monarchie, telle qu'elle est décrite par Spinoza. Apparemment, tous les aspects de la définition traditionnelle de l'absolutisme peuvent y être trouvés. Or, dans les faits, s'il est vrai que le roi est seul à décider, il n'en demeure pas moins que sa décision a toutes les chances d'être conforme aux vœux de la majorité. Le fonctionnement de base de la société - assemblées territoriales dont les membres doivent être

nommés au Conseil du roi, nationalisation des terres qui favorise les échanges et, par voie de conséquence, la formation d'un intérêt commun, opinion publique forte, liberté du culte - est en mesure de tempérer les dérives du pouvoir vers une certaine transcendance par rapport à la société. Le système aboutit *in fine* à une rectification continue par rétroaction de la base sur le sommet et du sommet sur la base, de telle sorte que tout régime peut fonctionner selon une démocratie de fait, adaptée aux circonstances, aux mœurs et aux institutions existantes. Quels que soient les « régimes », les citoyens et les sujets *n'aliènent* ou ne *transfèrent* leur puissance qu'en échange d'une effectuation par eux-mêmes de pouvoirs plus réels et de conquête de droits nouveaux.

Le pouvoir théoriquement absolu du souverain est aux antipodes d'un pouvoir illimité ou arbitraire. Spinoza rappelle que l'État ne peut se maintenir qu'en suscitant l'adhésion des individus. De fait, la résistance des citoyens, qui se manifeste par l'indignation et la possibilité de l'insurrection[36], est un contre-pouvoir efficace et la véritable garantie de la démocratie, parce qu'elle exprime la continuation de l'état de nature dans l'état civil :

« Il apparaît d'après le § 15 du chapitre précédent, que le droit de celui qui a le pouvoir public c'est-à-dire du souverain, n'est autre chose que le droit de nature lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens. pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée cela revient à dire que le corps et l'âme de l'État tou ! entier a un droit qui a pour mesure sa puissance, comme on a vu que c'était le cas pour l'individu dans l'état de nature : chaque citoyen ou sujet a donc d'autant moins de droit que la cité l'emporte sur lui en puissance *(voir le § 16 du chapitre précédent*).

et en conséquence chaque citoyen ne peut rien faire ni posséder suivant le droit civil, que ce qu'il peut revendiquer en vertu d'un décret de la Cité[37]. »

En somme, le pouvoir tend à agir comme si les hommes pouvaient être dirigés par la raison ; il a surtout intérêt à favoriser les affects allant dans ce sens, étant donné que la souveraineté doit respecter une limite bien *réelle* quoique *non juridique.* Cette limite nécessaire n'est autre que la loi de nature : persévérer dans son être et ne pas se détruire.

1. *TP,* chap. II. § 4. p. 16.

2. *TTP.* chap. XVL. p. 282.

3. *Éth.* II. prop. 3, scolie.

4. *Éth.* I, déf. 1 : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante. »

5. *TP.* chap. ii. § 13.

6. *TP,* chap. II. § 16.

7. *TP,* chap. III, § 3. p. 26,

8. Thomas Hobbes *Léviathan,* chap, XIV. trad, E. Tricaud Paris, éditions Sirey, 1971, p. 128.

9. *Ibid*. p. 129.

10. *Léviathan* chap. XIV. p. 131 : « Chaque tois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, c'est suit en consideration de quelque chose qui lui est réciproquement transmis soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. C'est en effet un acte volontaire et l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque *bien pour lui-même. »*

11. *TP,* chap. II, § 10.

12. Alexandre, Matheron, « Spinoza et la problématique juridique de Grotius », in *Anthropologie et politique au XVII siecle,* Paris, Vrin. coll. « Reprise », 1986, p. 99.

13. Lettre 50 à Jarig Jelles. 2 juin 1674.

14. Alexandre Matheron. « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » inMyriam Revault d'allonnes et Hadi Rizk [dir.], *Spinoza puissance et ontologie.* Paris, Kimé. 1994.

15. *Éth.* III, prop. 27. corollaire 1.

16. *TP,* chap. III. § 9.

17. *TP*. chap. III, § 9 et chap. VI. § 1.

18. *TP*. chap III. § 3.

19. Cf. TP, chap. II. § 10.

20. *TP,* chap. VI. § 1.

21. Ibid.

22. *TP.* chap. III. § 9.

23. Ce pouvoir consultatif peut éventuellement se confondre avec le pouvoir de décision lorsque c'est une Assemblée qui exerce la souveraineté.

24. *TP.* chap. vu. § 3. 4. 5 et 6.

25. Dans un régime qui correspondrait parfaitement à l'aristocratie rationnelle décrite par Spinoza cet exécutif est confié à un Sénat [*TP*. chap. VIII. § 29] on revanche, c'est le Conseil] du roi qui se dédouble. dans le cas de figure d'une monarchie idéale en consultatif et exécutif (*TP*. chap. VI. § 17 et 18).

26. Le *Conseil des Syndics* représente, dans l'aristocratie idéale. ce pouvoir de contrôle [*TP*. chap. VIII. § 19 et 20]

27. *TP. chap.* III. § 2,

28. TP. chap. III § 7.

29. *TP*. chap. IV. § 4 : « Cela se connaîtra plus clairement si l'on considère qu'en disant que chacun peut statuer sur une affaire qui est de son ressort et décider comme il le veut, ce pouvoir que nous avons en vue doit se mesurer non seulement par la puissance de l'agent, mais aussi par les facilités qu'offre le patient Si par exemple je dis que j'ai le droit de faire de cette table ce que je voudrai, je n'entends certes poinl par là que cette table mange de l'herbe. »

30. *TP,* chap. III § 9.

31. Voir à ce propos Alexandre Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.* chap. XI. « Vers l'unification interne : étal libéral et individualité civilisée » p. 465-514.

32. *TP,* chap, VI. § 12.

33. *TP,* chap. VII, § 10.

34. *TP,* chap. II. § 17 : *« oc jus, multitudinis potentia definitur. Imperium appalari solet.* »

35. - On peut lire dans *individu* et *communauté* p. 347. cette définition de l'État : « Structure globale selon laquelle se coordonnant, en une interaction circulaire auto-régulatrice. les activités et les pouvoirs des unités de base de la *societes »*

36. *TP.* chap. III. § 9.

37. *TP.* chap. III. § 2.

# Chapitre VII

# La vertu et la béatitude

L'expérience morale se réfère, généralement, à l'idée d'accomplissement, de plénitude et de réalisation : l'être individuel, au cours d'une progression qui peut s'accompagner de choix, d'efforts et de sacrifices, est appelé à rejoindre le modèle qu'il s'est fixé et à atteindre ainsi sa destination, en l'occurrence la perfection visée. Peu importent les formes exactes que peut revêtir ce trajet de soi à soi, trajet qui va d'un soi inachevé, comme en manque, en attente de son être véritable, à un soi accompli, en possession véritable de son être en acte, achevé et parfait.

Quand il pose la question de la vertu, Spinoza est à la recherche d'une manière de vivre et d'exister, d'une affirmation à la fois spontanée et réflexive, normative et immanente, du désir comme force d'être et de l'être comme puissance déployée, réelle et agissante. La puissance éthique est en même temps une affirmation de la force et de la raison, une réalisation du désir et de l'universel concret, une exaltation de l'utile propre *et* de l'alliance avec les autres. L'éthique, en effet, subvertit la préoccupation morale, toute entière tournée vers une exigence de transcendance, d'inconditionné et de valeur, au profit de la vertu comme connaissance et comme appropriation réflexive par l'être singulier de sa propre essence.

## La critique des valeurs

Les remarques que Spinoza développe dans Préface de la quatrième partie de *l'Éthique* - « De la servitude de l'homme » — laissent peu de place aux axes traditionnels de réflexion sur le « Bien » et le « Mal », sur la « perfection » et l'imperfection :

« Quand, toutefois, les hommes curent commencé de former des idées générales et de se représenter par la pensée des modèles de maisons. d'édifices de tours, etc., il est

advenu que chacun appela parfait ce qu'il voyait s'accorder avec l'idée générale formée par lui des choses de même sorte, et imparfait au contraire ce qu'il voyait qui était moins conforme au modèle conçu par lui, encore que l'artisan eût entièrement exécuté son propre dessein[1]. »

Ces notions sont critiquées comme des fictions suscitées par des comparaisons maladroites ou par une projection illusoire du désir sur la réalité. Aussi peut-on dénoncer l'idée de perfection en montrant que la cause dite finale se ramène à une cause efficiente, à cette nuance près que cette cause est elle-même un appétit. Certes, le « désir d'habiter », par exemple, apparaît comme la cause efficiente de l'édification d'une maison, ainsi que de la conception par l'esprit du plan de la maison à bâtir, en réponse à l'appétit qui nous pousse à rechercher un abri confortable.

L'imagination, on le sait, forme des idées générales des choses singulières : ces idées inadéquates, qu'il ne faut pas confondre avec les notions communes qui renseignent objectivement sur ce qui est commun à la partie et au tout, sont maladroitement dérivées des choses particulières, en jouant sur les rapports de ressemblance, de contiguïté dans l'espace ou de conjonction temporelle. C'est pourquoi les idées générales renvoient aux choses singulières sans pour autant rendre compte de la nature d'aucune d'entre elles. Un tel mélange de distance et de proximité se prête à la formation par l'imagination de modèles de réalité, par un étrange renversement où la réalité est sommée de ressembler à l'image mutilée qui a été formée d'elle !

« La perfection donc et l'imperfection ne sont, en réalité, que des modes de penser, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux des individus de même espèce ou de même genre ; à cause de quoi, j'ai dit plus haut (*Défin.* 6. *p*. *II*) que par perfection et réalité j'entendais la même chose. Nous avons

coutume en effet de ramener tous les individus la Nature à un genre unique appelé généralissime,

autrement dit. à la notion de l'Être qui appartient à tous les individus de la Nature absolument. En tant que nous ramenons les individus de la Nature *à* ce genre et les comparons entre eux, et dans la mesure où nous trouvons que les uns ont plus d'entité ou de réalité que les autres, nous disons qu'ils sont plus parfaits les uns que les autres, et en tant que nous leur attribuons quelque qui, telle une limite, une fin. une impuissance, enveloppe une négation, nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas nos âmes pareillement à ceux que nous appelons parfaits, et non parce qu'il leur manque quelque chose qui leur appartienne ou que la Nature ail péché. Rien en effet n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nature d'une cause efficiente arrive nécessairement[2]. »

Dans ces conditions, la chose sera dite parfaite au sens où, une fois produite, elle apparaît conforme au dessein qui a poussé à sa réalisation. Mais ce dessein n'existe pas objectivement dans l'être et sa portée intentionnelle ne révèle aucune finalité inhérente à la nature ; un tel dessein intervient à titre de finalité relative, comme le sens du désir, ou comme l'objet que le désir poursuit en ayant conscience de ses affections comme de ses sollicitations. En effet, le désir est déterminé par l'idée d'une affection du corps à se vivre comme la réalisation d'une intention et la poursuite d'un sens. Mais cette « intentionnalité » vécue découle elle-même de la détermination de l'effort de l'Esprit à persévérer dans son être par une idée inadéquate. Dans la mesure où l'individu méconnaît les causes réelles — la chaîne des associations entre les affections, qui sollicitent le conatus dans telle ou telle direction —, son propre désir ressent passivement le fait d'être entraîné dans une direction, en raison de l'action des causes qui s'exercent sur lui et en lui,

comme s'il s'agissait d'intentions qu'il se donnait lui-même pour aller à la rencontre de tel ou tel objet, lequel objet apparaîtrait alors comme sa destination. L'idée de destination renvoie par conséquent à un mécanisme réel d'aliénation, c'est-à-dire d'assujettissement.

Nous avons pu voir au chapitre III que l'individu projette en fait sa propre impuissance sur les choses, auxquelles il transfère imaginairement un pouvoir qu'elles se mettent à exercer réellement sur lui. La cause finale, ou le désir d'habiter une maison, est en fait une cause efficiente - le désir mobilisé par telle ou telle affec-tion

- mais c'est à travers l'effort que cette cause efficiente prend conscience d'elle-même : elle induit alors un effet réel de finalité, une fiction de fin dont l'individu réalise à ses dépens l'efficacité, par le simple fait d'y croire. Par conséquent, la notion de fin est bel et bien, aux yeux de Spinoza, une fiction à laquelle s'alimentent toutes les morales. Spinoza met en valeur cependant l'idée que la fiction peut, dans certaines conditions, apparaître comme un « opérateur » de réalité. En ce sens, il lui prête une certaine fonction, mais au service d'une pensée de la puissance et de l'augmentation de la puissance d'agir :

« Désirant en effet former une idée, de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables dans le sens que j'ai dit[3]. »

L'augmentation de la puissance d'agir devient l'horizon d'existence de l'individu conçu comme une réalité finie. Nous savons que l'individu est nécessairement exposé à la passivité parce qu'il n'est pas cause de soi mais qu'il se trouve être inscrit, en tant que partie déterminée, dans le tissu de la nature[4].

## Le modèle de la nature humaine comme principe de sélection

Ayant analysé les causes du caractère fictif de la notion de modèle[5]. Spinoza insiste à nouveau sur l'implication en Dieu de l'égalité de la puissance d'exister et de la puissance d'agir :

« […] La raison ou la cause, pourquoi Dieu, ou la Nature agit et pourquoi il existe est une et toujours la même. N'existant pour aucune fin, il n'agit donc

aussi pour aucune ; et comme son existence son action aussi n'a ni principe ni fin[6]. »

Si cet énoncé est évident à propos de l'être infini, il demeure que les êtres finis[7] que nous sommes dépendent en leur existence d'une séquence indéfinie d'autres causes et sont sujets à des affections très diverses, qui sont favorables nu défavorables à leur appétit d'exister. Il peut donc s'avérer utile de s'appuyer sur le sens relatif des notions de perfection et d'imperfection, de bon et de mauvais, dans la mesure où de telles notions désignent une manière de rapporter tel ou tel individu, soumis à des affections particulières, à un modèle construit de la réalité humaine, afin de fixer normativement les conduites des individus pris en considération, non leur être ou leur essence. Le modèle ainsi posé de manière réfléchie est une figure idéalisée de la nature humaine. Il s'agit bien d'un idéal conçu explicitement comme un idéal, un modèle pour penser et agir, ou, en d'autres termes, d'un usage rectifié de l'idée de modèle, qui porte sur la sélection des affections et des actions, non sur l'essence en elle-même des individus. Aussi faut-il préciser vers quoi notre action doit être orientée. Peut-on avancer que Spinoza renoue subrepticement avec l'idée de téléologie, laquelle nous conduirait vers notre être en acte pleinement réalisé, ou une forme d'entéléchie, de développement de l'être vers la pleine actualité de son essence ? Assurément non et c'est précisément en ce lieu

que Spinoza institue une thèse originale, dont il faudra se rappeler chaque fois que nous aurons à comprendre et à mesurer les définitions du bon et du mauvais en termes d'utile :

« J'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude, nous être utile |et| et j'entendrai par mauvais au contraire, ce que nous savons a vec certitude empêcher que nous ne possédions un bien[8] »

À l'évidence, l'utile paraît être relatif à notre être mais il n'est pour autant arbitraire puisqu'il se trouve être mesuré par la raison. Spinoza ajoute que l'individu peut passer d'une *moindre perfection* à une plus grande *perfection :* le terme de perfection désigne

ici la réalité effective de la puissance d'agir, qui peut s'accroître ou se réduire en fonction des affections. La variation de la puissance d'agir consiste en une oscillation de la force d'être, entre un maximum et un minimum, mais la force d'être n'en est pas moins définie une fois pour toutes comme l'essence, ou degré déterminé de puissance. Or l'essence ne peut subir aucune variation : par conséquent, le pouvoir d'être affecté de l'individu demeure constant, quelles que soient les affections qui l'emplissent. C'est seulement la *proportion* entre les affections actives et les affections passives qui peut changer. Les affections actives expriment notre propre essence comme cause adéquate, alors que les affections passives, par lesquelles nous sommes soumis au pouvoir des autres choses, expriment notre puissance d'agir empêchée, c'est-à-dire notre puissance d'agir réduite au minimum, ou le plus bas degré de notre puissance d'agir, qui consiste à résister tant bien que mal à ce qui nous affecte et à persévérer, autant que faire se peut, dans l'existence. La variation de la puissance d'agir correspond ainsi à l'activité ou à la passivité qui régissent l'existence de l'individu, du fait

même de l'être en relation qui marque toute existence modale.

L'existence peut être active, dans la mesure où un individu peut vivre à la manière du sage ; ce dernier développe les aptitudes de son corps à être affecté, à s'efforcer de penser rationnellement, en enchaînant ses idées de manière adéquate. C'est ainsi que le sage tend à faire prévaloir la nécessité de son être sur la nécessité subie des contraintes extérieures. Au contraire, l'homme déraisonnable ou insensé est livré aux dérèglements des passions et se trouve ballotté par des rapports extérieurs qu'il ne maîtrise pas. Que les affections soient actives ou passives ne change rien, ni au sujet de l'essence en tant que telle - qui demeure aussi « parfaite », c'est-à-dire *réelle,* quelles que soient ses affections -, ni au sujet de ces mêmes affections, qui s'expliquent de manière nécessaire, et non par un quelconque libre arbitre qui échapperait au tissu des causes. La nécessité est la même, qu'il s'agisse de celle qui marque l'existence de l'homme libre, qui vit sous la conduite de la raison, ou du cours inexorable de désagréments qui mène l'homme insensé et impuissant vers une servitude de plus en plus grande.

## Le devenir actif de l'individu

Comment la même essence ou force d'être peut-elle être jointe au caractère variable de la puissance d'agir ? Voici l'enjeu éthique de l'augmentation de la puissance d'agir : tenter de déployer la puissance d'agir la plus grande du notre être, de telle sorte que l'essence singulière, qui est éternelle, s'exprime *au maximum* dans l'existence. Nous pouvons avancer l'hypothèse que la variation de la puissance d'agir ouvre l'essence comme force d'être à une aventure ontologique d'un type radicalement nouveau, en l'occurrence à une forme de *devenir actif.* Quant à la connaissance dite du troisième genre, elle vient prolonger et accomplir une telle expérience en offrant à l'individu la *jouissance* de sa propre essence comme partie intensive de la nécessité infinie de Dieu.

Ces perspectives nous reconduisent à un point d'articulation essentiel de l'*Éthique*, qui n'est autre que le pouvoir du corps et, en raison de l'égalité d'être du corps et de l'esprit, la corrélation entre ce que le corps peut et le pouvoir de l'esprit, eu égard au fait que l'Esprit est lui-même l'idée du corps. L'Esprit constitue, par définition. l'idée d'une chose existant en acte et nous pouvons déduire de la conscience que nous avons (sensations, sentiments, images) des affections de notre corps que le *corps* est bien l'objet de l'Esprit existant en acte[9]. Nous avons vu au chapitre III qu'il faut *d'abord* réfléchir sur la nature du corps et de son pouvoir pour connaître l'individu concret ainsi que le véritable sens du rapport esprit/corps. Spinoza met ainsi fin à l'espèce de guerre civile entre la notion d'esprit et celle de corps, l'activité de l'élément actif, esprit ou corps, impliquant la passivité de l'autre élément, corps ou esprit. C'est le sens de l'affirmation importante de la deuxième partie, suivant laquelle « l'ordre des actions et des passions de notre Corps concorde par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'Esprit »[10].

L'Esprit étant l'idée du corps, nous devons nous rappeler que l'idée d'une chose singulière renvoie à celle d'une autre chose singulière, étant donné qu'une chose singulière est produite par un enchaînement à l'infini de causes singulières et déterminées. Il

suffit de se rappeler à quel point le corps de l'homme est inséparable des relations qu'il entretient avec tous les autres corps dont il a besoin pour exister. Spinoza affirme que lorsque Dieu a l'idée du corps humain, il est affecté par l'idée d'une séquence de causes ; c'est la raison pour laquelle l'Esprit, ou idée du corps, ne peut pas avoir l'idée vraie du corps proprement dit, mais seulement de l'affection présente, puisque le tissu des relations du corps avec d'autres modes de l'étendue lui échappe. Il nous faut maintenant faire deux observations an sujet des prétentions d'une éventuelle conscience morale originaire et autonome. En premier lieu, connaissant les affections du corps, c'est-à-

dire les implications des corps extérieurs sur le corps dont il est l'idée, l'Esprit ne connaît pas ces corps extérieurs pour eux-mêmes, selon la séquence indéfinie des causes qui les constituent. En second lieu, l'Esprit ne peut se connaître véritablement lui-même et avoir réflexivement l'idée de lui-même ; certes, l'Esprit peut avoir l'idée réfléchie de lui-même puisqu'une idée peut être l'objet d'une autre idée, mais à condition d'ajouter que l'Esprit se réfléchit alors comme idée de l'idée du corps, et cette idée ne peut être que l'idée des *affec*tions du corps[11]. La *conscience de soi* ainsi atteinte n'est pas une *connaissance de soi* parce qu'elle dérive de l'idée des affections du corps, laquelle, certes, enveloppe l'idée du corps (il y a bien idée de l'état de notre corps modifié par un autre corps), mais sans être une connaissance adéquate du corps. Par conséquent, une certaine conscience subjective existe *de fait* mais la *subjectivité* se confond avec l'expérience du corps propre et se trouve être nécessairement inadéquate parce que la conscience est marquée par les conditions de la passivité. Une telle conscience commence naturellement par l'imagination, car la « connaissance » inadéquate, propre à l'imagination. vit les affections du corps comme l'idée de ces *traces* où se mêlent l'idée du corps affecté et l'idée du corps qui l'affecte. Les idées des affections n'ont pas seulement un contenu représentatif, en l'occurrence une image confuse de la réalité, mais s'accompagnent d'un sentiment de variation de la puissance d'agir du corps, concomitante de l'affection[12]. Nous pouvons maintenant apprécier le sens et la portée de la proposition 1 de la troisième partie de l'*Éthique* — « De l'origine et de la nature des affections » :

« Notre esprit est actif en certaines choses, passif en d'autres, savoir en tant qu'il des idées adéquates, il est nécessairement actif en certaines choses : en tant qu'il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif en certaines choses. »

Le corollaire de cette proposition décrit un véritable rapport de force entre les deux types d'idées qui occupent l'Esprit :

« Il suit de là que l'Esprit est soumis à d'autant plus de passions qui'il a plus d'idées inadaquates et au contraire est actif d'autant plus qu'il a plus d'idées adéquates[13]. »

Le rapport entre la passivité et l'activité détermine une tension propre à l'effort par lequel une chose s'efforce de persévérer dans son être, Cet *effort* exprime l'essence actuelle de la chose, quoique cet effort soit traversé de part en part par le rapport entre les idées claires et distinctes, d'une part, et les idées confuses d'autre part :

« l'Esprit, en tant qu'il a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'il a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et a conscience de son effort[14]. »

En un mot. le désir, ou l'appétit, n'est autre que l'existence elle-même, qui se déploie comme une tendance normative. Un tel effort s'accompagne nécessairement d'une subjectivation. en un rapport à soi qui est de part en part lié à l'imagination, ainsi que l'affirme la proposition 12, troisième partie de l'*Éthique* : « L'Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir du corps. » La démonstration de cette proposition développe le rôle efficace de l'imagination :

« Aussi longtemps donc que l'Esprit imagine ce qui aceroît ou seconde la puissance d'agir de notre corps. le Corps est affecté de manières d'être qui accrpossent ou

secondent sa puissance d'agir (*Post.* 1). et en conséquence (Prop. 2) aussi longtemps la puissance de penser de l'Esprit, est accrue ou secondée et, par suite, (*Prop*. 6 *ou* 9) l'Esprit autant qu'il peut s'efforce d'imaginer une telle chose[15]. »

La définition génétique du désir met à jour les mécanismes par lesquels l'appétit devient conscient de lui-même : la *subjectivité* est le *résultat* d'une détermination du conatus par l'idée d'une affection. La conscience de soi est une prise de conscience *imaginaire* du conatus par lui-même :

« Le *Désir* est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donner en elle. »

« Je pouvais dire que le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose, mais il ne suivrait pas de cette définition (*Prop.* 23. *p. II*) que l'Esprit pût avoir conscience de son Désir ou de son appétit. Donc, pour que la cause de cette conscience fût enveloppée dans ma définition, il m'a été nécessaire (*même Prop*.) d'ajouter, *en tant qu'elle est déterminée par une affection quelconque donnée en elle,* etc. Car par une affection de l'essence de l'homme, nous entendons toute disposition de cette essence, qu'elle soit innée ou acquise, qu'elle se conçoive par le seul Attribut de la Pensée ou par le seul attribut de l'Étendue, ou enfin se rapporte à la fois aux deux. J'entends donc par le mot de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient suivant la disposition variable d'un même homme et s'opposent si bien les uns aux autres que l'homme est traîné en divers sens et ne sait où se tourner[16]. »

Si l'idée affective du corps et de soi-même est revêtue de signification, c'est parce qu'elle est produite en un rapport inadéquat qui s'accompagne de la double illusion des

choses comme signifiantes (effet de l'impuissance) et de la liberté (effet de l'ignorance). Le désir, en tant que relation constitutive de l'effort à ses affections, induit le désirable ; aucun désirable n'existe en soi ni ne suscite le désir après avoir été reconnu par un jugement de nature morale ou par une évaluation autonome. Aussi la connaissance du bon et du mauvais n'est-elle qu'une affection de joie et de tristesse dont nous avons conscience. Il s'agit bien d'une connaissance tronquée, dont la réalité objective renvoie à la détermination du désir par une affection. L'imagination, cependant, n'est pas irrémédiablement prisonnière des associations entre les idées des affections du corps,

telles que ces idées s'inscrivent dans la pensée corrélativement aux séquences d'affections éprouvées dans l'expérience. En réalité, la nécessité qui régit l'imagination est inséparable d'un pouvoir qui lui appartient de combiner et de transformer les séries imaginaires. Le rapport que l'imagination établit entre les affections et leurs représentations se distingue évidemment de l'enchaînement adéquat produit par l'entendement, mais il n'en porte pas moins une puissance de synthèse, voire d'invention, qui fait sa force[17]. L'imagination décompose et réordonne les liaisons entre les idées des affections, explorant ainsi de nouveaux rapports possibles entre les significations vitales liées aux affections, comme le désir, la joie et la tristesse, et le contenu représentatif, bien que confus et incomplet, de ces mêmes idées-images, qui sont formées en l'Esprit à partir des traces des affections sur le corps. Le pouvoir de l'imagination a pour conséquence que le dispositif formé par le rapport affectif entre la conscience et le corps se transforme en une articulation sélective du désir et du monde. Dans ces conditions, le rapport entre l'activité et la passivité se modifie à mesure que le conatus éprouve des affections qui augmentent sa puissance d'agir. L'Esprit, par conséquent, se règle sur les connexions inventées par l'imagination et éprouvées au cours de l'expérience, tandis que le corps, expérimentant une variation de la puissance d'agir en rapport avec certaines affections, approfondit cette

augmentation de la puissance d'agir en une expérience élargie du monde, ou, plus précisément, du *devenir monde* du désir. Mais le désir, en devenant plus fort, devient aussi plus intelligent, plus adéquat à sa propre puissance. Nous verrons que le développement de la raison rend, à son tour, le désir à même d'être plus sélectif, plus stratège dans le choix et la combinaison des rencontres.

La vertu requiert le développement de la raison comme sélection de l'utile propre. Inversement, la raison n'est autre que la vertu. En effet, la connaissance adéquate de la nécessité de notre être peut être considérée comme la plus haute activité, dans la mesure où la puissance de connaître s'explique entièrement par notre puissance. Cette connaissance s'accompagne de la production d'un maximum

d'effets qui découlent de la seule essence de l'individu. Dans ces conditions, l'aptitude du corps à être affecté détermine le pouvoir de varier, de multiplier les affections, de composer de plus en plus favorablement les affections joyeuses qui augmentent notre puissance d'agir et de former des notions communes, c'est-à-dire de connaître la nécessité et d'agir de manière plus adéquate.

« Plus le Corps a d'aptitude de cette sorte, plus l'Esprit devient apte a percevoir (*Prop*. 14. *p. II*) : ainsi ce qui dispose le Corps en une condition telle et augmente cette aptitude est nécessairement bon ou utile (*Prop.* 26 *et* 27). et d'aillant plus qu'il augmente davantage cette aptitude ; une chose si nuisible au contraire (*par la même Prop.* 14. *p. Il. renversée. et les Prop.* 26 *et* 27), si elle diminue cette aptitude du Corps[18]. »

Nous avons appris que l'unité de l'individu se définit comme la proportion constante de mouvement et de repos entre les parties de l'ensemble qu'il forme. Mais le fait que tel ensemble présente une structure qui lui confère unité, identité et continuité, ne préjuge pas de l'agencement

détaillé entre les éléments qui constituent cette individualité. De plus, la formule de l'identité individuelle ne peut ignorer l'action des causes extérieures, auxquelles l'individu réagit par des actions qui se déduisent de sa nature et de sa force propres. L'individu tend par conséquent à faire tout ce qui dépend de sa seule nature. Or il est susceptible d'être d'autant plus actif, c'est-à-dire cause adéquate de ce qui se fait en lui ou hors de lui, qu'il peut maintenir son unité d'ensemble et répondre aux variations externes par des modifications internes du rapport entre ses parties composantes. Aussi est-il en mesure de compenser le changement subi, de résister aux risques d'altération, voire de désagrégation, et de conserver un fonctionnement autonome, en maintenant et en augmentant sa puissance d'agir. La puissance d'agir de l'individu est néanmoins dépendante de l'aptitude du corps à être modifié de plusieurs manières à la fois, en multipliant le nombre et la variété des affections qui peuvent remplir l'aptitude à être affecté :

« Ce donc qui fait que le rapport de mouvement et de repos existant entre les parties du Corps humain se conserve, conserve aussi la forme du Corps

humain et fait en conséquence (*Post.* 3 *et* 6, *p*. *II*) que le Corps humain puisse être affecté de beaucoup de manières et affecter les corps extérieurs de beaucoup de manières : cela est donc bon[19]. »

Un cercle vertueux peut alors s'enclencher : les idées adéquates rendent le désir plus actif tandis que, en retour, notre plus grande puissance d'agir nous aide à former des idées plus adéquates, qui conduisent à des expériences plus riches. Aussi l'affirmation éthique du désir a-t-elle pour condition l'ouverture et l'élargissement de l'aptitude à être affecté, avec pour horizon l'amour du corps et l'amour du monde. Il est donc inutile et vain de tenter de mettre

l'absolu sous la sauvegarde de la transcendance, de ce qui dépasse infiniment le monde, pour en protéger la valeur.

Ne pourrait-on objecter, à une telle forme de pensée morale, qu'elle est marquée par le ressentiment : l'exigence de dépassement, dès lors qu'elle est privée de toute situation, ne risque-t-elle pas de manquer de force pour se réaliser ? Il est vrai que l'on peut répondre, par un raisonnement pour le moins spécieux, en disant que la persévérance dans l'être est une forme d'inertie, de platitude. une sorte d'instinct purement biologique de conservation. Or l'effort tel que le décrit Spinoza consiste à persévérer, mais à persévérer *dans* son être, et non dans son état. Un tel effort présente une puissance d'invention, de développement et, surtout, d'affirmation de l'être fini, en une intensité de l'existence qui, d'une certaine manière, s'excède elle-même parce qu'elle exprime la force de l'infini au cœur même du fini comme modalité de l'infini.

## Le désir rationnel et l'utile propre

Spinoza rappelle à juste titre qu'« une affection ne peut être réduite ni être ôtée sinon par une affection contraire, et plus forte que l'affection à réduire »[20]. Aussi le désir est-il notre seule force, une force inséparable de l'effort pour imaginer et rechercher tout ce qui augmente la puissance d'agir[21]. Il ne saurait donc exister pour l'individu

de conversion éthique qui saute par-dessus le désir, le corps et le monde. En effet, le dispositif éthique est fondé sur la tension entre l'activité et la passivité. Comme la passivité s'inscrit en l'Esprit du simple fait qu'il forme les idées des affections éprouvées par le corps, il lui faut donc mobiliser la force même des affections pour combattre d'autres affections. De plus, pourquoi le désir aurait-il besoin de se transcender vers l'être ou la valeur ? Il suffit que le désir s'approfondisse en suivant les spirales d'un développement où chaque succès, chaque satisfaction, renforcent son pouvoir de résister à la tristesse, c'est-à-dire au mal et à ses causes. L'*Éthique* est une stratégie de la joie et des réseaux d'alliance entre affections, qui suscitent et

renforcent cette joie, en résistant à la tristesse et aux causes de la tristesse. On peut dire que l'éthique entreprend de réaliser effectivement le combat du bon contre le mauvais, au lieu de se perdre dans les brumes d'un combat pour les valeurs. Aussi le désir use-t-il de sa force, c'est-à-dire de la joie qu'il éprouve, joie que l'amour augmente, pour repousser autant que possible la haine qui se rapporte à l'objet que nous imaginons comme cause de la tristesse.

« Qui imagine que celui qu'il hait est affecté de Haine a son égard, une Haine nouvelle prend naissance (*Prop*. 40) alors que (*par lypothèse*) la première dure encore. Mais si au contraire, il imagine que cet autre est affecté d'Amour à son égard, en tant qu'il imagine cela, il se considère lui-même avec Joie (*Prop.* 30) et s'efforcera dans la même mesure (*Prop*. 29) de plaire cet autre : c'est-à-dire (*Prop*. 41) il s'efforce, toujours dans la même mesure, de ne l'avoir pas en haine et de ne l'affecter d'aucune Tristesse ; cet effort sera d'ailleurs (*Prop.* 37) plus grand ou plus peut à proportion de l'affection d'où il naît ; et ainsi, s'il est plus grand que celui qui naît de la Haine et par lequel il s'efforce d'affecter de Tristesse celui qu'il hait (*Prop.* 26), il prévaudra sur lui et extirpera la Haine du cœur[22]. »

Nous voyons ainsi que l'Esprit, en tant qu'il est l'idée du corps, est nécessairement traversé par un rapport de force entre des idées adéquates et des idées inadéquates :

« Toute chose donc qui suit de la nature de l'Âme et dont l'Âme est la cause prochaine, par où cette chose se doit connaître, suit nécessairement d'une idée

adéquate ou inadéquate. Mais, en tant que l'Âme a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive : donc les actions de l'âme suivent des seules idées adéquates et, pour celle raison, l'Âme pâtit seulement parce qu'elle a des idées inadéquates[23]. »

Il va donc de soi que la pensée imagine tout ce qui peut augmenter la puissance d'agir. Par exemple, si l'individu éprouve une passion comme la gloire, l'affection qu'il ressent de la joie d'autrui s'accompagne de l'idée de lui-même comme cause de cette joie. On pourrait reprocher à une telle joie d'être impure ou intéressée, puisque nous nous aimerions nous-mêmes à travers la joie et la louange d'autrui. Il n'en demeure pas moins que la vertu, au sens d'une force d'être agissante, poursuit son propre développement : l'individu « glorieux » est d'autant plus porté à aimer les autres. à vouloir augmenter leur joie, qu'il va s'éprouver ainsi lui-même comme plus actif, etc.

"Qui imagine qu'il affecte les autres de Joie ou de Tristesse, sera, par cela même (*Prop.* 27) affecté de Joie ou de Tristesse. Puis donc que l'homme (*Prop*. 17 *et* 23. *p. II*) a conscience de lui-même par les affections qui le déterminent à agir, qui a fait quelque chose qu'il imagine qui affecte les autres de Joie, sera affecté de Joie avec conscience de lui-même comme cause, c'est-à-dire se considérera lui-même avec Joie, et inversement[24]. »

Ce processus n'a pas besoin d'être attiré par la valeur puisque la puissance d'agir, au fur et à mesure qu'elle s'accroît, stimule l'augmentation de la puissance d'agir et s'affirme elle-même ! Mais les affections actives de joie et de désir dépendent de l'Esprit comme cause adéquate et l'Esprit est d'autant plus actif qu'il connaît : par conséquent, l'Esprit éprouve des affections purement actives de joie toutes les fois que, formant des idées adéquates, il se connaît lui-même adéquatement comme la cause de telles idées.

« Quand l'Esprit se conçoit lui-même et conçoit sa puissance d'agir, il est joyeux (*Prop*. 53) : or l'Esprit se considère nécessairement lui-même quand

il conçoit une idée vraie ou adéquate (*Prop*. 43. *p. If*). D'autre part. l'Esprit conçoit certaines idées adéquates (*Scolie 2 de la Prop.* 40. *p. I*I). Donc il est joyeux aussi dans la mesure où il conçoit les idées adéquates, c'est-à-dire (*Prop.* I) où il est actif. De plus, l'Esprit. en tant qu'il a des idées claires et distinctes, comme en tant qu'il en a de confuses, s'efforce de persévérer dans son être (*Prop.* 9). Mais par effort nous entendons le Désir (*Scolie de la même Prop*.) ; donc le Désir se rapporte à nous entant aussi que nous connaissons. c'est-à-dire (*Prop.* 1) en tant que nous sommes actifs[25]. »

L'activité de la connaissance exprime ainsi un désir et une joie dépourvus de toute passivité, désir et joie qui ne sauraient être entachés de tristesse. Sur ce point, le scolie de la proposition 59, troisième partie, ajoute une précision intéressante, sur la *force d'âme,* qui se subdivise en *fermeté* et *générosité* :

« Par *Fermeté* j'entends un *Désir par lequel un indiridu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison.* Par *Générosité* j'entends un *Desi*r *pa*r *lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié.* »

L'Esprit ayant été défini comme l'idée du corps, nous devons en déduire que l'identité entre l'ordre et la connexion des idées et l'ordre et la connexion des choses joue dans les deux sens. Dans ces conditions, l'expérience du *devenir actif,* qui procède du corps comme dispositif éthique, met la pensée en mesure de former de plus en plus de notions communes et adéquates et d'exercer ainsi sa propre puissance de connaître. Réciproquement, l'activité de connaissance est corrélative d'un enchaînement plus adéquat des affections du corps :

« Suivant que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'esprit, les affections du Corps, c'est-à-dire les images des choses, sont corrélativement ordonnées et enchaînées dans le Corps[26]. »

La tristesse peut réduire la puissance de penser, dans la mesure où l'Esprit est alors rapporté à la finitude du corps, c'est-à-dire aux

relations que ce corps entretient avec les autres corps. Mais cette même puissance de penser n'en est pas moins favorisée par l'augmentation de la puissance d'agir du corps.

Il nous faut maintenant analyser de près la manière dont la raison « commande » : il s'agit, non pas de l'universalité de la forme de la loi, comme c'est le cas avec l'impératif catégorique kantien, mais de la construction d'un *universel concret.* Tout se passe comme si la vertu, expression de la force d'être, se confondait avec l'injonction pratique d'unir les forces, qui rend plus puissant. Et la reconnaissance, ainsi que l'amour de l'autre, ne se séparent pas d'une forme d'élargissement à l'infini de la sphère de l'individu. En effet, *être un individu,* cela peut impliquer la nécessité de devenir de moins en moins « égoïste », sans pour autant que l'altruisme se fonde sur quelque sacrifice de soi. Difficile équation, sans doute, que les morales s'empressent de résoudre sous la forme du déchirement, ou du paradoxe, mais voilà sans aucun doute l'originalité essentielle du spinozisme sur le plan moral. L'auteur de *l'Éthique* conçoit l'affirmation de l'être comme une ouverture sur l'infini, et elle dispose ainsi l'individu à désirer et à construire l'universel. Le devenir actif du désir s'exprime à travers l'expérience éthique du corps ; c'est en ce sens que la puissance d'agir s'affirme comme unité en acte de la raison, de l'activité et de la vertu.

Si le devenir actif de l'individu favorise le développement de la raison, celle-ci détermine à son tour

une augmentation de la puissance d'agir parce qu'elle est susceptible de concevoir un enchaînement des affections qui soit adéquat à l'essence de l'individu. On peut lire dans un scolie de la quatrième partie de *l'Éthique,* prop. 18, un aperçu des « prescriptions » de la raison :

« Comme la Raison ne demande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et. absolument pédant. que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui. »

La dynamique de la vertu est expressément énoncée en ces termes :

« Plus on s'efforce à chercher ce qui est utile. c'est-à-dire à conserver son être, et plus on en a le pouvoir, plus on est doué de vertu ; et au contraire. dans la mesure où l'on omet de conserver ce qui est utile, c'est-à-dire son être, on est impuissant.[27] »

La vertu se confond avec l'effort pour persévérer dans son être ; elle doit être désirée pour elle-même, indépendamment de toute valeur qui lui serait attachée de l'extérieur et à laquelle elle devrait se subordonner :

« L'effort pour se conserver est l'essence même d'une chose (*Prop.* 7. *p. III*). Si donc l'on pouvait concevoir une vertu antérieure à celle-là, c'est-à-dire à cet effort, l'essence d'une chose (*Déf.* 8) se concevrait antérieurement à elle-même ce qui (c*omme il est connu de s*oi) est absurde. Donc on ne peut concevoir aucune vertu, etc.[28] »

## L'universel concret

La vertu est le désir lui-même, désir d'être qui devient de plus en plus agissant, adéquat à sa propre essence. La vertu s'apparente ainsi à une joie active de connaître, qui saisit

rationnellement, comme de l'intérieur, la nécessité ontologique de toutes choses :

« L'effort pour se conserver n'est rien sinon l'essence de la chose même (*Prop*. 7, *p. III*) qui, en tant qu'elle existe telle qu'elle est, est conçue comme ayant une force pour persévérer dans l'existence (*Prop*. 6, *p. III*) et faire les actions qui suivent nécessairement de sa nature telle qu'elle est donnée (*Déf. de l'Appétit dans le scolie de la Prop.* 9. *p. III*). Mais l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre Esprit en tant qu'il connaît clairement et distinctement (*Scolie* 2 *de la Prop.* 40. *p. II*). Donc (*Prop*. 40. *p. II*) tout effort dont la raison est le principe n'a d'autre objet que la connaissance. De plus, comme cet effort par lequel l'Esprit, en tant que raisonnable, s'efforce de conserver son être n'est rien que connaissance (*par la première partie de celle démonstration*). cet effort pour connaître est donc (*Coroll. de la Prop.* 22) la première et unique origine de la vertu, et nous ne nous efforçons pas de connaître les choses en vue d'une fin quelconque *(Prop.* 25) : mais, au contraire, l'Esprit, en tant que raisonnable, ne pourra concevoir aucune chose qui soit bonne pour lui, sinon ce qui conduit à la connaissance (*Déf*. 1)[29]. »

La vertu est, par conséquent, une connaissance et une pratique de la nécessité ; elle vise à réordonner une expérience généralement subie de manière passive, mutilée, s'accompagnant par cela même d'une perception confuse de causes dissociées les unes des autres. Une telle perception, marquée dans sa formation par la condition de servitude, c'est-à-dire de soumission passive à une nécessité vécue et pensée comme une contrainte, suscite l'illusion de la contingence, de ce qui manque de raison d'être, ou de cause qui détermine la nécessité d'exister de tel ou tel événement.

La vertu est une *pratique* de *la nécissité :* elle coordonne l'expérience selon le principe de l'utile propre. La composition de nos propres forces, telles qu'elles découlent de notre essence, avec toutes choses dont la nature s'accorde avec les propriétés et rapports constitutifs de notre

être, nous permet de réaliser tous les effets qui découlent de notre propre essence. Un véritable processus d'universalisation se fait jour, du simple fait que le corps est un principe relationnel d'existence. Puissance et raison de l'individu dépendent du *commerce* que son corps entretient avec le monde. Certes, le corps introduit le risque et la menace extérieurs parce que la relation a pour envers la limite et la privation, mais le corps n'en est pas moins un principe d'expansion, car il peut s'unir à tout ce qui, de même nature que lui ou s'accordant avec lui par des propriétés communes, augmente sa propre puissance d'agir.

La raison prescrit une ouverture de l'utile propre vers autrui. Il ne s'agit aucunement d'une concession intéressée ou d'une ruse pour que l'individu agisse malgré tout conformément au devoir mais de la règle même d'une existence effective ; la réalité composée de l'individu suppose l'union avec les semblables, de telle sorte que sa puissance d'agir soit augmentée lorsque la puissance de tout autre est accrue. Il est important de se souvenir que la nature humaine n'est pas un modèle au sens d'une généralité abstraite ou d'une fin à atteindre mais qu'elle existe comme un ensemble de propriétés communes aux individus. Chaque individu accomplit cette nature, en s'inventant lui-même comme un universel concret, qui réalise sous une modalité singulière les propriétés transindividuelles qui le relient à tous les autres :

« Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme : les hommes. dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Esprits et les Corps de tous composent en quelque sorte un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être l'utilité commune à tous et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous : d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la Raison, n'appètent

rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes[30]. »

L'universel et l'union des forces sont étroitement liés. C'est pourquoi la question de la cité devient l'enjeu d'une véritable politique de la puissance, qui vient relayer et accomplir la vertu. En effet, la vertu peut se résumer à l'affirmation d'un souci d'agir, de vivre et de conserver son être sous la conduite de la raison. Nous sommes pleinement actifs quand nous exerçons notre puissance de connaître ; la connaissance de l'utile propre nous porte à réaliser ce qui se déduit de notre essence. Nous devenons ainsi la cause adéquate de la conservation de notre être :

« Nul ne peut avoir le désir de posséder la béatitude, de bien agir et de bien vivre sans avoir en même temps le désir d'être, d'agir et de vivre, c'est-à-dire d'exister en acte[31]. »

La conservation dont il vient d'être fait mention n'est pas inerte et égoïste mais active et créatrice ; elle invente sans cesse de nouvelles déterminations de l'action, au cours d'un processus d'universalisation ouvert sur l'infini. Cette approche va à l'opposé d'un formalisme de type kantien puisque nous donnons un contenu véritable au fait de désirer la raison pour elle-même : non pas obéir au devoir comme à l'exigence pratique qu'impose la raison mais développer la raison comme désir actif. Deux exemples peuvent nous permettre de mesurer les enjeux de la différence qui se fait jour ici entre Spinoza et Kant. Spinoza aborde en effet la question de la fausse promesse, dans l'*Éthique*, quatrième partie, prop. 72. La démonstration et le scolie mettent en évidence la *contradiction réelle* dans laquelle s'enferme la

fausse promesse : le recours à la tromperie doit être condamné parce qu'il aurait pour implication

la thèse absurde que les hommes peuvent conserver leur être sans unir leurs forces dans la concorde. Les hommes pourraient-ils conserver leur être tout en s'opposant les uns aux autres ? Une telle hypothèse est incompatible[32] avec les droits communs qui leur appartiennent au sein de la communauté politique qu'ils constituent. Dans un second temps, la proposition 73 recommande une conduite rationnelle de la part de l'individu, conduite inséparable du souci de préserver et de renforcer la Cité, dans laquelle chacun expérimente le rapport entre sa liberté, comprise comme puissance d'agir, et l'union avec tous :

« l'homme qui est dirigé par la liaison. n'est pas conduit par la Crainte à obéir (*Prop.* 63) : mais, en tant qu'il s'efforce de conserver son être suivant le commandement de la Raison, c'est-à-dire (*Scolie de la Prop.* 66) en tant qu'il s'efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l'utilité communes (*Prop*. 37) et, en conséquence (*nous l'avons montré dans le Scolie* 2 *de la Prop.* 37), vivre suivant le décret commun de la cité. L'homme qui est dirigé par la Raison, désire donc, pour vivre plus librement, observer le droit commun de la Cité[33]. »

La haine est vaincue par l'amour[34] en raison de la logique même de la puissance. L'homme rationnel désire un bien commun a tons et son désir prend la tournure d'un objet universel :

« Le bien suprême de ceux qui sont des suivants de la vertu est commun à tous, et tous peuvent en tirer pareillement de la joie[35]. »

De proche en proche, les hommes qui vivent sous la conduite de la raison s'accordent sur l'essence de la « nature

humaine » (la raison]

et, par là même, sur la vertu ou puissance d'agir la plus grande de tout homme singulier. Il convient de souligner encore une fois que la nature humaine n'est pas une Idée formelle ou une universalité vide de toute singularité mais l'universel concret que chaque homme libre invente. L'effort pour conserver son être (le désir) et l'effort pour connaître (la raison) sont une seule et même chose : la puissance comme plénitude de l'existence ou force d'être produisant tous ses effets. Nous pouvons en déduire que le désir rationnel tend à réaliser un renversement du rapport de forces entre la passivité et l'activité. les mêmes affections, les mêmes rapports, peuvent être dits actifs lorsqu'ils s'expliquent par la nécessité de l'être individuel lui-même plutôt que par la nécessité d'autres choses.

« Si donc un homme affecté de Joie était conduit à une perfection telle qu'il se conçût lui-même et conçût ses propres actions adéquatement, il serait apte aux mêmes actions auxquelles le déterminent, dans son état présent, les affections qui sont des passions : il y serait même plus apte. Mais toutes les affections se ramènent à la Joie, à la Tristesse et au Désir (*Voir Explication de la quatrième Déf, des Affection*s) et le Désir *(Déf, des Aff.* 1) n'est rien d'autre que l'effort même pour agir : à toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection qui est une passion, nous pouvons, sans elle, être conduits par la seule Raison[36]. »

La vertu est une transformation de la qualité du désir puisque la même puissance d'être (essence) s'exerce de la manière la plus active et s'approprie sa nécessité. Spinoza répond amplement à tous ceux qui qualifieraient hâtivement la recherche de l'utile propre d'éthique pour le moins intéressée, étroite, voire réactive, Il réfute comme par avance l'objection qui dénoncerait un inévitable relativisme inhérent à la prise en compte de la singularité. À l'opposé

de tout relativisme, l'utile propre est lié à la connaissance adéquate des affections, de ce qui est vraiment bon comme de ce qui produit des affections qui réduisent notre être. En outre, il est fondamental de noter que la seule utilité véritable est bien la raison comme pouvoir de connaître. Aussi l'homme ne peut être dit agir par vertu que dans la mesure où il est la cause adéquate de ce qu'il fait :

« L'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose parce qu'il a des idées inadéquates, ne peut être dit absolument agir par vertu ; mais seulement en tant qu'il est déterminé parce qu'il a une connaissance[37]. »

Le ressort de la vertu est le désir de connaître, Nous pouvons maintenant comprendre l'originalité et l'efficacité de la morale spinoziste, en la comparant aux thèses de Kant : le devenir actif du corps décrit une transition de l'individu vers la raison et entraîne une sélection de la raison par le désir. Il faut aussi relever que cette sélection n'est en aucun cas un recours pragmatique, instrumental, à la raison, qui serait alors subordonnée au désir, ou au bonheur, puisque la raison *est* le désir pleinement actif, c'est-à-dire une vertu qui se suffit à elle-même. Il faut même dire que l'effort de connaître est plus qu'une fin en soi, il est le désir se transformant en nécessité, en une raison qui connaît la nécessité infinie et détermine l'essence du corps ainsi que toutes les affections actives qui en découlent. En définitive, connaître Dieu - « Le bien suprême de l'Âme est la connaissance de Dieu et la suprême vertu de l'Âme est de connaître Dieu »[38] —, c'est passer d'un rapport fragmenté, passif, contraint, à la nécessité comprise et expérimentée comme une puissance déterminée mais effective, une existence pleinement active, ou encore comme la part d'éternité contenue dans l'existence individuelle.

## L'expérience de la nécessité comme libération

Lorsque l'Esprit pense adéquatement une affection, il sépare celle-ci de l'idée d'un pouvoir extérieur, d'une domination par une cause qui nous échappe, c'est-à-dire du point de vue de l'imagination. Nous avons vu au chapitre n que l'imagination est le point de vue nécessaire de la finitude, de la subjectivité assignée à un procès de production des choses dont elle méconnaît les prémisses en même temps qu'elle en subit les effets, en les vivant passivement. Or la compréhension intellectuelle de la nécessité de l'affection oppose à la force de celle-ci, c'est-à-dire à une cause extérieure, la puissance de la pensée qui enchaîne correctement ses idées. En effet,

l'individu expérimente la puissance de sa propre raison au fur et à mesure qu'il en prend connaissance ; il ressent en même temps la joie qui naît de la saisie de sa propre puissance d'agir, c'est-à-dire de lui-même comme cause adéquate de ce qui lui arrive :

« A cela nous devons travailler surtout, à connaître. veux-je dire, autant que possible chaque affection clairement et distinctement, de façon que l'Esprit soit déterminé par chaque affection à penser ce qu'il perçoit clairement et distinctement, et où il trouve un plein contentement : et pour qu'ainsi l'affection elle-même soit séparée de la pensée d'une cause extérieure et jointe à des pensées vraies[39]. »

De même, la moralité, comme la religion véritable, relèvent du désir d'agir et de se conduire envers les autres selon la raison. Ce même désir découle de la transformation adéquate de la passion de domination - laquelle passion consiste à vouloir que les autres vivent selon notre complexion, quitte à les y contraindre, ce qui prouve à l'envi le manque de puissance de celui qui est ainsi entraîné par le désir de domination. Que ce soit la moralité ou l'orgueil et l'ambition de domination, il s'agit immanquablement des mêmes rapports affectifs par lesquels nous vivons une liaison de fait des corps entre eux, en une

relation qui va, dans la passion, de l'opposition à l'entraide. La moralité a toutefois le pouvoir d'exprimer ce même désir de manière adéquate :

« Et de celle manière tous les appétits, ou Désirs, sont des passions on tant seulement qu'ils naissent d'idées inadéquates ; et ces mêmes Désirs sont tenus pour vertus quand ils sont excités ou engendrés par des idées adéquates[40]. »

Il est certain que la raison exprime l'activité par excellence : il ne s'agit aucunement d'un présupposé rationaliste mais du simple fait que la raison enveloppe par définition une relation à l'infini, c'est-à-dire à la puissance de l'être cause de soi. Au fond, pour parler en termes nietzschéens, on peut avancer que c'est la connaissance de Dieu, cette connaissance que la raison vise comme son objet suprême, qui peut nous délivrer de toute illusion des arrière-mondes. Une telle connaissance implique aussi la puissance

d'affirmation la plus forte, celle par laquelle la singularité devient un amour sans faille de la nécessité infinie :

« Qui se connaît lui-même, et connaît ses affections clairement et distinctement, aime Dieu et d'autant plus qu'il se connaît plus et du'il connaît plus ses affections[41]. »

« Cet amour envers Dieu doit tenir dans l'âme la plus grande place[42]. »

Peut-on imaginer une transmutation du désir plus forte que celle produite par la connaissance de Dieu ? L'union intellectuelle de l'Esprit avec l'infini est une joie profonde qui s'accompagne, pour l'Esprit, de la connaissance de l'idée de sa propre cause. Une telle union renforce l'amour de l'individu envers l'absolue nécessité du monde ainsi que son acquiescement à l'être.

## La vertu, le temps et l'éternité

La raison exprime la puissance de l'Esprit sur les affections et fonde en même temps la liberté humaine, qui est étudiée dans la cinquième et dernière partie de l'*Éthique*. Dès que l'idée d'une affection devient une connaissance vraie du rapport nécessaire qui produit telle affection du corps selon une chaîne indéfinie de causes, la raison est en mesure de séparer l'une de l'autre les affections pensées et l'idée d'une cause extérieure imaginée de manière confuse. Elle met ainsi fin à la projection de notre passivité sur une chose extérieure traitée de manière illusoire comme le signe, et la cause exclusive, de notre impuissance. Plus profondément, la raison entreprend de maîtriser la temporalité selon une logique de la nécessité et elle combat les effets imaginaires suscités par l'alternance de la présence et de l'absence, ou par l'inévitable fragmentation du cours des choses singulières et changeantes, dont la surdétermination par des causes multiples et inconnues suscite des passions liées à l'incertitude, à l'imprévisibilité ou à la contingence. De telles passions alimentent la crainte et l'espoir, tout en étant renforcées par elles.

Or la connaissance qui s'élève à Dieu a l'infini pour objet ; cette connaissance a pour caractère l'étude et la mise en ordre systématique des causes. Par conséquent, une liaison universelle met en rapport les choses les unes avec les autres, selon ce qu'elles ont en commun, c'est-à-dire leur ordre effectif de production. Autrement dit, il s'agit de percevoir le réel selon sa nécessité intrinsèque, quoique sériée en des réseaux de nécessités régionales, au lieu de vivre le réel selon l'ordre de l'expérience ordinaire, confuse, partielle et mutilée. Nous avons pu comprendre en effet que l'expérience vulgaire se contente d'interpréter la nécessité comme une sorte de désordre dû à la Fortune. Au contraire, la puissance de l'Esprit culmine dans la nécessité adéquate et active des affections, c'est-à-dire « dans l'ordre enfin où l'Esprit peut ordonner et enchaîner entre elles ses affections »[43].

Le désir de connaître Dieu débouche sur le troisième genre de connaissance et sur une véritable jouissance de l'être. Dans ces conditions, la démarche éthique et le désir spéculatif se confondent dans ce que l'on peut nommer une *expérience de l'éternité.* L'Esprit en tant qu'il est l'idée du corps acquiert sa réalité adéquate en devenant désir rationnel. La raison apparaît comme l'effort de l'individu qui persévère en son être en s'unissant intellectuellement avec Dieu. Mais l'Esprit, quand il est considéré comme pur esprit, est l'essence même du corps : il est en effet porteur de l'essence du corps, telle que celle-ci est perçue dans l'attribut pensée à partir de l'essence de Dieu comme cause de cette essence. L'Esprit est par conséquent la pensée de l'essence du corps en tant que cette essence appartient à un attribut de Dieu :

« Une idée est toutefois nécessairement donnée en Dieu. qui exprime l'essence de tel ou tel Corps humain avec une sorte d'éternité. »

« Dieu n'est pas seulement la cause de l'existence de tel ou tel corps humain, mais aussi de son essence (*Prop.* 25, *p. l*), laquelle doit être conçue nécessairement par le moyen de l'essence même de Dieu (*Axionne 4. p.* /) : et cela avec une nécessité éternelle (*Prop*. 16. p. 1) : ce concept doit donc être nécessairement donné en Dieu *(Prop. 3, p. II)*[44]. »

L'Esprit peut ainsi se penser comme essence du corps, indépendamment de l'idée du corps existant en acte, lié à l'imagination, aux affections et, partant, aux idées inadéquates et à la passivité. Le corps existant en acte, ne l'oublions pas, est comme pris dans le tissu des modes matériels et temporels de l'étendue. il y a donc en l'Esprit, en tant qu'il est l'idée de l'essence du corps, une part éternelle, qui est l'essence singulière, en tant que celle-ci est comprise en sa singularité même comme une partie intensive, c'est-à-dire non séparable, ni divisible, ni extensive, essence singulière impliquée par la puissance infinie de Dieu :

« Un concept, ou une idée, est nécessairement donné en Dieu, qui exprime l'essence du Corps humain (*Prop. préc.*), et ce concept est, par suite, quelque chose qui appartient nécessairement à l'Esprit humain (*Prop.* 13. *p. II*). Mais nous n'attribuons à l'Esprit humain 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 *(Coroll. Prop.* 8. *p. II*). nous n'attribuons la durée à l'Esprit lui-même que pendant la durée du corps[45]. »

Les propositions 21 à 42 de la cinquième partie étudient l'amour de Dieu relativement à l'Esprit seulement, alors que, précédemment, il était lié à l'expérience du corps existant en acte. Mais *l'essence du corps,* à laquelle se rapporte désormais l'Esprit comme pur pouvoir de connaître Dieu, implique *l'idée du corps,* ou plutôt la réalité de l'individu comme esprit-corps, indépendamment de l'existence modale, extensive et temporelle, du corps. C'est pourquoi le salut éthique et la connaissance spéculative sont une seule et même chose. En effet, le devenir actif, le chemin de la vertu et la vertu elle-même comme chemin permettent aux idées adéquates de l'entendement, dans le cours de l'existence temporelle, de l'emporter en nombre sur les idées inadéquates de l'imagination.

L'intelligence de toute la théorie spinoziste de la vertu débouche sur le thème de la force d'être. C'est d'abord l'expérience du corps comme effort sélectif et désir rationnel qui rend l'Esprit apte à connaître la nécessité infinie. Lorsque celui-ci connaît la nécessité infinie, il peut connaître aussi, dans l'attribut pensée de Dieu, sa propre essence. Cette connaissance se déduit de l'attribut

et échappe au temps comme aux parties extensives de l'idée du corps, c'est-à-dire à l'imagination et à la sensibilité. Cette connaissance purement intellectuelle est un savoir de l'entendement pur :

« Tout ce que l'Esprit connaît comme avant une sorte d'éternité, il le connaît non parce qu'il conçoit l'existence actuelle présente du Corps, mais parce qu'il conçoit l'essence du Corps avec une sorte d'éternité[46]. »

La joie ainsi éprouvée par l'Esprit naît de ce que l'individu « se refonde » dans sa propre essence, grâce à la connaissance du troisième genre, qui a la puissance de l'Esprit pour cause. L'Esprit *est* cette essence parce qu'il la *connaît* ou encore il la connaît *parfaitement* parce que l'essence est saisie par lui avec l'idée de Dieu comme cause. L'essence s'éprouve comme éternelle, c'est-à-dire comme une pure existence qui découle de la puissance d'être. Encore faut-il rappeler que l'éternité à laquelle accède l'esprit, éternité qui lui permet aussi de connaître l'essence du corps, est elle-même le résultat du devenir actif du corps et du désir rationnel. La saisie spéculative de l'essence du corps est fondamentalement le produit de la confrontation éthique, advenue par la force du désir et l'expérience même du corps, entre doux modes d'épreuve existentielle, par le mode singulier, de sa propre nécessité. D'une part, une nécessité extrinsèque, vouée à la passivité et à l'impuissance, nécessité que Dieu perçoit toutes les fois qu'il perçoit le corps à travers une infinité d'autres idées. Une telle nécessité est morcelée, errante, parce que perçue inadéquatement par l'Esprit. D'autre part, une nécessité intrinsèque, adéquate à son essence, qui est comprise par l'Esprit qui *devient éternel.*

Dans un ouvrage important[47], Pierre-François Moreau commente la fameuse affirmation du scolie de la prop. 23, dans l'Éthique, cinquième partie - « Nous sentons néanmoins et nous savons par expérience que nous sommes éternels » — et met en évidence un aspect essentiel de la démonstration de Spinoza : le sentir et l'éprouver de l'éternité se font en référence à l'expérience du corps et au changement existentiel du régime de nécessité. En effet,

l'apparition d'une nécessité éternelle se définit en rupture avec

l'articulation inadéquate, passive et morcelée, de la nécessité qui marque l'expérience du corps. Il y va ainsi d'un devenir éternel qui s'expérimente *contre* la nécessité passive, en extériorité, avec laquelle il rompt. Aussi l'Esprit *devient-il* éternel corrélativement à un corps de plus en plus actif. En conclusion, la force d'être de l'individu est inséparablement désir rationnel et devenir éternel du corps adéquat à sa propre essence.

Le désir rationnel conduit à l'Esprit pur, lequel jouit de sa propre essence dans l'amour intellectuel de Dieu.

1. *Éth.* IV. Préface. p. 217.

2. *Éth,* IV, Préface. p. 218.

3. *Éth.* IV. Préface p. 219.

4. *Éth.* IV. Axiome : « Il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais si une chose quelconque est donnée une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite. est donnée. » Lire aussi les prop. 2. 3 et 4 : « Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent connaître par sa seule nature et dont il est cause adéquate. »

5. *Éth.* IV. Préface. p. 218. : « |…| les hommes en effet ont accoutumé de former tant des choses naturelles que des produits de leur art propre des idées générales qu'ils tiennent pour des modèles : ils croient que la Nature y a égard (suivant leur opinion elle n'agit jamais que pour une fin] et se les propose comme modèles. »

6. *Eth.* IV, Préface, p, 218.

7. Relire la définition par Spinoza de la finitude, dans *Éth.* I. 28.

8. *Éth.* IV, déf. 1 et 2.

9. *Éth*. Il. 11, 12 et 13.

10. *Éth.* III, 2. scolie.

11. *Éth.* II. 23.

12. *Éth*. III. déf. 3.

13. *Éth.* III, prop. 1 et scolie.

14. *Éth*. III, 9.

15. *Éth*. III. 12. dém.

16. *Éth.* III. Définitions des "affections. I et explication.

17. *Éth.* Il. prop. 17. Voir surtout le scolie. qui conclut en cos ternes : « […] Si en effet l'Esprit, durant qu'il imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, il attribuerait cartes cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice… »

18. *Éth*. v. prop. 38. dém.

19. *Éth*. V. prop. 39. dém.

20. *Éth.* [V. prop. 7.

21. *Éth*. III, prop. 54 : « L'esprit s'efforce d'imaginer cela a seulement qui pose sa a propre puissance d'agir. »

22. *Éth*. III. prop. 43. dém.

23. *Éth*. III, prop. 3. Voir aussi le scolie « Nous voyons donc que les passions ne se rapportent à l'esprit qu'en tant qu'il a quelque chose qui enveloppe une négation, c'est-à-dire en tant qu'on le considère comme une partie de la Nature qui ne peut être perçue clairement et distinctement par elle-même sans les autres parties… »

24. *Éth*. III. prop. 30 et scolie.

25. *Éth.* III. prop. 58, dém.

26. *Éth.* V. prop. 1.

27. *Éth*. IV. prop. 20.

28. *Éth.* IV. prop. 22. dém.

29. *Éth.* IV. prop. 26, dém

30. Éth. IV. prop. 18. scolie.

31. *Éth*. IV. prop. 21.

32. Le scolie de la proposition 72 est encore plus radical : « Demande-t-on si, en cas qu'un homme pût se délivrer par la mauvaise foi d'un péril de mort imminent. la règle de la conservation de l'être propre ne commanderait pas nettement la mauvaise foi ? Je réponds de même même : si la Raison commande cela, elle le commande donc à tous les hommes, et ainsi la raison commande d'une manière générale à tous les hommes de ne conclure entre eux pour l'union de leurs forces et l'établissement des droits communs que des accords trompeurs, c'est-à-dire commande de n'avoir pas en réalité des droits communs, mais cela est absurde. »

33. *Éth*. IV. prop. 73, dém.

34. *Éth*. III. prop. 43 et 44 : IV. prop. 46 et scolie : « Qui, au contraire, cherche à combattre victorieusement la Haine par l'Amour. combat certes dans la joie et la sécurité, résiste aussi facilement plusieurs qu'à un seul et a besoin moins que personne du secours de la fortune. Pour ceux qu'il vainc la défaite est joyeuse, car ils ne sont point vaincus par manque de force, mais par une croissance de leurs forces… »

35. *Éth.* IV. prop. 36.

36. *Éth.* IV. prop. 59. dém.

37. *Éth.* IV. prop. 23.

38. . *Éth.* IV. prop. 28,

39. *Éth*. V. prop. 4. scolie.

40. *Ibid.*

41. *Éth.* V. prop. 15.

42. *Éth*. V. prop. 16.

43. *Éth.* V. prop. 20. scolie.

44. *Éth.* V. prop. 22 et dém.

45. *Éth.* V. prop. 23. dém.

46. *Éth.* V. prop 29.

47. Pierre François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité :* « L'expérience de l'éternité. Une expérience métaphysique ? » *op. cit.,* p. 489-549.

# Conclusion

L'expérience et l'éternel : c'est précisément l'être infini et éternel qui détermine l'expérience. L'expérience révèle, en son actualité même, la puissance de l'être, à travers le temps et les rapports qui s'établissent entre les êtres finis. En abordant Spinoza du point de vue de la réalité de la finitude. nous avons essayé d'installer notre réflexion en un lieu où il serait possible *d'expérimenter* les effets d'une philosophie qui constitue l'infini comme *force d'être* de l'individu singulier et fini. Le désir détermine une persévérance dans l'être, en une durée indéfinie, dont l'interruption ne dépend que des rencontres nécessaires avec le monde. La durée ne désigne pas la précaire *possibilisation* d'une existence singulière mais une réalité actuelle et agissante. Aussi l'éternité, même si elle est impliquée par la définition de la substance, va-t-elle se trouver en quelque sorte *produite,* comme l'adéquation progressive à elle-même de la puissance de l'individu, sur le terrain même de l'expérience.

Quoi que disent à ce sujet les détracteurs d'un prétendu modèle mathématique de Spinoza, qui exclurait tout événement, il faut avancer que l'expérience apparaît comme le *travail* en cours d'une tension qui affecte le temps lui-même. *Tout est possible en vertu de la productivité même du nécessaire,* dont on ne saurait préjuger une totalisation des effets singuliers. L'actualité prend alors l'aspect d'une fécondité qu'il faut dire *inépuisable* plutôt *qu'imprévisible* : la notion d'imprévisibilité présente l'inconvénient de lier la richesse des déterminations à d'éventuelles ponctuations venues du hasard, alors que le caractère inépuisable de l'actualité est fonction de la nécessité *infinie.* Si la réalité est perfection et que nul possible extérieur à cette réalité ne peut être donné dans une comparaison de la réalité avec autre chose qu'elle-même, l'actualité propre aux choses finies, bien qu'elle exclue le virtuel, relève d'une puissance ou essence agissante. Aussi le présent est-il tension de l'activité et de la passivité, transition continue comme

réalisation de l'infini dans le fini. La durée manifeste dans sa continuité même l'excès de la présence par rapport à un maintenant ponctuel. C'est seulement la sensibilité *successive,* propre à des êtres finis, qui a besoin de la mesure du temps, auxiliaire mathématique pour ordonner les variations, en distinguant par des repères discrets et discontinus ce qui est donné et ce qui se produit.

Spinoza nous dispose fondamentalement à une assignation encore inédite d'un *pouvoir-être* de la singularité relatif à la puissance, non à un *être-pour-la-mort,* comme le suggèrent les analyses de Heidegger.

Le statut de l'expérience pose la question du type de présence de l'infini dans le fini. En effet, tout mode fini est déterminé dans sa singularité même - non comme *manque* d'être mais comme *puissance limitée* — par un enchaînement infini de causes ; de plus, la détermination finie est infinie, à la fois en raison de la puissance infinie de la cause immanente et par l'action de la multiplicité infinie des causes modales. C'est ce caractère original de la détermination qui constitue l'individualité comme une tension constitutive et, par voie de conséquence, l'imagination comme l'étoffe même de l'expérience. Rien ne peut libérer l'individu de l'expérience, toute opération s'invente et s'accomplit en elle. Et, s'il va de soi qu'aucun changement de l'essence d'un être n'est concevable, il y a bien une plus ou moins grande adéquation de cette essence, c'est-à-dire, l'augmentation ou la diminution de la puissance d'agir de l'être modal[1].

Le Traité *théologico-politique* et, surtout, le *Traité politique,* débouchent sur une Histoire « naturelle », résolument non téléologique, des régimes politiques. Ceux-ci sont définis comme la structuration mouvante de rapports indéfiniment confrontés à la prolifération des causes et des circonstances, internes et externes, lesquelles entraînent un devenir nécessaire (mais jamais entièrement prévisible) de ces rapports. La tension de l'expérience nous

délivre paradoxalement des illusions comme des arrière-mondes car l'expérience porte au jour l'étonnante opportunité d'une *politique de la liberté*. Les individus peuvent agir sur la causalité disjointe et morcelée des forces et des événements, c'est-à-dire sur la fortune, en articulant leurs rapports selon une nécessité adéquate, qui exprime la vérité ontologique de leur propre activité.

1. *Éth.* IV. Préface.

# Bibliographie commentée

Depuis les années 1960, la philosophie de Spinoza a fait en France l'objet de recherches nombreuses, qui en ont profondément renouvelé la lecture et l'interprétation. On peut même avancer que ces recherches, quel que soit leur ancrage dans une situation historique et un style de préoccupations intellectuelles, n'en participent pas moins au travail même de l'œuvre, de sa fécondité. Et il n'est pas exact de dire que telle ou telle lecture a soumis plus ou moins heureusement le « système » de Spinoza à un nouvel angle d'analyse, comme si ce même système existait en lui-même, figé dans l'intemporalité d'une essence mathématique, mais plutôt que la puissance de la conceptualité spinoziste *met en mouvement* une problématique ou une grille méthodologique qui s'exposent à elle. L'énonciation, l'agencement et la mise en réseau des philosophèmes peuvent, certes, se modifier, mais la nécessité de telle ou telle figure du système exprime en fait la riche versatilité d'une œuvre agissante, qui défie *l'actualité* au sens restreint du terme, c'est-à-dire l'éphémère…

Il est permis d'ajouter que, malgré un certain repli sur les habitudes et la tradition universitaire nationale, qui semble marquer le caractère, en de nombreux domaines, de l'histoire de la philosophie telle qu'elle est pratiquée en France, le travail des chercheurs publiant dans notre pays est riche, novateur et exemplaire, complètement ouvert aux apports de la critique étrangère : la tradition spinoziste française est un foyer de rencontre et de synthèse, d'invention et de rigueur, de travail spéculatif et d'attention systématique, voire philologique, au texte et aux structures internes de l'œuvre.

Les remarques qui suivent ne visent en aucun cas l'exhaustivité et ne sauraient constituer un travail de mise en perspective historique. L'auteur de ces lignes tente seulement d'éclairer de manière empirique le lecteur sur la

physionomie et la stratification des éléments bibliographiques proposés dans ce volume.

Cette bibliographie mentionne les travaux classiques de Ferdinand Alquié, de Gilles Deleuze, de Martial Guéroult, d'Alexandre Matheron, de Robert Misrahi et de Sylvain Zac. Alquié et Guéroult approfondissent le problème central de la position de Spinoza dans ce qu'il convient de nommer les grandes philosophies postérieures à Descartes, que l'on peut considérer comme héritières, ou dans la mouvance de Descartes. Qu'en est-il du rationalisme de Spinoza, sans doute aussi conséquent que celui de Descartes, peut-être plus radical que lui dans le souci de conjuguer la raison et l'infini, en évitant tout recours à la transcendance ? Tel est le véritable enjeu du débat somme toute secondaire sur le « panthéisme » de Spinoza : il n'y a en fait d'autre réalité que celle de Dieu, toute chose singulière est en Dieu.

Spinoza explore toutes les implications et les difficultés du statut de l'*idée* chez Descartes ; il remet en question la distinction, voire l'opposition entre la pensée et l'être, la pensée et l'étendue et il juge que l'union substantielle fait obstacle à un rationalisme intégral. De même. la puissance d'affirmation de l'idée vraie lui paraît mise à mal par la séparation de la volonté et de l'entendement, conçus comme deux *facultés* de l'esprit. Il est clair que les thèmes de l'affirmation et de la puissance laissent apparaître un autre rationalisme ainsi qu'une approche différente de la nécessité, de la raison et de la cause, ressaisies comme une *explication réelle* des choses par elles-mêmes. Un tel rationalisme est-il vraiment compréhensible et *vivable,* se demande Alquié ? Quant à Guéroult, il indique les inflexions imposées par le système de Spinoza à toute l'économie du cartésianisme. On le comprend aisément : Spinoza ne part pas de la conscience, du cogito ou encore de la subjectivité ou de l'homme, mais de la réalité infinie. En ce sens. Deleuze restitue avec force la manière dont la pensée de la Renaissance rayonne dans l'univers modal tel que le conçoit Spinoza. Son ouvrage inaugural, *Spinoza* et *le*

*problème* de *l'expression,* explore le sens d'une certaine refonte du cartésianisme tant par Spinoza que par Leibniz, à la fois proches et lointains dans leur manière de définir et de penser la continuité du réel. Spinoza s'attache ainsi à définir *l'univocité* de l'être d'une manière qui soit compatible avec la saisie de degrés de l'être et de la différence singulière. On peut même avancer que le travail de Deleuze illustre par le fait la plongée nécessaire dans la philosophie antérieure, qu'il s'agisse de celle de la Renaissance ou de celle du Moyen Âge, afin d'apprécier la singularité de Spinoza au-delà de sa relation exclusive avec la philosophie de Descartes. Il convient d'ajouter sur ce point le rôle décisif joué par l'œuvre fondamentale de Wolfson, *La Philosophie de Spinoza,* traduite très tardivement en français, mais à laquelle se sont confrontées des générations d'apprentis spinozistes. Dans cette somme géniale au titre lapidaire, Wolfson fait la part en Spinoza de la tradition et de la modernité, l'étonnante originalité de Spinoza consistant à donner une réponse nouvelle, ou plutôt à proposer une tentative de solution des problèmes qui se sont constitués dans la philosophie du Moyen Âge.

L'apport de Sylvain Zac ne peut pas être sous-estimé : il mesure l'héritage juif de Spinoza, qu'il s'agisse de thèmes philosophiques ou plus précisément encore d'une inflexion ontologique et éthique sur la pensée de la vie. De même, le souci que manifeste Spinoza d'une interprétation rationnelle de l'Écriture, comme sa préoccupation théorique pour les questions décisives de la liberté de penser et de l'émancipation politique, présentent des sources d'inspiration autres que les débats internes à la réception de la pensée de Descartes. Enfin, Robert Misrahi met en évidence le souci *existentiel* et la quête de la liberté, du salut et de la béatitude, si présents dans l'itinéraire de *l'Éthique.* La réflexion marque en effet une transformation du désir et une mutation de la conscience asservie aux illusions en une conscience de soi authentique. Un tel progrès éclairerait la signification des trois genres de connaissance, qui forment des modes d'existence autant que des modes du savoir. La

philosophie est inséparablement méthode de savoir et méthode de bonheur, l'un n'allant pas sans l'autre !

L'ouvrage d'Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza,* montre à quel point la politique de Spinoza est de part en part l'expression de son ontologie. Matheron s'essaie également à une description structurale des différents types de régimes politiques analysés par Spinoza, en soulignant les analogies entre les structures de l'État et les dispositifs passionnels. Ainsi les passions apparaissent-elles comme les éléments d'une anthropologie implicite, qui éclaire la politique. Plus fondamentalement, la pensée spinoziste de l'immanence est liée à une détermination de l'efficacité des passions, qui tissent pour ainsi dire l'univers des relations humaines.

Les auteurs précédemment cités ont inauguré une nouvelle tradition spinoziste, qui complète utilement les lectures du début du siècle, celles d'Alain, lui-même inspiré par son maître Jules Lagneau, de Léon Brunschvicg ou de Victor Delbos, lectures magistrales mais peut-être un peu enfermées dans le *more geometrico* et l'idée d'un primat de l'éternitarisme d'inspiration mathématique sur le temps et sur la dynamique de l'expérience.

Les travaux de Bernard Rousset ou d'André Tosel explorent les thèmes dégagés par les grandes lectures des années 1960, en insistant sur la problématique de la puissance, de la libération, du dynamisme du vrai : les inflexions matérialistes que l'on peut éventuellement repérer dans la pensée de Spinoza, ainsi que les prémisses de la thématique des Lumières, sont ainsi mises à jour. Mais soulignons que l'absence dans la philosophie de Spinoza d'une subjectivité originaire, ainsi que la critique des illusions du libre arbitre, ont nourri un examen de la démocratie et du pouvoir de la multitude, indépendamment des problématiques juridiques et transcendantales du contrat. La politique se trouve ainsi en relation directe avec les passions et l'imagination ; elle tend à se confondre avec le jeu des puissances individuelles au sein de la multitude

qui surgit de l'agencement de fait des rapports de désir et de pouvoir entre les individus. Dans des perspectives différentes, Michèle Bertrand, dans son travail sur *Spinoza et l'imaginaire,* ainsi que Henri Laux, qui revient lui aussi sur le rôle de l'imagination dans l'histoire, approfondissent l'analyse spinoziste de la positivité de l'imaginaire et de son rôle constitutif au sein de l'expérience. On retrouve cette inspiration, ainsi que le souci de renouveler le marxisme, dans le courant althussérien et post-althussérien, Étienne Balibar, Pierre Macherey, ou encore André Tosel. De même, la philosophie politique de Spinoza est ressaisie dans son contexte dans les travaux récents de Christian Lazzeri, de Laurent Bove ou de Nicolas Israël. Les essais d'Antonio Negri sur les rapports entre la puissance et le pouvoir ou sur l'idée de la détermination par Spinoza *d'un pouvoir constituant,* immanent à la force du désir et aux rapports interindividuels, vont totalement à l'encontre des thématiques politiques et philosophiques du vide de la politique, de la crise de la communauté et du rôle théologique la *Loi,* qui rendent nécessaire la *médiation* entre l'individu ou le sujet d'une part, la communauté et l'État, d'autre part.

Pierre Macherey décrit la tension philosophique qu'institue le rapport entre Hegel et Spinoza sur les questions de la substance, du sujet et de la dialectique. Son travail constitue une réévaluation de l'enjeu Spinoza qui met en lumière l'impensé du système spéculatif de Hegel. De ce point de vue, les querelles de l'idéalisme allemand - le système spinoziste abolit-il la subjectivité ? ou, au contraire, la pensée de l'absolu demeure-t-elle chez Spinoza prisonnière d'une métaphysique de la subjectivité et de la représentation ? - sont abordées par Jean-Marie Vaysse dans un travail d'histoire *spéculative* de la philosophie, sur les rapports entre la subjectivité et la totalité : ces travaux renouvellent l'intelligence du système de Spinoza en même temps qu'ils décrivent la *résistance* du spinozisme aux choix herméneutiques de Heidegger en matière d'histoire de la philosophie. Enfin, la thèse spinoziste du conatus ou du

désir comme force d'être et principe d'un devenir actif, au-delà des *harmoniques* nietzschéens que l'on peut lui trouver, constitue une véritable percée théorique sur la subjectivité et la subjectivation : elle permet ainsi de prendre en compte le fond de puissance à partir duquel s'effectue *l'activité normative de la subjectivité,* sans qu'il soit nécessaire de faire appel à un quelconque sujet transcendantal pour assigner à demeure le rapport dynamique de passivité et d'activité à travers lequel s'institue la subjectivité.

Ces dernières années ont vu les concepts spinozistes servir de laboratoire, avec F. Lordon. M. Schneider et P. Séverac, à une nouvelle intelligence des concepts produits par les sciences humaines et sociales.

Avant de conclure, il convient de souligner un résultat étonnant et décisif, qui apparaît dans les livres de Chantal Jaquet et de Pierre-François Moreau, comme un renouvellement complet de notre perception de l'éternité et de la temporalité dans la pensée de Spinoza. Chantal Jaquet étudie dans *Sub specie aeternitatis* les niveaux ontologiques de l'éternité, de la sempiternité et de la durée ; elle souligne ce fait que l'éternité appartient à l'existence même de l'être fini, qu'elle n'est pas seulement une propriété de son essence, même si elle ne concerne qu'une part de cette existence, la part relative à l'entendement humain, inclus dans l'idée infinie de Dieu. À l'inverse, Pierre-François Moreau étudie, dès la première partie de son ouvrage *Spinoza. L'expérience et l'éternité,* le prologue quasi-existentiel du *Traité de la réforme de l'entendement,* avant d'analyser le statut de l'expérience comme type spécifique de connaissance, dans les champs que constituent le langage, les passions et l'histoire. Aussi la question de l'éternité doit-elle être envisagée comme la découverte par le désir, au cours de sa propre expérience, de ce qui constitue le fond de sa propre singularité ainsi que la puissance même d'un approfondissement de cette même expérience vers l'activité la plus adéquate.

Les œuvres complètes de Spinoza (quatre volumes) sont publiées dans la collection « GF » des éditions Flammarion.

*L'Éthique* est également publiée dans la collection « Points » des éditions du Seuil (édition bilingue latin-français) dans une traduction de B. Pautrat. Il est souhaitable de consulter également les nouvelles traductions publiées par les PUF du *Traité théologico-politique* et du *Traité politique,* éditions scientifiques munies d'un riche appareil de notes.

La biographie de Spinoza par Steven Nadler, récemment publiée chez Bavard, Paris, 2003, est une excellente présentation de la vie de Spinoza et du contexte politique, culturel et social dans lequel il a vécu et pensé. La singularité de Spinoza ne semble pas séparable de l'exception hollandaise ainsi que de l'Histoire de la communauté juive des Pays-Bas.

La magistrale étude de Jonathan Israel : *La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité,* éditions Amsterdam, Paris, 2005, est une fresque sur la formation d'un esprit et d'une culture spinozistes au coeur de l'Europe des Lumières.

ALQUIÉ, F., *Le Rationalisme de Spinoza,* Paris, PUF, 1981.

BALIBAR, E., *Spinoza et la politique,* Paris, PUF, coll. « Philosophies ». 1985.

BERTRAND, M., *Spinoza* et *l'imaginaire,* Paris, PUF, coll. « Philosophie aujourd'hui », 1983.

BILLECOQ, A., *Spinoza* et les spectres, PUF, Paris, 1987.

BOSS, G., *La* Différence des *philosophies. Hume* et *Spinoza,* Zurich, éditions du Grand Midi, 1981.

BRETON, S., *Politique, Religion, Écriture* chez *Spinoza,* Profac, Lyon, 1973.

BOVE, L., *La Stratégie* du *conatus,* Paris, Vrin, 1996.

BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains,* Paris, PUF, 1923.

DELBOS, V., *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza,* Paris, Félix Alcan, 1893, réédité en 1990 aux Presses de l'université de Paris-Sorbonne.

DELBOS, V., *Le Spinozisme,* Paris, Vrin, 1950.

DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit, 1968.

DELEUZE, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

FRAISSE, J.-C., *L'Œuvre de Spinoza,* Paris, Vrin, 1978.

GUÉROULT, M., *Spinoza* : *Dieu (Éthique I*), Paris, Aubier, 1968.

GUÉROULT, M., *Spinoza : l'âme (Éthique, II*), Paris, Aubier, 1974,

ISRAËL, M.. *Spinoza. Le temps de la vigilance,* Paris, Pavot, 2001.

JAQUET, C., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, de durée et d'éternité chez Spinoza,* Paris, Kimé, 1997.

JAQUET, C., *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza,* Paris. Publications de La Sorbonne, 2005.

LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire,* Paris, Vrin. 1993.

LAZZERI, C., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza, critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

LÉCRIVAIN, A., *Spinoza et la physique cartésienne.* Paris, éditions Réplique, coll. « Cahiers Spinoza », 2 vol., vol. 1 : 1977 : vol. 2 : 1978.

LORDON, F., *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique,* Paris, La Découverte, 2006.

LORDON, F., CITTON, Y. (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects.* Paris, éditions Amsterdam, 2008.

MACHEREY, P., *Hegel* ou *Spinoza,* Paris, François Maspero, coll. « Théorie », 1979, réédité aux éditions de la Découverte.

MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza,* Paris, éditions de Minuit, 1971.

MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Paris, Aubier, 1971.

MATHERON, A., *Anthropologie et politique au XVII*e *siècle,* Paris, Vrin (reprise), 1986.

MISRAHI, R., *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza,* Paris-Londres-New York, publications Gramma, 1972.

MOREAU, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité,* Paris. PUF. coll. « Épiméthée », 1994.

MOREAU, *Spinoza* et *le spinozisme,* Paris, PUF. coll. « Que sais-je ? », 2003.

MOREAU, P.-F., RAMOND, C. (dir.), *Spinoza,* Paris, éditions Ellipse. 2006.

MUGNIER-POLLET. L., *La Philosophie politique de Spinoza,* Paris, Vrin, 1976.

NEGRI, A., *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza,* Paris, PUF, 1982.

RAMOND, C., *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza,* Paris, PUF, 1995.

ROUSSET, B., *La Perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme,* Paris, Vrin, 1968.

ROUSSET, B., *Traité de la Réforme de l'Entendement,* Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1992.

ROUSSET, B., *Spinoza, lecteur des objections faites aux Méditations de Descartes et de ses réponses,* Paris, Kimé, 1996.

SCHNEIDER, M., *La Cause amoureuse. Freud, Spinoza.* Racine, Paris, éditions du Seuil, 2008.

SÉVERAC, P., *Le Devenir actif chef Spinoza,* Paris, Honoré Champion, 2006.

TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude,* Paris, Aubier, 1984.

VAYSSE, J.-M., Totalité *et subjectivité,* Paris, Vrin, 2002.

VAYSSE, J.-M., *Totalité* et *finitude. Spinoza* et *Heidegger,* Paris, Vrin, 2004.

VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* Paris, PUF, 1954, réédition 1982.

WOLFSON, M. A., *La Philosophie de Spinoza,* Paris, Gallimard, 1999.

YOVEL. Y., *Spinoza et autres hérétiques,* Paris, éditions du Seuil, 1991.

ZAC, S., *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza,* Paris, PUF, 1959.

ZAC, S., *Spinoza* et *l'interprétation de l'Écriture,* Paris, PUF, 1965.

ZAC, S., *Essais spinozistes,* Paris, Vrin, 1985.

ZOURABICHVILI, F., *Spinoza, une physique de la pensée,* Paris, PUF, 2002.

ZOURABICHVILI, F., *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza, Enfance et royauté,* Paris, PUF, 2002.

On consultera avec profit les actes publiés de quelques colloques :

BLOCH, Y. (dir.), *Spinoza au* XX*e siècle,* journées de la Sorbonne en janvier et mars 1990, Paris, PUF, 1993.

BOUVERESSE, R. (dir.), *Spinoza, Science* et *religion.* De *la méthode géométrique* à *l'interprétation* de *l'Écriture* Sainte, colloque de Cerisy-la-Salle en 1982, Paris, Vrin, 1988.

REVAULT D'ALLONNES, M., RIZK, H. (dir.), *Spinoza : Puissance* et ontologie, actes du colloque tenu à la Sorbonne en 1993 par le Collège international de philosophie, Paris, Kimé, 1994.

VINCIGUERRA, L. (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ?,* actes du colloque de l'université de Grenoble, Paris, Kimé, 2000.

# Index thématique

absolu 15, 17, 28, 38, 43, 48, 56, 57, 79, 178, 191, 193, 196, 211, 236

actif 15, 102, 108, 117, 120, 121, 193, 205, 207, 210, 211, 213, 214, 218, 221, 227, 240

action 21, 48, 74, 75, 83, 96, 98, 99, 105, 108, 109, 110, 113, 117, 126, 127, 139, 143, 146, 158, 159, 160, 181, 183, 184, 186, 201, 203, 210, 218, 230

activité 10, 22, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 35, 39, 42, 48, 72, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 89, 90, 95, 97, 104, 108, 118, 141, 168, 171, 192, 204, 205, 207, 209, 212, 214, 215, 220, 222, 230, 231, 237

actuel 39

adéquat 25, 47, 98, 143, 144, 209, 214, 215, 216, 227

affection 43, 75, 79, 80, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 109, 126, 128, 129, 155, 201, 202, 206, 208, 211, 212, 213, 220, 221, 222, 223

affirmation 15, 17, 20, 26, 30, 37, 44, 48, 52, 54, 68, 88, 89, 95, 111, 113, 117, 119, 120, 121, 165, 184, 192, 193, 199, 205, 211, 215, 218, 223, 226, 234

affirmer 17, 74 agir 17, 19, 36, 37, 38, 45, 48, 51, 66, 71, 72, 76, 78, 83, 85, 99, 108, 117, 118, 120, 121, 136, 147, 159, 169, 192, 193, 197, 203, 204, 205, 207, 209, 210, 213, 218, 220, 221, 222, 231

amour 20, 24, 104, 120, 121, 129, 131, 146, 156, 169, 211, 212, 215, 219, 223, 225, 227

antagonisme 29, 126, 132, 133, 135, 193

aptitude à être affecté 108, 117, 120, 136, 192, 210, 211

assujettissement 128, 138, 139, 177, 201

attribut 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 70, 71, 73, 75, 77, 79, 80, 81, 83, 86, 87, 94, 97,

104, 107, 112, 113, 208, 224, 225

automate spirituel 91, 97

béatitude 13, 104, 121, 199, 218, 235

Bible 143, 153, 154, 160

Bien 25, 26, 28, 132, 143, 149, 169, 200

bienveillance 130, 131, 132, 133, 135, 138

bon 19, 26, 90, 149, 155, 162, 171, 203, 208, 210, 211, 212, 220

causalité 18, 41, 45, 47, 48, 64, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 83, 84, 88, 96, 107, 108, 111, 120, 231

causa sui 44, 45, 47, 48, 49, 51, 55, 61, 64, 118, 120, 121, 168

cause 15, 17, 19, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 57,58, 62, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 84, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 120, 126, 129, 130, 131, 134, 145, 160, 165, 168, 169, 175, 177, 181, 188, 200, 201, 202, 204, 208, 210, 212, 213, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 230, 234

cause de soi 42, 43, 44, 45, 47, 48, 51, 55, 57, 58, 62, 68, 73, 74, 77, 96, 117, 168, 202, 222

cause efficiente 17, 37, 39, 43, 44, 46, 47, 70, 73, 75, 94, 96, 200, 201

cause immanente 41, 47, 48, 54, 74, 230

cause prochaine 67, 92, 106, 113, 212

cause productrice 38, 39

cause transitive 47, 70

certitude 20, 21, 22, 24, 25, 26, 42, 85, 86, 88, 89, 149, 203

chose finie 38, 39, 41, 53, 76

chose singulière 35, 37, 38, 39, 78, 81, 99, 100, 106, 107, 109, 118, 120, 126, 168, 202, 205, 234

cité 19, 152, 166, 180, 185, 192, 196, 218, 219

commandement 11, 159, 160, 162, 190, 191, 193, 195, 214, 219

communication 22, 29, 115, 129, 134, 147, 155, 184, 187, 188, 189, 190, 196

composé 11, 30, 52, 65, 80, 111, 114, 116, 125, 182, 183, 188, 189

conatus 114, 118, 120, 121, 180, 182, 188, 201, 208, 209, 237, 238

conflit 11, 20, 119, 134, 135, 181

connaissance géométrique 90

connaissance imaginative 91

connaissance intuitive 93

connaissance prophétique 144, 150

conservation 23, 35, 36, 47, 114, 155, 211, 217, 218, 219

constitution 49, 55, 63, 68, 145, 150, 179, 180, 185, 186, 191

contingence 16, 17, 39, 41, 217, 223

corps 14, 15, 17, 22, 37, 50, 52, 53, 57, 59, 60, 69, 75, 78, 80, 87, 91, 92, 93, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 125, 128, 137, 141, 143, 146, 147, 148, 155, 173, 182, 183, 184, 185, 189, 191, 196, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226

corps et esprit 104, 146

corps politique 182, 183, 184

définition 18, 20, 22, 29, 30, 35, 36, 38, 42, 44, 50, 51, 56, 59, 60, 63, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 89, 94, 95, 96, 98, 100,

101, 102, 103, 106, 107, 115, 120, 128, 135, 144, 155, 161, 169, 183, 188, 195, 196, 203, 205, 208, 222, 229

définition génétique 70, 95, 96, 208

degré de puissance 75, 112, 118

démonstration 18, 39, 44, 45, 62, 63, 64, 69, 70, 71, 73, 77, 81, 86, 90, 133, 207, 216, 218, 226

désir 11, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 40, 104, 119, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 146, 159, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 183, 184, 188, 191, 193, 194, 199, 200, 201, 207, 208, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 235, 236, 237

détermination 18, 28, 41, 53, 60, 66, 74, 75, 78, 80, 95, 113, 121, 125, 186, 201, 208, 230, 235, 236

devenir actif 205, 214, 215, 221, 225, 226, 237

Dieu 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 83, 85, 93, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 117, 118, 120, 121, 127, 128, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 178, 179, 202, 205, 206, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 234, 237, 238

distinction 25, 44, 45, 50, 56, 59, 60, 61, 63, 73, 75, 84, 87, 91, 100, 103, 104, 112, 113, 121, 162, 184, 234

distinction formelle 61, 63

distinction modale 60, 113

distinction numérique 60

distinction réelle 59, 60, 61

domination 30, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 161, 177, 181, 185, 187, 190, 193, 221, 222

droit 37, 96, 136, 158, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 188, 191, 192, 193, 195, 196, 219

droit commun 179, 185, 219

droit naturel 136, 16 7, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 180, 181, 184

droit subjectif 174, 177

Écriture 142, 143, 148, 149, 151, 152, 153, 155, 157, 235, 238

effet 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 117, 118, 121, 125, 126, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 182, 184, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 199, 200, 201, 202, 208, 209, 212, 215, 218, 221, 224, 225, 226, 230, 235

éminence 67

émulation 29, 129

entendement 13, 14, 17, 18, 19, 20, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 46, 49, 51, 52, 58, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 79, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 143, 145, 209, 225, 226, 234, 237

entendement infini 65, 66, 69, 71, 93, 97, 99, 100

envelopper 44, 97 envie 133, 135, 139, 169, 187, 193, 194

erreur 17, 18, 52, 75, 95, 97, 98, 106, 143, 144, 151, 158, 159, 160, 176

espérance 23, 128, 137, 139, 140, 156, 172, 177, 178, 188

espoir 128, 138, 140, 150, 163, 170, 174, 175, 176, 179, 186, 187, 192, 223

esprit 12, 13, 14, 15, 17, 19, 22, 24, 26, 28, 40, 49, 71, 83, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 114, 125, 142, 144, 145, 146, 147, 152, 162, 182, 184, 185, 187, 200, 205, 207, 211, 213, 214, 224, 225, 226, 234, 238

essence 15, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 100, 103, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 116, 118, 120, 121, 125, 137, 138, 153, 168, 192, 199, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 230, 233, 237

essence éternelle 55, 70, 97, 118

état de nature 135, 136, 140, 169, 170, 172, 179, 180, 181, 184, 187, 188, 190, 191, 196

étendue 37, 43, 50, 51, 52, 53, 58, 61, 62, 64, 66, 69, 93, 101, 104, 105, 106, 111, 112, 114, 206, 225, 234

éternité 18, 19, 21, 37, 55, 106, 107, 121, 221, 223, 224, 226, 229, 237, 238, 239

être 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 230, 234, 235, 237

être actuel 35

être en acte 44, 199, 203

être formel 61, 65, 66, 67, 83, 87

évidence 15, 22, 55, 78, 84, 88, 132, 141, 144, 152, 156, 180, 185, 203, 218, 226, 235

existence 15, 16, 17, 18, 21, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 85, 86, 96, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 121, 125, 136, 138, 143, 144, 145, 149, 150, 154, 160, 163, 164, 168, 169, 172, 177, 180, 184, 192, 195, 202, 203, 204, 205, 207, 211, 216, 217, 220, 221, 224, 225, 226, 229, 235, 237

existence nécessaire 38, 39, 41, 45, 50, 56, 61, 62, 77

expression 11, 17, 19, 22, 31, 36, 39, 46, 59, 62, 75, 76, 87, 108, 111, 113, 119, 121, 135, 138, 141, 142, 147, 148, 151, 153, 161, 162, 171, 178, 179, 185, 187, 190, 215, 234, 235, 238

exprimer 48, 70, 87, 148, 190, 222

fausseté 95, 97, 98, 102, 144, 156

faux 88, 144

fiction 28, 72, 80, 95, 96, 113, 138, 140, 179, 195, 202

finalité 15, 25, 44, 109, 113, 119, 126, 127, 152, 174, 192, 201, 202

fini 17, 39, 40, 41, 47, 53, 56, 60, 67, 73, 74, 76, 77, 79, 81, 103, 112, 113, 119, 121, 169, 211, 229, 230, 237

finitude 18, 23, 24, 28, 40, 41, 45, 48, 52, 54, 80, 97, 105, 106, 107, 110, 118, 121, 128, 169, 203, 214, 221, 229, 240

foi 9, 10, 143, 150, 156, 175, 218, 219

foi pratique 143

force d’être 36, 45, 54, 63, 78, 113, 117, 121, 199, 204, 205, 213, 215, 220, 225, 227, 229, 237

genre de connaissance 15, 92, 93, 102, 107, 148, 224

gloire 24, 26, 130, 131, 135, 187, 213

idée 10, 12, 13, 15, 16, 17, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 48, 49, 52, 54, 57, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 119, 120, 127, 129, 130, 131, 134, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 154, 158, 164, 169, 171, 173, 183, 184, 186, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 212, 213, 214, 221, 223, 224, 225, 226, 234, 235, 236, 237

idée de Dieu 65, 67, 72, 73, 87, 93, 95, 97, 106, 108, 226

idée de parfait 40

idée du corps 91, 101, 102, 104, 106, 107, 205, 212, 214, 224, 225, 226

idée vraie 59, 71, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 96, 206, 214, 234

identité individuelle 115, 210

illusion 17, 27, 28, 49, 52, 84, 99, 105, 126, 127, 148, 157, 161, 165, 208, 217, 222

imaginaire 99, 121, 127, 128, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 146, 150, 154, 155, 156, 157, 179, 185, 189, 195, 208, 236, 238

imaginaire religieux 155, 156

imagination 19, 52, 53, 74, 88, 91, 98, 99, 102, 106, 119, 128, 129, 140, 144, 145, 147, 148, 149, 154, 165, 178, 187, 200, 206, 207, 208, 221, 225, 226, 230, 236

imaginer 50, 65, 08, 106, 112, 145, 147, 192, 207, 209, 211, 223

imitation affective 29, 126, 128, 129, 135, 180

immanence 15, 41, 54, 57, 69, 75, 81, 103, 235

immanent 62, 140, 185, 195, 236

implication 19, 75, 202, 219

impliquer 44, 215

inadéquat 53, 139, 208

indignation 180, 185, 188, 193, 196

individu 11, 12, 13, 19, 23, 27, 41, 65, 67, 78, 80, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 139, 140, 146, 167, 168, 172, 174, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 236

individualité 78, 103, 107, 109, 110, 111, 117, 119, 125, 182, 184, 185, 188, 189, 193, 210, 230

individuation 77, 112, 125

institution 161, 164, 167, 172, 184

interprétation 10, 12, 14, 57, 119, 126, 142, 143, 145, 150, 151, 154, 156, 157, 159, 160, 164, 233, 235, 240

interprétation de l'Écriture 150. 240

intuition 88, 103

joie 18, 19, 21, 24, 31, 104, 120, 129, 130, 131, 133, 155, 169, 186, 208, 212, 213, 214, 216, 219, 222, 223, 226

liberté 11, 12, 14, 15, 16, 45, 99, 102, 135, 137, 142, 143, 157, 159, 165, 168, 173, 174, 175, 183, 196, 208, 219, 223, 231, 235, 239

loi 45, 136, 137, 152, 158, 159, 163, 164, 166, 171, 174, 175, 176, 182, 186, 197, 215

loi divine 164

loi naturelle 174, 175

mal 9, 27, 30, 72, 88, 144, 159, 175, 180, 204, 212, 234

mauvais 19, 26, 29, 31, 155, 203, 208, 212

méthode 13, 14, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 96, 143, 150, 152, 235, 240

modal 79, 80, 100, 230, 234

mode 22, 25, 26, 43, 48, 53, 66, 67, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 88, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 110, 112, 113, 114, 120, 121, 164, 169, 184, 194, 226, 230

mode infini 67, 77, 79, 80, 81, 83, 114

mode infini médiat 79, 80, 81

modèle 47, 83, 88, 106, 152, 155, 168, 189, 192, 199, 200, 202, 203, 217, 229

modification 64, 66, 67, 70, 73, 79, 80, 81, 105, 107, 116, 129, 156, 178

modifier 31, 116, 117, 131, 233

monisme 61

more geometrico 90, 235

mouvement 12, 17, 28, 37, 43, 50, 52, 59, 69, 70, 77, 79, 80, 93, 95, 110, 114, 115, 116, 125, 126, 163, 165, 173, 174, 190, 193, 210, 233

nature humaine 28, 133, 158, 192, 202, 203, 217, 219

nécessaire 35, 36, 38, 41, 47, 48, 54, 58, 61, 62, 69, 71, 73, 84, 86, 90, 91, 95, 99, 101, 103, 107, 118, 135, 140, 149, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 160, 169, 170, 173, 175, 192, 195, 197, 204, 208, 221, 223, 229, 230, 234, 236, 237

nécessité 15, 16, 20, 27, 29, 36, 38, 39, 41, 45, 47, 53, 54, 55, 56, 59, 63, 64, 65, 69, 73, 75, 76, 79, 83, 90, 91, 94, 95, 97, 99, 101, 107, 120, 121, 143, 144, 147, 149, 158, 159, 165, 175, 192, 195, 204, 205, 209, 215, 216, 217, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 229, 231, 233, 234

nécessité d’exister 38, 39, 45, 53, 55, 75, 76, 217

normatif 156

norme 88, 171, 182, 192

obéissance 12, 135, 140, 150, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 165, 173, 174, 176, 179, 195

opposition 10, 37, 43, 45, 50, 58, 61, 119, 126, 134, 153, 155, 164, 181, 222, 234

pacte social 166, 171, 176

parallélisme 64, 65, 105, 106

parfait 27, 62, 96, 199, 200

passion 120, 126, 133, 180, 185, 187, 213, 220, 222

passions joyeuses 119, 120

passions tristes 120, 163

pensée 14, 17, 18, 20, 25, 28, 43, 45, 46, 49, 50, 55, 58, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 71, 72, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 94, 97, 102, 104, 106, 107, 110, 127, 141, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 165, 171, 173, 179, 182, 184, 185, 187, 188, 191, 192, 196, 200, 202, 209, 211, 213, 214, 217, 221, 222, 224, 225, 234, 235, 236, 237, 240

perfection 16, 18, 28, 40, 41, 52, 54, 71, 77, 83, 120, 127, 169, 199, 200, 203, 215, 220, 229

persévérance dans l'être 211, 229

persévérer 35, 36, 76, 111, 112, 116, 118, 119, 138, 169, 177, 182, 184, 191, 197, 201, 204, 207, 211, 214, 216

pitié 129, 130, 131, 135, 139, 187

possible 27, 35, 38, 42, 43, 54, 60, 69, 71, 75, 77, 85, 88, 96, 98, 101, 110, 112, 121, 133, 143, 145, 146, 153, 166, 173, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 192, 193, 212, 222, 229

pouvoir 11, 12, 15, 20, 22, 25, 29, 40, 49, 65, 69, 72, 74, 77, 84, 96, 99, 103, 105, 117, 119, 125, 126, 128, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 204, 205, 209, 210, 212, 215, 220, 221, 222, 225, 230, 236, 239

pouvoir absolu 15, 25

pouvoir souverain 139, 172, 181, 192

principe de raison 44, 45, 63, 64

productif 21, 140, 182

production 15, 18, 21, 36, 45, 54, 63, 64, 67, 69, 77, 80, 88, 90, 94, 96, 99, 118, 135, 144, 147, 165, 178, 209, 221, 224

productivité 29, 31, 47, 48, 54, 68, 113, 120, 192, 229

prophète 147, 148

proportion de mouvement et de repos 115, 116

propre 12, 13, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 26, 30, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 55, 56, 57, 61, 63, 64, 68, 72, 73, 75, 76, 78, 81, 83, 84, 85, 91, 92, 94, 99, 101, 103, 106, 108, 111, 112, 116, 117, 119, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 144, 148, 151, 154, 155, 157, 158, 165, 166, 167, 168, 172, 173,174, 175, 176, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 193, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 230, 231, 237

propriété 41, 48, 59, 69, 73, 87, 93, 133, 173, 183, 193, 194, 195, 237

puissance 11, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 25, 28, 31, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 87, 89, 91, 93, 94, 95, 97, 102, 105, 108, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 155, 157, 158, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 176, 177, 178, 180, 181, 182. 184, 185, 188, 191, 192, 193, 195, 196, 199, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 233, 234, 236, 237, 238, 239

puissance d’agir 47, 65, 71, 112, 118, 119, 120, 121, 129, 130, 135, 136, 137, 143, 155, 157, 164, 168, 171, 182, 192, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 215, 217, 219, 220, 222, 230, 238

puissance d’exister 20, 37, 39, 49, 50, 54, 59, 62, 66, 71, 75, 83, 87, 111, 202

qualité 22, 31, 50, 58, 87, 153, 169, 176, 220

quantité 40, 52, 56, 57, 64, 239

quiddité 58

raison 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 31, 35, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 57, 59, 61, 64, 68, 70, 71, 76,80, 81, 86, 89, 93, 95, 96, 105, 108, 109, 111, 112, 117, 118, 119, 121, 127, 134, 138, 141, 143, 144, 147, 149, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 164, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 184, 185, 187, 191, 192, 193, 194, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 234

réalité 14, 15, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 78, 83, 84, 86, 87, 90, 95, 100, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 119, 132, 135, 136, 137, 138, 143, 145, 146, 150, 153, 158, 164, 171, 177, 178, 183, 184, 187, 200, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 217, 219, 224, 225, 229, 234

réalité éminente 17

réalité formelle 58, 73, 84, 86, 87, 95

réalité objective 40, 73, 84, 86, 208

réflexif 85, 87

réflexion 20, 23, 24, 25, 29, 30, 84, 85, 94, 128, 200, 229, 235

réflexivité 86

relation 15, 24, 25, 26, 30, 31, 41, 45, 48, 49, 52, 58, 60, 64, 69, 75, 76, 77, 105, 107, 110, 117, 129, 131, 132, 136, 139, 140, 145, 146, 153, 168, 170, 177, 185, 193, 204, 208, 217, 222, 234, 236

relation interne 45, 64, 168

révélation 14, 21, 148, 149, 150, 159, 160, 165

savoir 14, 15, 16, 27, 29, 46, 62, 85, 86, 88, 89, 91, 94, 97, 103, 106, 127, 138, 142, 143, 148, 149, 150, 160, 207, 226, 235

savoir spéculatif 150

sens 15, 17, 19, 23, 25, 27, 29, 30, 31, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 56, 59, 60, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 81, 87, 88, 89, 94, 96, 97, 99, 100, 107 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 118, 119, 120, 127, 128, 130, 136, 141, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 167, 169, 173, 174, 177, 178, 182, 183, 184, 185, 189, 191, 192, 197, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 213, 214, 215, 217, 233, 234

subjectivation 20, 31, 207, 237

subjectivité 19, 91, 98, 101, 163, 206, 208, 221, 234, 236, 240

sujet 12, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 43, 47, 58, 61, 62, 69, 84, 99, 105, 109, 127, 144, 156, 174, 176, 177, 183, 185, 191, 194, 196, 204, 206, 229, 236

superstition 128, 142, 157, 163, 165, 166

téléologie 44, 174, 203

théocratie 160, 161, 162, 164, 165, 178

transcendance 15, 16, 17, 62, 157, 158, 161, 185, 195, 196, 199, 211, 234

transfert de droit 166, 172, 176, 178, 191

transindividuel 78

tristesse 18, 21, 22, 24, 28, 104, 120, 129, 130, 186, 194, 208, 212, 274

Un 16, 19, 26, 49, 50, 60, 69, 90, 94, 95, 109, 121, 125, 129, 132, 194, 200, 207, 211, 217, 225, 234, 235

univocité de l’être 67, 234

utile 31, 45, 56, 127, 142, 155, 176, 192, 199, 202, 203, 209, 210, 211, 215, 217, 218, 220

utile propre 31, 176, 199, 209, 211, 215, 217, 218, 220

utilité 218, 219, 220

vertu 15, 24, 26, 36, 37, 41, 45, 68, 71, 76, 79, 80, 83, 96, 103, 111, 121, 133, 147, 154, 162, 167, 169, 171, 180, 183, 186, 191, 197, 199, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 229

volonté 13, 16, 20, 54, 65, 72, 89, 127, 130, 139, 142, 166, 168, 171, 190, 234

volonté libre 72, 168

# Index des noms propres

Breton, 118

Deleuze, 112, 113, 234

Descartes, 10, 11, 12, 14, 36, 39, 42, 43, 47, 53, 54, 82, 83, 84. 86, 87, 88, 102, 103, 110, 233, 234, 239

Cuéroult, 69, 234

Hobbes, 85, 173, 174, 175, 179, 183, 185, 239

Hudde, 61, 62

Jelles, 59, 60, 74, 179, 180

Leibniz, 77, 112, 234

Matheron, 71, 177, 130, 193, 234. 235

Oldenburg, 13 110, 142

Moreau, 18, 19, 226, 237

Schuller, 66, 79

Scot, 112, 113

Simondon, 77, 78

Tschirnhaus, 69, 71, 94