

★ R E P R I S E



GILLES DELEUZE

Spinoza Philosophie pratique



LES ÉDITIONS DE MINUIT

GILLES DELEUZE

Spinoza
Philosophie pratique



LES ÉDITIONS DE MINUIT

La première édition de ce livre a paru aux Presses Universitaires de France (1970). Elle est reprise ici, modifiée et augmentée de plusieurs chapitres (III, V et VI).

© 1981/2003 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour l'édition papier
© 2013 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour la présente édition électronique
www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 9782707330260

Photo : Hélène Bamberger.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Table des matières

chapitre premier - Vie de Spinoza

BIBLIOGRAPHIE

chapitre II - Sur la différence de l'Éthique avec une morale

I. Dévalorisation de la conscience (au profit de la pensée) : Spinoza le matérialiste

II. Dévalorisation de toutes les valeurs, et surtout du bien et du mal (au profit du « bon » et du « mauvais ») : Spinoza l'immoraliste

III. Dévalorisation de toutes les « passions tristes » (au profit de la joie) : Spinoza l'athée

chapitre III - Les lettres du mal (correspondance avec Blyenbergh).

chapitre IV - Index des principaux concepts de l'Éthique

chapitre V - L'évolution de Spinoza (sur l'inachèvement du Traité de la réforme).

chapitre VI - Spinoza et nous

« Dites-moi ce qui vous a conduit à lire Spinoza. Le fait qu'il était juif ?

– Non, Votre Honneur, je ne savais même pas qu'il l'était quand je suis tombé sur son livre. Et d'ailleurs si vous avez lu l'histoire de sa vie, vous avez pu voir qu'à la synagogue on ne l'aimait guère. J'ai trouvé le volume chez un brocanteur à la ville voisine ; je l'ai payé un kopek en m'en voulant sur le moment de gaspiller un argent si dur à gagner. Plus tard j'en ai lu quelques pages, et puis j'ai continué comme si une rafale de vent me poussait dans le dos. Je n'ai pas tout compris, je vous l'ai dit, mais dès qu'on touche à des idées pareilles, c'est comme si on enfourchait un balai de sorcière. Je n'étais plus le même homme...

– Voudriez-vous m'expliquer la signification qu'a pour vous l'œuvre de Spinoza ? En d'autres termes, si c'est une philosophie, en quoi consiste-t-elle ?...

– Ce n'est pas facile à dire... Selon le sujet traité dans les divers chapitres et bien que tout se tienne souterrainement, le livre signifie différentes choses. Mais je crois qu'il signifie surtout que Spinoza voulut faire de lui-même un homme libre – aussi libre que possible vu sa philosophie, si vous voyez ce que je veux dire – et cela en allant jusqu'au bout de ses pensées, et en reliant tous les éléments les uns aux autres, si Votre Honneur veut bien excuser ce galimatias.

– Ce n'est pas une mauvaise manière d'aborder le problème. À travers l'homme plutôt qu'à travers son œuvre. Mais... »

MALAMUD, *The Fixer*
(*L'Homme de Kiev*,
Éd. du Seuil, p. 75-76).

chapitre premier Vie de Spinoza

Nietzsche a bien vu, pour l'avoir vécu lui-même, ce qui fait le mystère de la vie d'un philosophe. Le philosophe s'empare des vertus ascétiques – humilité, pauvreté, chasteté – pour les faire servir à des fins tout à fait particulières, inouïes, fort peu ascétiques en vérité¹. Il en fait l'expression de sa singularité. Ce ne sont pas chez lui des fins morales, ni des moyens religieux pour une autre vie, mais plutôt les « effets » de la philosophie même. Car il n'y a pas du tout d'*autre* vie pour le philosophe. Humilité, pauvreté, chasteté deviennent dès maintenant les effets d'une vie particulièrement riche et surabondante, suffisamment puissante pour avoir conquis la pensée et s'être subordonné tout autre instinct – ce que Spinoza appelle la Nature : une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance, en fonction des causes et des effets. Humilité, pauvreté, chasteté, c'est sa manière à lui (le philosophe) d'être un Grand Vivant, et de faire de son propre corps un temple pour une cause trop orgueilleuse, trop riche, trop sensuelle. Si bien qu'en attaquant le philosophe on se donne la honte d'attaquer une enveloppe modeste, pauvre et chaste ; ce qui décuple la rage impuissante ; et le philosophe n'offre aucune prise, bien qu'il prenne tous les coups.

Là prend tout son sens la solitude du philosophe. Car il ne peut s'intégrer dans aucun milieu, il n'est bon pour aucun. Sans doute est-ce dans les milieux démocratiques et libéraux qu'il trouve les meilleures conditions de vie, ou plutôt de survie. Mais ces milieux sont seulement pour lui la garantie que les méchants ne pourront pas empoisonner ni mutiler la vie, la séparer de la puissance de penser qui mène un peu plus loin que les fins d'un État, d'une société et de tout milieu en général. En toute société, montrera Spinoza, il s'agit d'obéir et rien d'autre : c'est pourquoi les notions de faute, de mérite et de démerite, de bien et de mal, sont exclusivement sociales, ayant trait à l'obéissance et à la désobéissance. La meilleure société sera donc celle qui exempte la puissance de penser du devoir d'obéir, et se garde en son propre intérêt de la soumettre à la règle d'État, qui ne vaut que pour les actions. Tant que la pensée est libre, donc vitale, rien n'est compromis ; quand elle cesse de l'être, toutes les autres oppressions sont aussi possibles, et déjà réalisées, n'importe quelle action devient coupable, toute vie menacée. Il est certain que le philosophe trouve dans l'État démocratique et les milieux libéraux les conditions les plus favorables. Mais en aucun cas il ne confond ses fins avec celles d'un État, ni avec les buts d'un milieu, puisqu'il sollicite dans la pensée des forces qui se dérobent à l'obéissance comme à la faute, et dresse l'image d'une vie par-delà le bien et le mal, rigoureuse innocence sans mérite ni culpabilité. Le philosophe peut habiter divers États, hanter divers milieux, mais à la manière d'un ermite, d'une ombre, voyageur, locataire

de pensions meublées. C'est pourquoi il ne faut pas imaginer Spinoza rompant avec un milieu juif supposé clos pour entrer dans des milieux libéraux supposés ouverts, christianisme libéral, cartésianisme, bourgeoisie favorable aux frères de Witt... Car, partout où il aille, il ne demande, il ne réclame, avec plus ou moins de chance de succès, que d'être toléré, lui-même et ses fins insolites, et juge à cette tolérance du degré de démocratie, du degré de vérité, qu'une société peut supporter, ou bien au contraire du danger qui menace tous les hommes.

Baruch de Spinoza naît en 1632 dans le quartier juif d'Amsterdam, d'une famille de commerçants aisés, d'origine espagnole ou portugaise. À l'école juive il fait des études, théologiques et commerciales. Dès treize ans, il travaille dans la maison de commerce de son père tout en poursuivant ses études (à la mort de son père, en 1654, il la dirigera avec son frère, jusqu'en 1656). Comment opéra la lente conversion philosophique qui le fit rompre avec la communauté juive, avec les affaires, et le conduisit à l'excommunication de 1656 ? Nous ne devons pas imaginer homogène la communauté d'Amsterdam ; elle a autant de diversité, d'intérêts et d'idéologies que les milieux chrétiens. Elle est en majorité composée d'ex-marranes, c'est-à-dire de juifs ayant pratiqué extérieurement le catholicisme en Espagne et au Portugal, et qui durent émigrer à la fin du XVI^e siècle. Même sincèrement attachés à leur foi, ils sont imprégnés d'une culture philosophique, scientifique et médicale qui ne se concilie pas sans peine avec le judaïsme rabbinique traditionnel. Le père de Spinoza semble lui-même un sceptique, qui n'en tient pas moins un rôle important

dans la synagogue et la communauté juive. À Amsterdam, certains ne se contentent pas de mettre en question le rôle des rabbins et de la tradition, mais le sens de

l'Écriture elle-même : Uriel da Costa sera condamné en 1647 pour avoir nié l'immortalité de l'âme et la loi révélée, ne reconnaissant que la loi naturelle ; et surtout Juan de Prado sera mis en pénitence en 1656, puis excommunié, accusé d'avoir soutenu que les âmes meurent avec les corps, que Dieu n'existe que philosophiquement parlant, et que la foi est inutile². Des documents récemment publiés attestent les liens étroits de Spinoza avec Prado ;

on peut penser que les deux cas furent joints. Si Spinoza fut condamné plus sévèrement, excommunié dès 1656, c'est parce qu'il refusait pénitence et cherchait lui-même la rupture. Les rabbins, comme dans beaucoup d'autres cas, semblent avoir souhaité un accommodement. Mais,

au lieu de pénitence, Spinoza rédigea une *Apologie pour justifier sa sortie de la Synagogue*, ou du moins une ébauche du futur *Traité théologico-politique*. Que Spinoza fût né à Amsterdam même, enfant de la communauté, devait

aggraver son cas. La vie lui devenait difficile à Amsterdam. Peut-être à la suite d'une tentative d'assassinat par un fanatique, il se rend à Leyde pour continuer des études de philosophie, et s'installe dans la banlieue à

Rijnsburg. On raconte que Spinoza gardait son manteau percé d'un coup de couteau, pour mieux se rappeler que la

pensée n'était pas toujours aimée des hommes ; s'il arrive qu'un philosophe finisse dans un procès, il est plus rare qu'il commence par une excommunication et une tentative d'assassinat.

On méconnaît donc la variété de la communauté juive, et le devenir d'un philosophe, quand on croit nécessaire

d'invoquer des influences chrétiennes libérales pour expliquer, comme du dehors, la rupture de Spinoza. Sans doute avait-il déjà à Amsterdam, du vivant de son père, suivi des cours à l'école de Van den Ende, fréquentée par beaucoup de jeunes juifs qui y apprenaient le latin, les éléments de la philosophie et de la science cartésiennes, mathématiques et physique : ancien jésuite, Francis Van den Ende acquit vite la réputation non seulement de cartésien, mais de libre penseur et d'athée, et même d'agitateur politique (il sera exécuté en France, en 1674, à la suite de la révolte du chevalier de Rohan³). Sans doute aussi Spinoza fréquenta-t-il des chrétiens libéraux et anticléricaux, collégiants et mennonites, inspirés d'un certain panthéisme et d'un communisme pacifiste. Spinoza devait les retrouver à Rijnsburg, qui était un de leurs centres : il se lie avec Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries et le libraire éditeur « progressiste » Jan Rieuwertz (une lettre de Spinoza à Oldenburg, en 1665, témoigne du pacifisme, comme une lettre à Jelles, en 1671, du thème communautaire). Toutefois, il semble bien que Van den Ende resta attaché à une forme de catholicisme, malgré toutes les difficultés de ce culte en Hollande. Quant à la philosophie des mennonites et collégiants, elle est fort dépassée par celle de Spinoza, dans la critique religieuse comme dans la conception éthique et le souci politique. Plus qu'à une influence des mennonites ou même des cartésiens, on pensera que Spinoza s'est naturellement tourné vers les milieux les plus tolérants, les plus aptes à recevoir un excommunié, juif qui refusait le christianisme autant que le judaïsme d'où il était issu, et qui ne devait sa rupture qu'à lui-même.

Parmi ses sens nombreux, l'excommunication juive avait un sens politique et économique. C'était une mesure assez fréquente, et souvent réversible. Privés du pouvoir d'un État, les notables de la communauté n'avaient pas d'autre sanction pour punir ceux qui se dérobaient aux contributions financières ou même aux orthodoxies politiques. Or les notables juifs, non moins que ceux du parti calviniste, avaient conservé une haine intacte de l'Espagne et du Portugal, étaient politiquement attachés à la maison d'Orange, avaient des intérêts dans les Compagnies des Indes (le rabbin Manasses ben

Israël, qui fut un des professeurs de Spinoza, faillit lui-même être excommunié en 1640 pour avoir critiqué la Compagnie de l'Est ; et les membres du conseil qui jugea

Spinoza étaient orangistes, procalvinistes, antihispaniques, et pour la plupart actionnaires de la Compagnie).

Les liens de Spinoza avec les libéraux, ses sympathies pour le parti républicain de Jean de Witt qui réclamait la dissolution des grands monopoles, tout cela faisait de Spinoza un rebelle. Aussi bien Spinoza ne rompt pas avec le milieu religieux sans rompre avec l'économique, et abandonne les affaires paternelles. Il apprend la taille des verres, il se fait artisan, philosophe-artisan pourvu d'un métier manuel, apte à suivre et saisir le cheminement des lois optiques. Il dessine aussi ; son ancien biographe Colerus rapporte qu'il s'était dessiné lui-même dans l'attitude et le costume du révolutionnaire napolitain Masaniello⁴.

À Rijnsburg, Spinoza expose à ses amis, en latin, ce qui deviendra le *Court traité*. Ceux-ci prennent des notes, Jelles traduit en hollandais, peut-être Spinoza dicte-t-il

certaines textes qu'il avait déjà écrits précédemment. Vers 1661, il rédige le *Traité de la réforme de l'entendement*, qui s'ouvre sur une sorte d'itinéraire spirituel, à la manière mennonite, centré sur une dénonciation de la richesse. Ce *Traité*, splendide exposé de la méthode spinoziste, reste inachevé. Vers 1663, pour un jeune homme qui vivait avec lui, et qui à la fois lui donnait des espoirs et l'agaçait beaucoup, il présente les *Principes de la philosophie de Descartes*, en y joignant un examen critique des notions scolastiques (*Pensées métaphysiques*) : Rieuwertz publie le livre, Jelles fournit les fonds, Balling le traduira en hollandais. Louis Meyer, médecin, poète, organisateur d'un nouveau théâtre à Amsterdam, fit la préface. Avec les *Principes* se termine l'œuvre « professorale » de Spinoza. Peu de penseurs échappent à la brève tentation d'être professeurs de leurs propres découvertes, tentation séminaire d'un enseignement spirituel privé. Mais le projet et le commencement de l'*Éthique*, dès 1661, font passer Spinoza dans une autre dimension, dans un autre élément qui, nous le verrons, ne peut plus être celui d'un « exposé », même méthodique. Peut-être est-ce pour cette raison que Spinoza laisse inachevé le *Traité de la réforme*, et malgré ses intentions ultérieures n'arrivera pas à le reprendre⁵. On ne croira pas que dans sa période quasi professorale Spinoza fût jamais cartésien. Déjà le *Court traité* marque une pensée qui se sert du cartésianisme comme d'un moyen non pas de supprimer, mais d'épurer toute la scolastique, la pensée juive et celle de la Renaissance, pour en tirer quelque chose de profondément nouveau qui n'appartient qu'à Spinoza. Le rapport complexe entre l'exposé des *Principes* et les *Pensées métaphysiques* témoigne de ce double jeu où le cartésianisme est manié

comme un crible, mais de telle façon qu'il en sorte une nouvelle et prodigieuse scolastique qui n'a plus rien à voir avec l'ancienne, et pas davantage avec le cartésianisme. Le cartésianisme n'a jamais été la pensée de Spinoza, c'en est plutôt comme la rhétorique, il se sert du cartésianisme comme de la rhétorique qui lui est nécessaire. Mais tout cela ne trouvera sa forme définitive que dans l'*Éthique*.

En 1663, Spinoza s'installe à Voorsburg, banlieue de La Haye. Il s'établira plus tard dans la capitale. Ce qui définit Spinoza voyageur, ce ne sont pas les distances qu'il parcourt mais son aptitude à hanter des pensions meublées, son absence d'attachement, de possessions et de propriétés, après son renoncement à la succession du père. Il continue l'*Éthique* ; dès 1661, les lettres de Spinoza et de ses amis montrent que ceux-ci sont au courant des thèmes du premier livre, et Simon de Vries, en 1663, fait état d'un collège dont les membres lisent et commentent les textes envoyés par Spinoza. Mais, en même temps qu'il se confie à un groupe d'amis, il les prie de garder ses idées secrètes, de se méfier des étrangers, comme il le fera encore à l'égard de Leibniz, en 1675. La raison de son installation près de La Haye est vraisemblablement politique : le voisinage de la capitale lui est nécessaire pour se rapprocher des milieux libéraux actifs et sortir de l'indifférence politique du groupe collégiant. Entre les deux grands partis, calviniste et républicain, la situation est la suivante : le premier reste attaché aux thèmes de la lutte pour l'indépendance, à une politique de guerre, aux ambitions de la maison d'Orange, à la formation d'un État centralisé. Le parti républicain, à

une politique de paix, à une organisation provinciale et au développement d'une économie libérale. À la conduite passionnelle et belliqueuse de la monarchie, Jean de Witt oppose la conduite rationnelle de la république appuyée d'une méthode *naturelle et géométrique*.

Or le mystère semble celui-ci : que le peuple reste fidèle au calvinisme, à la maison d'Orange, à l'intolérance et aux thèmes bellicistes. Depuis 1653, Jean de Witt est grand pensionnaire de Hollande. Mais la république n'en reste pas moins une république par surprise et par hasard, par manque de roi plutôt que par préférence, mal acceptée du peuple. Quand Spinoza parle de la nocivité des révolutions, on ne doit pas oublier que la révolution est conçue en fonction des déceptions que celle de Cromwell inspira, ou des inquiétudes que faisait naître un coup d'État possible de la maison d'Orange.

L'idéologie « révolutionnaire » est alors imprégnée de théologie, et souvent, comme dans le parti calviniste, au service d'une politique de réaction.

Il n'est donc pas étonnant que Spinoza, en 1665, interrompe provisoirement l'*Éthique* et entreprenne la rédaction du *Traité théologico-politique*, dont une des questions principales est : pourquoi le peuple est-il si profondément irrationnel ? pourquoi se fait-il honneur de son propre esclavage ? pourquoi les hommes se battent-ils « pour » leur esclavage comme si c'était leur liberté ? pourquoi est-il si difficile non seulement de conquérir mais de supporter la liberté ? pourquoi une religion qui se réclame de l'amour et de la joie inspire-t-elle la guerre, l'intolérance, la malveillance, la haine, la tristesse et le remords ? En 1670 paraît le *Traité théologico-politique*, sans nom d'auteur et sous une fausse

édition allemande. Mais l'auteur fut vite identifié ; peu de livres suscitèrent autant de réfutations, d'anathèmes, d'insultes et malédictions : juifs, catholiques, calvinistes et luthériens, tous les milieux bien pensants, les cartésiens eux-mêmes, rivalisent en dénonciations. C'est là que les termes « spinozisme », « spinoziste » deviennent des injures et des menaces. Et même les critiques de Spinoza qui sont soupçonnés de ne pas être assez durs sont dénoncés. Sans doute en effet y a-t-il parmi ces critiques des libéraux et cartésiens embarrassés, mais qui, participant à l'attaque, donnent des gages de leur orthodoxie. Un livre explosif garde pour toujours sa charge explosive : aujourd'hui encore on ne peut pas lire le

Traité sans y découvrir la fonction de la philosophie comme entreprise radicale de démystification, ou comme science des « effets ». Un commentateur récent peut dire que la véritable originalité du *Traité* est de considérer la religion comme un *effet*. Non seulement au sens causal mais en un sens optique, effet dont il faut chercher le procès de production en le rattachant à ses causes rationnelles nécessaires telles qu'elles jouent sur des hommes qui ne les comprennent pas (par exemple, comment les lois de la nature sont nécessairement appréhendées comme des « signes » par ceux qui ont l'imagination forte et l'entendement faible). Même avec la religion Spinoza polit des lunettes, lunettes spéculatives qui font voir l'effet produit et les lois de sa production.

Ce sont ses attaches avec le parti républicain, peut-être la protection de de Witt, qui épargnent à Spinoza d'être plus précisément inquiété. (Dès 1669, Koerbagh, auteur

d'un dictionnaire philosophique dont on dénonçait l'esprit spinoziste, avait été arrêté et était mort en prison.) Mais Spinoza doit quitter la banlieue, où la vie lui est rendue difficile par les pasteurs, pour s'installer à La Haye. Et, surtout, c'est au prix du silence. Les Pays-Bas sont en guerre. Quand les frères de Witt, en 1672, eurent été assassinés, et que le parti orangiste eut repris le pouvoir, il ne pouvait plus être question pour Spinoza de publier l'*Éthique* : une courte tentative à Amsterdam, en 1675, le persuade vite d'y renoncer. « Des théologiens en prirent occasion pour déposer ouvertement une plainte contre moi auprès du prince et des magistrats ; de sots cartésiens en outre, pour écarter le soupçon de m'être favorables, ne cessaient pas et continuent d'afficher l'horreur de mes opinions et de mes écrits². » Pour Spinoza, il n'est pas question de quitter le pays. Mais il est de plus en plus solitaire et malade. Le seul milieu où il aurait pu vivre en paix lui fait défaut. Il reçoit pourtant des visites d'hommes éclairés qui veulent connaître l'*Éthique*, quitte ensuite à se joindre aux critiques, ou même à nier ces visites qu'ils lui firent (ainsi Leibniz, en 1676). La chaire de philosophie que l'Électeur palatin lui offre à Heidelberg, en 1673, ne peut pas le tenter : Spinoza fait partie de cette lignée de « penseurs privés » qui renversent les valeurs et font de la philosophie à coups de marteau, et non pas des « professeurs publics » (ceux qui, suivant l'éloge de Leibniz, ne touchent pas aux sentiments établis, à l'ordre de la Morale et de la Police). « N'ayant jamais été tenté par l'enseignement

public, je n'ai pu me déterminer, bien que j'y aie longuement réfléchi, à saisir cette magnifique occasion⁸. »

La pensée de Spinoza se trouve maintenant occupée par le problème le plus récent : quelles sont les chances d'une aristocratie commerciale ? pourquoi la république libérale a-t-elle fait faillite ? d'où vient l'échec de la démocratie ? est-il possible de faire avec la multitude une collectivité d'hommes libres au lieu d'un rassemblement d'esclaves ? Toutes ces questions animent le *Traité politique*, qui reste inachevé, symboliquement, au début du chapitre sur la démocratie. En février 1677, Spinoza meurt, sans doute d'une affection pulmonaire, en présence de son ami Meyer, qui emporte les manuscrits. Dès la fin de l'année, les *Opera posthuma* paraissent sur don anonyme.

Cette vie frugale et sans propriétés, minée par la maladie, ce corps mince, chétif, ce visage ovale et brun avec des yeux noirs éclatants, comment expliquer l'impression qu'ils donnent d'être parcourus par la Vie même, d'avoir une puissance identique à la Vie ? Dans toute sa manière de vivre comme de penser, Spinoza dresse une image de la vie positive, affirmative, contre les simulacres dont les hommes se contentent. Non seulement ils s'en contentent, mais l'homme haineux de la vie, honteux de la vie, un homme de l'autodestruction qui multiplie les cultes de la mort, qui fait l'union sacrée du tyran et de l'esclave, du prêtre, du juge et du guerrier, toujours à traquer la vie, la mutiler, la faire mourir à petit ou long feu, la recouvrir ou l'étouffer avec des lois, des propriétés, des devoirs, des empires : voilà ce que Spinoza diagnostique dans le monde, cette trahison de l'univers et de l'homme.

Son biographe Colerus rapporte qu'il aimait les combats d'araignée : « Il cherchait des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire⁹. » C'est que les animaux nous apprennent au moins le caractère irréductiblement extérieur de la mort. Ils ne la portent pas en eux, bien qu'ils se la donnent nécessairement les uns aux autres : la mort comme *mauvaise rencontre* inévitable dans l'ordre des existences naturelles. Mais ils n'ont pas encore inventé cette mort intérieure, ce sado-masochisme universel de l'esclave-tyran. Le reproche que Hegel fera à Spinoza, d'avoir ignoré le négatif et sa puissance, c'est la gloire et l'innocence de Spinoza, sa découverte propre. Dans un monde rongé par le négatif, il a assez confiance dans la vie, dans la puissance de la vie, pour mettre en question la mort, l'appétit meurtrier des hommes, les règles du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Assez de confiance dans la vie pour dénoncer tous les fantômes du négatif. L'excommunication, la guerre, la tyrannie, la réaction, les hommes qui luttent pour leur esclavage comme si c'était leur liberté, forment le monde du négatif où vit Spinoza ; l'assassinat des frères de Witt est pour lui exemplaire. *Ultimi barbarorum*. Toutes les manières d'humilier et de briser la vie, tout le négatif ont pour lui deux sources, l'une tournée vers le dehors et l'autre vers le dedans, ressentiment et mauvaise conscience, haine et culpabilité. « La haine et le remords, les deux ennemis fondamentaux du genre humain¹⁰. » Ces sources, il ne cesse de les dénoncer comme liées à la conscience de l'homme et ne devant tarir qu'avec une nouvelle conscience, sous une nouvelle

vision, dans un nouvel appétit de vivre. Spinoza sent, expérimente qu'il est éternel.

La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza. Elle est une manière d'être, un même mode éternel dans tous les attributs. Et c'est seulement de ce point de vue que prend tout son sens la méthode géométrique. Celle-ci dans l'*Éthique* s'oppose à ce que Spinoza appelle une satire ; et la satire, c'est tout ce qui prend plaisir à l'impuissance et à la peine des hommes, tout ce qui exprime le mépris et la moquerie, tout ce qui se nourrit d'accusations, de malveillances, de dépréciations, d'interprétations basses, tout ce qui brise les âmes (le tyran a besoin d'âmes brisées, comme les âmes brisées, d'un tyran). La méthode géométrique cesse d'être une méthode d'exposition intellectuelle ; il ne s'agit plus d'un exposé professoral mais d'une méthode d'*invention*. Elle devient une méthode de rectification vitale et optique. Si l'homme est en quelque sorte tordu, on rectifiera cet effet de torsion en le rattachant à ses causes *more geometrico*. Cette géométrie optique traverse toute l'*Éthique*. On s'est demandé si l'*Éthique* devait être lue en termes de pensée ou en termes de puissance (par exemple, les attributs sont-ils des puissances ou des concepts) ? En fait, il n'y a qu'un terme, la Vie, qui comprend la pensée, mais inversement aussi qui n'est compris que par la pensée. Non pas que la vie soit dans la pensée. Mais seul le penseur a une vie puissante et sans culpabilité ni haine, seule la vie explique le penseur. Il faut comprendre en un tout la méthode géométrique, la profession de polir des lunettes et la vie de Spinoza. Car Spinoza fait partie des vivants-voyants. Il dit précisément que les démonstrations sont les « yeux de l'esprit¹¹ ». Il s'agit du troisième œil,

celui qui permet de voir la vie par-delà tous les faux-semblants, les passions et les morts. Pour une telle vision il faut les vertus, humilité, pauvreté, chasteté, frugalité, non plus comme des vertus qui mutilent la vie, mais comme des puissances qui l'épousent et la pénètrent. Spinoza ne croyait pas dans l'espoir ni même dans le courage ; il ne croyait que dans la joie, et dans la vision. Il laissait vivre les autres, pourvu que les autres le laissent vivre. Il voulait seulement inspirer, réveiller, faire voir. La démonstration comme troisième œil n'a pas pour objet de commander ni même de convaincre, mais seulement de constituer la lunette ou de polir le verre pour cette vision libre inspirée. « À mon sens, voyez-vous, les artistes, les savants, les philosophes semblent très affairés à polir des lentilles. Tout cela n'est que vastes préparatifs en vue d'un événement qui ne se produit jamais. Un jour la lentille sera parfaite ; et ce jour-là nous percevrons tous clairement la stupéfiante, l'extraordinaire beauté de ce monde... » (Henry Miller).

1. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III.

2. Cf. I. S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959.

3. Le roman d'Eugène Sue, *Latréaumont*, met Van den Ende en scène dans ses activités de conspirateur démocrate.

4. Une gravure conservée à Amsterdam (Cabinet des estampes du Rijksmuseum) serait la reproduction de ce portrait.

5. La raison la plus précise de l'abandon du *Traité de la réforme* doit être cherchée dans la théorie des « notions

communes » telle qu'elle apparaît dans l'*Éthique*, et qui rend caduques ou inutiles certaines thèses du *Traité* (cf. chap. V).

6. Cf. J.-P. Osier, préface à *L'Essence du christianisme* de Feuerbach, éd. Maspero (« Ou Spinoza ou Feuerbach »).

7. Lettre LXVIII, à Oldenburg.

8. Lettre XLVIII, à Fabritius. – Sur la conception spinoziste de l'enseignement, cf. *Traité politique*, chap. VIII, § 49 : « Toute personnalité en ayant fait la demande serait autorisée à donner un enseignement public, à ses frais et au péril de sa réputation... »

9. Cette anecdote nous semble authentique, parce qu'elle a beaucoup de résonances « spinozistes ». Le combat d'araignées, ou araignée-mouche, pouvait fasciner Spinoza pour plusieurs raisons : 1^o du point de vue de l'extériorité de la mort nécessaire ; 2^o du point de vue de la composition des rapports

dans la nature (comment la toile exprime un rapport de l'araignée avec le monde, qui s'approprie comme tel des rapports propres à la mouche) ; 3^o du point de vue de la relativité des perfections (comment un état qui marque une imperfection

de l'homme, par exemple la guerre, peut au contraire témoigner d'une perfection, si on le rapporte à une autre essence comme celle de l'insecte : cf. lettre XIX, à Blyenbergh). Nous retrouverons plus loin ces problèmes.

10. *Court traité*, premier dialogue.

11. *Traité théologico-politique*, chap. 13 ; *Éthique*, V, 23, scolie.

BIBLIOGRAPHIE

Spinoza publia les deux œuvres suivantes : *Première et seconde parties des Principes de la philosophie de René Descartes, démontrées à la façon des géomètres, suivies des Pensées métaphysiques* (1663, en latin) ; *Traité théologico-politique* (1670, en latin).

Spinoza avait écrit aussi, sans publier, pour des raisons diverses :

1650-1660 : *Court traité de Dieu, de l'homme et de sa béatitude*. Il s'agit à l'origine d'un exposé en latin. Mais nous ne connaissons que deux manuscrits hollandais, qui sont comme des notes d'auditeur, auxquelles Spinoza aurait pu contribuer lui-même en certaines parties. L'ensemble paraît réunir des éléments de dates différentes, le « Premier dialogue » étant sans doute le plus ancien.

1661 : *Traité de la réforme de l'entendement*, en latin. C'est un livre inachevé. Spinoza commence aussi la rédaction de l'*Éthique* : il est probable que certaines thèses de l'*Éthique*, notamment sur les « notions communes », l'entraînent à considérer le *Traité* comme déjà dépassé.

1661-1675 : l'*Éthique*. Livre achevé, en latin, que Spinoza songe à publier en 1675. Il y renonce pour des motifs de prudence et de sécurité.

1675-1677 : *Traité politique*. Livre inachevé, en latin.

À des dates incertaines, Spinoza écrivit en hollandais deux brefs traités, *Calcul des chances* et *Traité de l'arc-en-ciel*. Et, en latin, un *Abrégé de grammaire hébraïque*, inachevé.

Dès 1677 paraissent les *Opera posthuma*, qui contiennent beaucoup de lettres, ainsi que le *Traité de la réforme*, l'*Éthique*, le *Traité politique* et l'*Abrégé*.

Les deux grandes éditions sont celle de Van Vloten et Land (1882-1884) et celle de Gebhardt (1925).

Les principales traductions françaises sont : pour la plus grande partie de l'œuvre, celle d'Appuhn (Garnier) et celle de Caillois, Francès et Misrahi (la Pléiade) ; pour l'*Éthique*, la très belle traduction de Guérinot (Pelletan) ; pour le *Traité de la réforme*, celle de Koyré (Vrin). *L'Abrégé de grammaire hébraïque*, qui contient des remarques extrêmement précieuses sur le sujet, l'attribut, le mode et les formes verbales en hébreu, a été traduit par Joël et Jocelyne Askénazi, avec une préface d'Alquié (Vrin).

Martial Gueroult a publié un commentaire systématique de l'*Éthique*, proposition par proposition : deux tomes en ont paru à ce jour, correspondant aux deux premiers livres de l'*Éthique* (Aubier-Montaigne).

Sur la vie de Spinoza, les trois textes de base sont : celui de Lucas, admirateur confus qui dit avoir connu Spinoza ; celui de Colerus, réservé ; celui de Pierre Bayle, hostile et caricatural. Les deux grandes biographies classiques sont celles de Freudenthal (1899) et de Dunin-Borkowski (1933-1936).

On trouvera une description des portraits présumés de Spinoza, des données biographiques, des manuscrits et éditions, dans un catalogue de l'Institut néerlandais de Paris (*Spinoza, troisième centenaire de la mort du philosophe*, 1977).

chapitre II Sur la différence de l'Éthique avec une morale

Nul philosophe ne fut plus digne, mais nul aussi ne fut plus injurié et haï. Pour en saisir la raison, il ne suffit pas de rappeler la grande thèse théorique du spinozisme : une seule substance ayant une infinité d'attributs, *Deus sive Natura*, toutes les « créatures » étant seulement des modes de ces attributs ou des modifications de cette substance. Il ne suffit pas de montrer comment le panthéisme et l'athéisme se combinent dans cette thèse, en niant l'existence d'un Dieu moral, créateur et transcendant. Il faut plutôt partir des thèses pratiques qui firent du spinozisme un objet de scandale. Ces thèses impliquent une triple dénonciation : de la « conscience », des « valeurs », et des « passions tristes ». Ce sont les trois grandes ressemblances avec Nietzsche. Et déjà, du vivant de Spinoza, ce sont les raisons pour lesquelles on l'accuse de *matérialisme*, d'*immoralisme* et d'*athéisme*.

I. Dévalorisation de la conscience (au profit de la pensée) : Spinoza le matérialiste

Spinoza propose aux philosophes un nouveau modèle : le corps. Il leur propose d'instituer le corps en modèle : « On ne sait pas ce que peut le corps... » Cette déclaration d'ignorance est une provocation : nous parlons de la conscience et de ses décrets, de la volonté et de ses effets, des mille moyens de mouvoir le corps, de dominer le corps et les passions – mais *nous ne savons même pas ce que peut un corps*¹. Nous bavardons, faute

de savoir. Comme dira Nietzsche, on s'étonne devant la conscience, mais, « ce qui est surprenant, c'est bien plutôt le corps... »

Pourtant, une des thèses théoriques les plus célèbres de Spinoza est connue sous le nom de *parallélisme* : elle ne consiste pas seulement à nier tout rapport de causalité réelle entre l'esprit et le corps, mais interdit toute éminence de l'un sur l'autre. Si Spinoza refuse toute supériorité de l'âme sur le corps, ce n'est pas pour instaurer une supériorité du corps sur l'âme, qui ne serait pas davantage intelligible. La signification pratique du parallélisme apparaît dans le renversement du principe traditionnel sur lequel se fondait la Morale comme entreprise de domination des passions par la conscience : quand le corps agissait, l'âme pâtissait, disait-on, et l'âme n'agissait pas sans que le corps ne pâtisse à son tour (règle du rapport inverse, cf. Descartes, *Traité des passions*, articles 1 et 2). D'après l'*Éthique*, au contraire, ce qui est action dans l'âme est aussi nécessairement action dans le corps, ce qui est passion dans le corps est aussi nécessairement passion dans l'âme². Nulle éminence d'une série sur l'autre. Que veut donc dire Spinoza quand il nous invite à prendre le corps pour modèle ?

Il s'agit de montrer que le corps dépasse la connaissance qu'on en a, *et que la pensée ne dépasse pas moins la conscience qu'on en a*. Il n'y a pas moins de choses dans l'esprit qui dépassent notre conscience que de choses dans le corps qui dépassent notre connaissance. C'est donc par un seul et même mouvement que nous arriverons, si c'est possible, à saisir la puissance du corps au-delà des conditions données de notre connaissance, et à saisir la puissance de l'esprit au-delà des conditions données de notre conscience. On cherche à acquérir une connaissance des puissances du corps pour découvrir *parallèlement* les puissances de l'esprit qui échappent à la conscience, et pouvoir *comparer* les puissances. Bref, le modèle du corps, selon Spinoza, n'implique aucune dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais, ce qui est beaucoup plus important, une dévalorisation

de la conscience par rapport à la pensée : une découverte de l'inconscient, et d'un *inconscient de la pensée*, non moins profond que *l'inconnu du corps*.

C'est que la conscience est naturellement le lieu d'une illusion. Sa nature est telle qu'elle recueille des effets, mais elle ignore les causes. L'ordre des causes se définit par ceci : chaque corps dans l'étendue, chaque idée ou chaque esprit dans la pensée sont constitués par des rapports caractéristiques qui subsument les parties de ce corps, les parties de cette idée. Quand un corps « rencontre » un autre corps, une idée, une autre idée, il arrive tantôt que les deux rapports se composent pour former un tout plus puissant, tantôt que l'un décompose l'autre et détruit la cohésion de ses parties. Et voilà ce qui est prodigieux dans le corps comme dans l'esprit : ces ensembles de parties vivantes qui se composent et se décomposent suivant des lois complexes³. L'ordre des causes est donc un ordre de composition et de décomposition de rapports, qui affecte à l'infini la nature entière. Mais nous, comme êtres conscients, nous ne recueillons jamais que les *effets* de ces compositions et décompositions : nous éprouvons de la *joie* lorsqu'un corps rencontre le nôtre et se compose avec lui, lorsqu'une idée rencontre notre âme et se compose avec elle, de la *tristesse* au contraire lorsqu'un corps ou une idée menacent notre propre cohérence. Nous sommes dans une telle situation que nous recueillons seulement « ce qui arrive » à notre corps, « ce qui arrive » à notre âme, c'est-à-dire l'effet d'un corps sur le nôtre, l'effet d'une idée sur la nôtre. Mais, ce qu'est notre corps sous son propre rapport, et notre âme sous son propre rapport, et les autres corps et les autres âmes ou idées sous leurs rapports respectifs, et les règles d'après lesquelles tous ces rapports se composent et se décomposent – tout cela, nous n'en savons rien dans l'ordre donné de notre connaissance et de notre conscience. Bref, les conditions dans lesquelles nous connaissons les choses et prenons conscience de nous-mêmes nous condamnent à *n'avoir que des idées inadéquates*, confuses et mutilées, effets séparés de leurs

propres causes⁴. C'est pourquoi nous ne pouvons guère penser que les petits enfants soient heureux, ni le premier homme, parfait : ignorants des causes et des natures, réduits à la conscience de l'événement, condamnés à subir des effets dont la loi leur échappe, ils sont esclaves de toute chose, angoissés et malheureux, à la mesure de leur imperfection. (Nul plus que Spinoza ne s'est élevé contre la tradition théologique d'un Adam parfait et heureux.)

Comment la conscience calme-t-elle son angoisse ? Comment Adam peut-il s'imaginer heureux et parfait ? Par l'opération d'une triple illusion. Puisqu'elle ne recueille que des effets, la conscience va combler son ignorance en renversant l'ordre des choses, en prenant les effets pour les causes (*illusion des causes finales*) : l'effet d'un corps sur le nôtre, elle va en faire la cause finale de l'action du corps extérieur ; et l'idée de cet effet, elle va en faire la cause finale de ses propres actions. Dès lors, elle se prendra elle-même pour cause première, et invoquera son pouvoir sur le corps (*illusion des décrets libres*). Et là où la conscience ne peut plus s'imaginer cause première, ni organisatrice des fins, elle invoque un Dieu doué d'entendement et de volonté, opérant par causes finales ou décrets libres, pour préparer à l'homme un monde à la mesure de sa gloire et de ses châtiments (*illusion théologique*⁵). Il ne suffit même pas de dire que la conscience se fait des illusions : elle est inséparable de la triple illusion qui la *constitue*, illusion de la finalité, illusion de la liberté, illusion théologique. La conscience est seulement un rêve les yeux ouverts. « C'est ainsi qu'un petit enfant croit désirer librement le lait, un jeune garçon en colère vouloir la vengeance, un peureux la fuite. Un homme en état d'ébriété aussi croit dire par un libre décret de l'âme ce que, sorti de cet état, il voudrait avoir tué. »

Encore faut-il que la conscience elle-même ait une cause. Il arrive à Spinoza de définir le désir comme « l'appétit avec conscience de lui-même ». Mais il précise qu'il s'agit seulement d'une définition nominale

du désir, et que la conscience n'ajoute rien à l'appétit (« nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire nous jugeons qu'elle est bonne parce que nous tendons vers elle^z »). Il faut donc que nous arrivions à une définition réelle du désir, qui montre du même coup la « cause » par laquelle la conscience est comme creusée dans le processus de l'appétit. Or, l'appétit n'est rien d'autre que l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, chaque corps dans l'étendue, chaque âme ou chaque idée dans la pensée (*conatus*). Mais, parce que cet effort nous pousse à agir différemment suivant les objets rencontrés, nous devons dire qu'il est, à chaque instant, déterminé par les affections qui nous viennent des objets. *Ce sont ces affections déterminantes qui sont nécessairement cause de la conscience du conatus*^s. Et comme les affections ne sont pas séparables d'un mouvement par lequel elles nous font passer à une perfection plus grande ou moindre (joie et tristesse), suivant que la chose rencontrée se compose avec nous, ou bien au contraire tend à nous décomposer, la conscience apparaît comme le sentiment continuuel d'un tel passage, du plus au moins, du moins au plus, témoin des variations et déterminations du *conatus* en fonction des autres corps ou des autres idées. L'objet qui convient avec ma nature me détermine à former une totalité supérieure qui nous comprend, lui-même et moi. Celui qui ne me convient pas compromet ma cohésion, et tend à me diviser en sous-ensembles qui, à la limite, entrent sous des rapports inconciliables avec mon rapport constitutif (*mort*). La conscience est comme le passage, ou plutôt le sentiment du passage de ces totalités moins puissantes à des totalités plus puissantes, et inversement. Elle est purement transitive. Mais elle n'est pas une propriété du Tout, ni d'aucun tout en particulier ; elle n'a qu'une valeur d'information, et encore d'une information nécessairement confuse et mutilée. Là encore, Nietzsche est strictement spinoziste lorsqu'il écrit : « La grande activité principale est inconsciente ; la conscience n'apparaît d'habitude que

lorsque le tout veut se subordonner à un tout supérieur, elle est d'abord la conscience de ce tout supérieur, de la réalité extérieure au moi ; la conscience naît par rapport à l'être dont nous pourrions être fonction, elle est le moyen de nous y incorporer. »

*II. Dévalorisation de toutes les valeurs, et surtout
du bien et du mal (au profit du « bon »
et du « mauvais ») : Spinoza l'immoraliste*

« Tu ne mangeras pas du fruit... » : Adam l'angoissé, l'ignorant, entend ces mots comme l'expression d'un interdit. Pourtant, de quoi s'agit-il ? Il s'agit d'un fruit qui, comme tel, empoisonnera Adam s'il le mange. C'est le cas de la rencontre entre deux corps dont les rapports caractéristiques ne se composent pas : le fruit agira comme un poison, c'est-à-dire *déterminera les parties du corps d'Adam* (et parallèlement l'idée du fruit déterminera les parties de son âme) *à entrer sous de nouveaux rapports qui ne correspondent plus avec sa propre essence*. Mais, parce qu'Adam est ignorant des causes, il croit que Dieu lui interdit moralement quelque chose, tandis que Dieu lui révèle seulement les conséquences naturelles de l'ingestion du fruit. Spinoza le rappelle avec obstination : tous les phénomènes que nous groupons sous la catégorie du Mal, les maladies, la mort, sont de ce type : mauvaise rencontre, indigestion, empoisonnement, intoxication, décomposition de rapport².

De toute manière, il y a toujours des rapports qui se composent dans leur ordre, conformément aux lois éternelles de la nature entière. Il n'y a pas de Bien ni de Mal, mais il y a du *bon* et du *mauvais*. « Par-delà le Bien et le Mal, cela du moins *ne veut pas dire* : par-delà le bon et le mauvais¹⁰. » Le bon, c'est lorsqu'un corps compose directement son rapport avec le nôtre, et, de tout ou partie de sa puissance, augmente la nôtre. Par exemple, un aliment. Le mauvais pour nous, c'est lorsqu'un corps

décompose le rapport du nôtre, bien qu'il se compose encore avec nos parties, mais sous d'autres rapports que ceux qui correspondent à notre essence : tel un poison qui décompose le sang. Bon et mauvais ont donc un premier sens, objectif, mais relatif et partiel : ce qui convient avec notre nature, ce qui ne convient pas. Et, par voie de conséquence, bon et mauvais ont un second sens, subjectif et modal, qualifiant deux types, deux modes d'existence de l'homme : sera dit *bon* (ou libre, ou raisonnable, ou fort) celui qui s'efforce, autant qu'il est en lui, d'organiser les rencontres, de s'unir à ce qui convient avec sa nature, de composer son rapport avec des rapports combinables, et, par là, d'augmenter sa puissance. Car la bonté est affaire de dynamisme, de puissance, et de composition de puissances. Sera dit *mauvais*, ou esclave, ou faible, ou insensé, celui qui vit au hasard des rencontres, se contente d'en subir les effets, quitte à gémir et à accuser chaque fois que l'effet subi se montre contraire et lui révèle sa propre impuissance. Car, à force de rencontrer n'importe quoi sous n'importe quel rapport, croyant qu'on s'en tirera toujours avec beaucoup de violence ou un peu de ruse, comment ne pas faire plus de mauvaises rencontres que de bonnes ? Comment ne pas se détruire soi-même à force de culpabilité, et ne pas détruire les autres à force de ressentiment, propageant partout sa propre impuissance et son propre esclavage, sa propre maladie, ses propres indigestions, ses toxines et poisons ? On ne sait même plus se rencontrer soi-même¹¹.

Voilà donc que l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes. La morale, c'est le jugement de Dieu, le *système du Jugement*. Mais l'Éthique renverse le système du jugement. À l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des modes d'existence (bon-mauvais). L'illusion des valeurs ne fait qu'un avec l'illusion de la conscience : parce que la conscience est essentiellement ignorante, parce qu'elle ignore l'ordre des

causes et des lois, des rapports et de leurs compositions, parce qu'elle se contente d'en attendre et d'en recueillir l'effet, elle méconnaît toute la Nature. Or il suffit de ne pas comprendre pour moraliser. Il est clair qu'une loi, dès que nous ne la comprenons pas, nous apparaît sous l'espèce morale d'un « Il faut ». Si nous ne comprenons pas la règle de trois, nous l'appliquons, nous l'observons comme un devoir. Si Adam ne comprend pas la règle du rapport de son corps avec le fruit, il entend la parole de Dieu comme une défense. Bien plus, la forme confuse de la loi morale a tellement compromis la loi de nature que le philosophe ne doit pas parler de loi de nature, mais seulement de vérités éternelles : « C'est par analogie que le mot de loi se voit appliqué aux choses naturelles, et communément, par loi, on n'entend pas autre chose qu'un commandement...¹². » Comme dit Nietzsche à propos de la chimie, c'est-à-dire de la science des antidotes et des poisons, il faut se garder du mot *loi*, il a un arrière-goût moral.

Il est aisé pourtant de séparer les deux domaines, celui des vérités éternelles de Nature et celui des lois morales d'institution, ne serait-ce que par leurs effets. Prenons la conscience au mot : la loi morale est un devoir, elle n'a pas d'autre effet, pas d'autre finalité que l'obéissance. Il se peut que cette obéissance soit indispensable, il se peut que les commandements soient bien fondés. Ce n'est pas la question. La loi, morale ou sociale, ne nous apporte aucune connaissance, elle ne fait rien connaître. Au pire, elle empêche la formation de la connaissance (*la loi du tyran*). Au mieux, elle prépare la connaissance et la rend possible (*la loi d'Abraham ou du Christ*). Entre ces deux extrêmes, elle supplée à la connaissance chez ceux qui n'en sont pas capables en raison de leur mode d'existence (*la loi de Moïse*). Mais, de toute manière, ne cesse de se manifester une différence de nature entre la connaissance et la morale, entre le rapport commandement-obéissance et le rapport connu-connaissance. Le drame de la théologie selon Spinoza, sa nocivité, ne

sont pas seulement spéculatifs ; ils viennent de la confusion pratique qu'elle nous inspire entre ces deux ordres différant en nature. La théologie considère au moins que les données de l'Écriture sont des bases pour la connaissance, même si cette connaissance doit être développée de manière rationnelle, ou même transposée, traduite par la raison : d'où l'hypothèse d'un Dieu moral, créateur et transcendant. Il y a là, nous le verrons, une confusion qui compromet l'ontologie tout entière : l'histoire d'une *longue erreur* où l'on confond le commandement avec quelque chose à comprendre, l'obéissance avec la connaissance elle-même, l'Être avec un *Fiat*. La loi, c'est toujours l'instance transcendante qui détermine l'opposition des valeurs Bien-Mal, mais la connaissance, c'est toujours la puissance immanente qui détermine la différence qualitative des modes d'existence bon-mauvais.

III. Dévalorisation de toutes les « passions tristes » (au profit de la joie) : Spinoza l'athée

Si l'Éthique et la Morale se contentaient d'interpréter différemment les mêmes préceptes, leur distinction serait seulement théorique. Il n'en est rien. Spinoza dans toute son œuvre ne cesse de dénoncer trois sortes de personnages : l'homme aux passions tristes ; l'homme qui exploite ces passions tristes, qui a besoin d'elles pour asseoir son pouvoir ; enfin, l'homme qui s'attriste sur la condition humaine et les passions de l'homme en général (il peut railler autant que s'indigner, cette raillerie même est un mauvais rire¹³). L'esclave, le tyran et le prêtre... trinité moraliste. Jamais depuis Épicure et Lucrèce on n'a mieux montré le lien profond implicite des tyrans avec les esclaves : « Le grand secret du régime monarchique et son intérêt profond consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte dont on veut les tenir en bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude comme s'il

s'agissait de leur salut¹⁴. » C'est que la passion triste est un complexe qui réunit l'infini des désirs et le trouble de l'âme, la cupidité et la superstition. « Les plus ardents à épouser toute espèce de superstition ne peuvent manquer d'être ceux qui désirent le plus immodérément les biens extérieurs. » Le tyran a besoin de la tristesse des âmes pour réussir, tout comme les âmes tristes ont besoin d'un tyran pour subvenir et propager. Ce qui les unit de toute manière, c'est la haine de la vie, le ressentiment contre la vie. L'*Éthique* trace le portrait de *l'homme du ressentiment*, pour qui tout bonheur est une offense, et qui fait de la misère ou de l'impuissance son unique passion. « Et ils ne sont pas moins insupportables à eux-mêmes, ceux-là qui savent briser les âmes au lieu de les fortifier. C'est pourquoi beaucoup ont préféré vivre parmi les bêtes que parmi les hommes. De même, des enfants et des adolescents qui ne peuvent endurer d'une âme égale les réprimandes de leurs parents se réfugient dans le métier militaire, choisissent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un tyran plutôt que les avantages domestiques et les remontrances paternelles, et supportent qu'on leur impose n'importe quel fardeau, pourvu qu'ils se vengent de leurs parents...¹⁵ »

Il y a bien une philosophie de la « vie », chez Spinoza : elle consiste précisément à dénoncer tout ce qui nous sépare de la vie, toutes ces valeurs transcendantes tournées contre la vie, liées aux conditions et aux illusions de notre conscience. La vie est empoisonnée par les catégories de Bien et de Mal, de faute et de mérite, de péché et de rachat¹⁶. Ce qui empoisonne la vie, c'est la haine, y compris la haine retournée contre soi, la culpabilité. Spinoza suit pas à pas le terrible enchaînement des passions tristes : d'abord la tristesse elle-même, puis la haine, l'aversion, la moquerie, la crainte, le désespoir, le *morsus conscientiae*, la pitié, l'indignation, l'envie, l'humilité, le repentir, l'abjection, la honte, le regret, la colère, la vengeance, la cruauté...¹⁷. Son analyse va si loin que, jusque dans l'*espoir*, dans la *sécurité*, il sait retrouver cette graine de tristesse

qui suffit à en faire des sentiments d'esclaves¹⁸. La vraie cité propose aux citoyens l'amour de la liberté plutôt que l'espoir des récompenses ou même la sécurité des biens ; car « c'est aux esclaves, non aux hommes libres, qu'on donne des récompenses pour leur bonne conduite¹⁹ ». Spinoza n'est pas de ceux qui pensent qu'une passion triste ait quelque chose de bon. Avant Nietzsche, il dénonce toutes les falsifications de la vie, toutes les valeurs au nom desquelles nous déprécions la vie : nous ne vivons pas, nous ne menons qu'un semblant de vie, nous ne songeons qu'à éviter de mourir, et toute notre vie est un culte de la mort.

Cette critique des passions tristes est profondément enracinée dans la théorie des affections. Un individu, c'est d'abord une essence singulière, c'est-à-dire un degré de puissance. À cette essence correspond un rapport caractéristique ; à ce degré de puissance correspond un certain pouvoir d'être affecté. Ce rapport enfin subsume des parties, ce pouvoir d'être affecté se trouve nécessairement rempli par des affections. Ainsi les animaux se définissent moins par des notions abstraites de genre et d'espèce que par un pouvoir d'être affecté, par les affections dont ils sont « capables », par les excitations auxquelles ils réagissent dans les limites de leur puissance. La considération des genres et des espèces implique encore une « morale » ; tandis que l'*Éthique* est une *éthologie* qui, pour les hommes et les animaux, ne considère dans chaque cas que le pouvoir d'être affecté. Or précisément, du point de vue d'une éthologie de l'homme, on doit distinguer d'abord deux sortes d'affections : les *actions*, qui s'expliquent par la nature de l'individu affecté et dérivent de son essence ; les *passions*, qui s'expliquent par autre chose et dérivent du dehors. Le pouvoir d'être affecté se présente donc comme *puissance d'agir*, en tant qu'il est supposé rempli par des affections actives, mais comme *puissance de pâtir*, en tant qu'il est rempli par des passions. Pour un même individu, c'est-à-dire pour un même degré de puissance supposé constant dans certaines limites, le pouvoir d'être affecté reste lui-même constant

dans ces mêmes limites, mais la puissance d'agir et la puissance de pâtir varient profondément l'une et l'autre, en raison inverse.

Il ne faut pas seulement distinguer les actions et les passions, mais deux sortes de passions. Le propre de la passion, de toute manière, c'est de remplir notre pouvoir d'être affecté tout en nous séparant de notre puissance d'agir, en nous maintenant séparés de cette puissance. Mais, lorsque nous rencontrons un corps extérieur qui ne convient pas avec le nôtre (c'est-à-dire dont le rapport ne se compose pas avec le nôtre), tout se passe comme si la puissance de ce corps s'opposait à notre puissance, opérant une soustraction, une fixation : on dit que notre puissance d'agir est diminuée ou empêchée, et que les passions correspondantes sont de *tristesse*. Au contraire, lorsque nous rencontrons un corps qui convient avec notre nature, et dont le rapport se compose avec le nôtre, on dirait que sa puissance s'additionne à la nôtre : les passions qui nous affectent sont de *joie*, notre puissance d'agir est augmentée ou aidée. Cette joie est encore une passion, puisqu'elle a une cause extérieure ; nous restons encore séparés de notre puissance d'agir, nous ne la possédons pas formellement. Cette puissance d'agir n'en est pas moins augmentée proportionnellement, nous nous « rapprochons » du point de conversion, du point de transmutation qui nous en rendra maîtres, et par là dignes d'action, de joies actives²⁰.

C'est l'ensemble de cette théorie des affections qui rend compte du statut des passions tristes. Quelles qu'elles soient, de quelque manière qu'elles se justifient, elles représentent le plus bas degré de notre puissance : le moment où nous sommes au maximum séparés de notre puissance d'agir, au maximum aliénés, livrés aux fantômes de la superstition, aux mystifications du tyran. L'*Éthique* est nécessairement une éthique de la joie : seule la joie vaut, seule la joie demeure, nous rend proches de l'action, et de la béatitude de l'action. La passion triste est toujours de l'impuissance. Tel sera bien le triple problème pratique de

l'Éthique : Comment arriver à un maximum de passions joyeuses, et, de là, passer aux sentiments libres actifs (alors que notre place dans la Nature semble nous condamner aux mauvaises rencontres et aux tristesses) ? Comment parvenir à former des idées adéquates, d'où découlent précisément les sentiments actifs (alors que notre condition naturelle semble nous condamner à n'avoir de notre corps, de notre esprit et des autres choses que des idées inadéquates) ? Comment devenir conscient de soi-même, de Dieu et des choses – *sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (alors que notre conscience semble inséparable d'illusions) ?

Les grandes théories de *l'Éthique* – unicité de la substance, univocité des attributs, immanence, universelle nécessité, parallélisme, etc. – ne sont pas séparables des trois thèses pratiques sur la conscience, les valeurs et les passions tristes. *L'Éthique* est un livre simultanément écrit deux fois : une fois dans le flot continu des définitions, propositions, démonstrations et corollaires, qui développent les grands thèmes spéculatifs avec toutes les rigueurs de la tête ; une autre fois dans la chaîne brisée des scolies, ligne volcanique discontinue, deuxième version sous la première, qui exprime toutes les colères du cœur et posent les thèses pratiques de dénonciation et de libération²¹. Tout le chemin de *l'Éthique* se fait dans l'immanence ; mais l'immanence est l'inconscient lui-même, et la conquête de l'inconscient. La joie éthique est le corrélat de l'affirmation spéculative.

1. *Éthique*, III, 2, scolie.

2. *Éthique*, III, 2, sc. (et II, 13, sc.).

3. Même l'esprit a un très grand nombre de parties : cf. *Éthique*, II, 15.
4. *Éthique*, II, 28, 29.
5. *Éthique*, I, appendice.
6. *Éthique*, III, 2, sc.
7. *Éthique*, III, 9, sc.
8. *Éthique*, III, déf. du Désir (« pour que la cause de la conscience fût enveloppée dans ma définition... »).
9. *Traité théologico-politique*, chap. 4. Et lettre XIX, à Blyenbergh.
10. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 1^{re} dissertation, § 17.
11. Cf. le texte sur le suicide, *Éthique*, IV, 20, sc.
12. *Traité théologico-politique*, chap. 4.
13. Cf. la dénonciation de la « satire » par Spinoza : *Traité politique*, chap. I, 1, et *Éthique*, III, préface.
14. *Traité théologico-politique*, préface.
15. *Éthique*, IV, appendice, chap. 13.
16. *Éthique*, I, appendice.
17. *Éthique*, III.
18. *Éthique*, IV, 47, sc.
19. *Traité politique*, chap. x, 8.
20. Sur les deux sortes de passions, cf. *Éthique*, III, définition générale des sentiments.
21. C'est un procédé fréquent qui consiste à cacher les thèses les plus audacieuses ou les moins orthodoxes dans des appendices ou dans des notes (témoin encore le dictionnaire de Bayle). Spinoza renouvelle le procédé par sa méthode systématique des scolies, qui renvoient les uns aux autres et se rattachent eux-mêmes aux préfaces et appendices, formant ainsi une seconde *Éthique* souterraine.

chapitre III
Les lettres du mal
(correspondance avec Blyenbergh)

La correspondance avec Blyenbergh forme un ensemble de huit lettres conservées (XVIII-XXIV et XXVII), quatre pour chacun, entre décembre 1664 et juin 1665. Elle a un grand intérêt psychologique. Blyenbergh est un courtier en grains qui écrit à Spinoza pour lui poser le problème du mal. Spinoza croit d'abord que son correspondant est mû par la recherche de la vérité. Il s'aperçoit vite que Blyenbergh a plutôt le goût de la dispute, le désir d'avoir raison, la manie de juger : un théologien calviniste amateur plutôt qu'un philosophe. À certaines insolences de Blyenbergh, Spinoza réagit sèchement dès sa seconde lettre (XX). Et pourtant il continue la correspondance comme s'il *était lui-même fasciné par le sujet*. Spinoza ne rompra qu'après une visite de Blyenbergh, et lorsque celui-ci se met à lui poser des questions de tout genre qui débordent le problème du mal. Or c'est précisément l'intérêt profond de cet ensemble de lettres : les seuls longs textes où Spinoza considère en soi le problème du mal, et risque des analyses et des formules qui n'ont pas d'équivalent dans ses autres écrits. Nous n'avons pas du tout l'impression que Blyenbergh soit stupide ou confus, quoi qu'on dise souvent (ses défauts sont ailleurs). Bien qu'il ne connaisse pas l'*Éthique* et commence sa première lettre par des remarques concernant l'exposé de la philosophie de Descartes, il ne cesse de poser des questions essentielles qui vont au cœur du spinozisme, il force Spinoza à multiplier les exemples, à développer des paradoxes, à isoler une très étrange conception du mal. C'est comme si l'amour de la vérité entraînait

Spinoza à quitter sa propre prudence, à se démasquer, même devant quelqu'un qu'il sent hostile ou haineux, sur un sujet brûlant. Car la grande théorie rationaliste d'après laquelle *le mal n'est rien* est sans doute un lieu commun du XVII^e siècle. Mais comment Spinoza va la transformer radicalement, c'est l'affaire de la correspondance avec Blyenbergh. Si le mal n'est rien, selon Spinoza, ce n'est pas parce que seul le Bien est et fait être, mais au contraire parce que le bien n'est pas plus que le mal, et que l'Être est par-delà le bien et le mal.

Blyenbergh part donc d'une question générale qu'il adresse aux cartésiens : comment Dieu peut-il être cause des « volontés mauvaises », par exemple de la volonté d'Adam de manger du fruit défendu ? Or Spinoza répond immédiatement pour son propre compte (c'est seulement plus tard, en XXI, qu'il reviendra sur Descartes, et montrera certaines différences entre Descartes et lui). Et il ne se contente pas d'exposer en quel sens général le mal n'est rien. Reprenant l'exemple de Blyenbergh, il répond : « L'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit ; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort (XIX). » C'est-à-dire : Dieu n'interdit rien, mais fait connaître à Adam que *le fruit, en vertu de sa composition, décomposera le corps d'Adam*. Le fruit agit comme de l'arsenic. Nous trouvons donc en point de départ la thèse essentielle de Spinoza : ce qui est mauvais doit être conçu comme une intoxication, un empoisonnement, une indigestion. Ou même, compte tenu des facteurs individuels, comme une intolérance ou une allergie. Et c'est ce que Blyenbergh comprend très bien : « Vous vous abstenez de ce que j'appelle les vices parce qu'ils répugnent à votre nature singulière, non parce que ce sont des vices ; vous vous en abstenez comme on s'abstient d'un aliment dont notre nature a horreur » – mais que se passe-t-il pour une nature qui n'aurait pas cette intolérance, et qui « aimerait » le crime

(XXII) ? Comment un dégoût personnel peut-il faire une vertu¹ ? Blyenbergh y joint une autre question très intéressante, à laquelle Spinoza ne répondra pas directement : c'est seulement par expérience qu'on peut savoir qu'une chose est un poison ; le mal est-il donc seulement une donnée d'expérience, a posteriori, et que veut dire alors « révélation » ou « connaissance » (XX) ?

À ce niveau de précision où le problème est tout de suite porté, il faut demander en quoi consiste un empoisonnement selon Spinoza. Chaque corps a des parties, « un très grand nombre de parties » ; mais ces parties ne lui appartiennent que sous un certain rapport (de mouvement et de repos) qui le caractérise. La situation est très complexe, car les corps composés ont des parties d'ordre différent qui entrent sous des rapports eux-mêmes variés ; ces rapports variés se composent entre eux pour constituer le rapport caractéristique ou dominant de l'individu considéré, à tel ou tel niveau. Il y a donc un emboîtement de rapports pour chaque corps, et d'un corps à un autre, et qui constituent la « forme ». Par exemple, comme Spinoza le montre dans une lettre à Oldenburg (XXXII), le chyle et la lymphe sont deux corps, chacun sous son rapport, qui composent le sang sous un troisième rapport dominant. Le sang à son tour est une partie d'un corps animal ou humain, sous un autre rapport caractéristique ou dominant. Et il n'y a pas deux corps dont les rapports soient identiques, par exemple deux individus strictement de même sang. Qu'arrive-t-il dès lors en cas d'empoisonnement ? Ou en cas d'allergie (puisque'il faut tenir compte des facteurs individuels de chaque rapport) ? Eh bien, dans ces cas, il apparaît qu'un des rapports constitutifs du corps est détruit, décomposé. Et la mort survient quand le rapport caractéristique ou dominant du corps est lui-même déterminé à être détruit : « J'entends que le corps meurt lorsque ses parties sont disposées de façon à être entre elles *dans un autre rapport* de mouvement et de repos². » Spinoza précise par là ce que veut dire : un rapport est détruit,

décomposé. C'est lorsque ce rapport, qui est lui-même une vérité éternelle, ne se trouve plus effectué par des parties actuelles. Ce qui a disparu, ce n'est pas le rapport, éternellement vrai, ce sont les parties *entre lesquelles* il s'établissait et qui ont pris maintenant un autre rapport³. Par exemple, le poison a décomposé le sang, c'est-à-dire a déterminé les parties du sang à entrer sous d'autres rapports qui caractérisent d'autres corps (ce n'est plus du sang...). Là encore, Blyenbergh comprend très bien, et dira dans sa dernière lettre (XXIV) que la même conclusion doit valoir pour l'âme : étant elle-même composée d'un très grand nombre de parties, elle devrait avoir la même dissolution, et ses parties, passer dans d'autres âmes non humaines...

Spinoza donne donc un sens particulier à la thèse classique selon laquelle le mal n'est rien. C'est que, de toutes manières, *il y a toujours des rapports qui se composent* (par exemple, entre le poison et les nouveaux rapports où entrent les parties du sang). Seulement, les rapports qui se composent suivant l'ordre de la nature ne coïncident pas nécessairement avec la conservation de *tel* rapport, qui peut être décomposé, c'est-à-dire cesser d'être effectué. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de *mal* (en soi), mais qu'il y a du *mauvais* (pour moi) : « Ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé, est bon ; au contraire, est mauvais ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos⁴. » Sera dit bon tout objet dont le rapport se compose avec le mien (*convenance*) ; sera dit mauvais tout objet dont le rapport décompose le mien, quitte à se composer avec d'autres (*disconvenance*).

Et sans doute, dans le détail, la situation est de plus en plus compliquée. D'une part, nous avons beaucoup de rapports constituants, si bien qu'un même objet peut nous convenir sous un rapport et nous disconvenir sous un autre. D'autre part, chacun de nos rapports jouit lui-même d'une certaine latitude, au point qu'il varie considérablement de

l'enfance à la vieillesse et à la mort. D'autre part encore, la maladie ou d'autres circonstances peuvent si bien modifier ces rapports qu'on se demande si c'est le même individu qui subsiste : en ce sens, il y a des morts qui n'attendent pas la transformation du corps en cadavre. Enfin, la modification peut être telle que la partie modifiée de nous-même se comporte comme un poison qui dissout les autres parties et se retourne contre elles (certaines maladies, et, à la limite, le suicide⁵).

Le modèle de l'empoisonnement vaut pour tous ces cas et leur complexité. Il ne vaut pas seulement pour le mal que nous subissons, mais pour le mal que nous faisons. Nous ne sommes pas seulement empoisonnés, mais empoisonneurs, nous agissons comme des toxines et des poisons. Blyenbergh évoque lui-même trois exemples. Dans l'assassinat, je décompose le rapport caractéristique d'un autre corps humain. Dans le vol, je décompose le rapport qui unit un homme et sa propriété. Dans l'adultère aussi, ce qui est décomposé, c'est le rapport avec le conjoint, le rapport caractéristique d'un couple, qui, pour être un rapport contractuel, institué, social, n'en constitue pas moins une individualité d'un certain type.

Compte tenu de ce modèle, Blyenbergh dresse une première série d'objections : 1^o Comment distinguer le vice et la vertu, le crime et l'acte juste ? 2^o Comment renvoyer le mal à un pur non-être dont Dieu n'est ni responsable ni cause ? En effet, s'il est vrai qu'il y a toujours des rapports qui se composent, en même temps que d'autres sont décomposés, on devrait reconnaître d'une part que tout se vaut, « le monde devrait être dans une confusion éternelle et perpétuelle et nous deviendrions semblables aux bêtes » ; et, d'autre part, que le mal est quelque chose autant que le bien, puisqu'il n'y a pas moins de positivité dans l'acte sexuel fait avec la femme d'un autre qu'avec sa propre femme (XX).

Sur la possibilité et la nécessité de *distinguer*, Spinoza maintient tous les droits d'une logique de l'action, mais d'une logique si particulière que ses réponses paraissent extrêmement obscures. « Le matricide de Néron par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis... Dieu n'en est pas cause, bien qu'il le soit de l'acte et de l'intention de Néron » (XXIII). Ici, c'est l'*Éthique* qui donne l'explication d'un texte aussi difficile. Qu'est-ce qui est positif ou bon dans l'acte de frapper, demande Spinoza⁶ ? C'est que cet acte (lever le bras, serrer le poing, agir avec vitesse et force) exprime un pouvoir de mon corps, ce que mon corps peut sous un certain rapport. Qu'est-ce qui est mauvais dans cet acte ? Le mauvais apparaît lorsque cet acte est associé à l'image d'une chose dont le rapport est par là même décomposé (je tue quelqu'un en le frappant). Le même acte aurait été bon s'il avait été associé à l'image d'une chose dont le rapport se serait composé avec le sien (par exemple, battre du fer). Ce qui veut dire qu'un acte est mauvais chaque fois qu'il décompose directement un rapport, tandis qu'il est bon lorsqu'il compose directement son rapport avec d'autres rapports⁷. On objecte que, de toute manière, il y a à la fois composition et décomposition, décomposition de certains rapports et composition de certains autres. Mais, ce qui compte, c'est de savoir si l'acte est associé à l'image d'une chose *en tant que* composable avec lui, ou au contraire *en tant que* décomposée par lui. Revenons aux deux matricides : Oreste tue Clytemnestre, mais celle-ci a tué Agamemnon, son mari, le père d'Oreste ; si bien que l'acte d'Oreste est précisément et directement associé à l'image d'Agamemnon, au rapport caractéristique d'Agamemnon comme vérité éternelle avec laquelle il se compose.

Tandis que, quand Néron tue Agrippine, son acte n'est associé qu'à cette image de mère qu'il décompose directement. C'est en ce sens qu'il se montre « ingrat, impitoyable et insoumis ». De même, quand je donne un coup « avec colère ou haine », je joins mon action à une image de chose qui ne se compose plus avec elle, mais au contraire est décomposée par elle. Bref, il y a certainement une distinction du vice et de la vertu, de la mauvaise et de la bonne action. Mais cette distinction ne porte pas sur l'acte même ou son image (« aucune action considérée en soi seule n'est bonne ou mauvaise »). Elle ne porte pas davantage sur l'intention, c'est-à-dire sur l'image des conséquences de l'action. Elle porte uniquement sur la détermination, c'est-à-dire sur l'image de chose à laquelle est associée l'image de l'acte, ou plus exactement sur la relation de deux rapports, l'image de l'acte sous son propre rapport et l'image de chose sous le sien. L'acte est-il associé à une image de chose dont il décompose le rapport, ou avec laquelle il compose son propre rapport ?

Si c'est bien là le point de distinction, on comprend en quel sens le mal n'est rien. Car, du point de vue de la nature ou de Dieu, il y a toujours des rapports qui se composent, et *il n'y a rien d'autre que des rapports qui se composent* suivant des lois éternelles. Chaque fois qu'une idée est adéquate, elle saisit précisément deux corps au moins, le mien et un autre, sous l'aspect d'après lequel ils composent leurs rapports (« notion commune »). Au contraire, il n'y a pas d'idée adéquate de corps qui disconviennent, pas d'idée adéquate d'un corps qui disconvient avec le mien, en tant qu'il disconvient. C'est en ce sens que le mal, ou plutôt le mauvais, n'existent que dans l'idée inadéquate et dans les affections de tristesse qui en découlent (haine, colère, etc.[§]).

Mais, à ce point encore, tout va rebondir. Supposons en effet que le mal ne soit rien du point de vue des *rapports* qui se composent conformément aux lois de la nature, en est-il de même pour les *essences* qui s'expriment dans ces rapports ? Spinoza reconnaît que, si les actes ou

les œuvres sont également parfaits, les acteurs ne le sont pas, les essences ne sont pas également parfaites (XXIII⁹). Et ces essences singulières elles-mêmes ne sont pas constituées de la même façon que les rapports individuels sont composés. Dès lors, n'y a-t-il pas des essences singulières qui sont irréductiblement associées au mauvais – ce qui suffirait à réintroduire la position d'un mal absolu ? N'y a-t-il pas des essences singulières auxquelles il *appartient* d'empoisonner ? Blyenbergh pose donc une seconde série d'objections : commettre des crimes, tuer les autres ou même se tuer, n'appartient-il pas à certaines essences (XXII) ? N'y a-t-il pas des essences qui trouvent dans le crime, non pas un poison, mais une nourriture délicieuse ? Et l'objection se poursuit en passant du mal-méchanceté au mal-malheur : car, chaque fois qu'un malheur m'arrive, c'est-à-dire chaque fois qu'un de mes rapports est décomposé, cet événement appartient à mon essence, même si d'autres rapports se composent dans la nature. Il peut donc appartenir à mon essence de devenir aveugle, ou de devenir criminelle... (XX et XXII). Spinoza ne parle-t-il pas lui-même d'« affections *de* l'essence¹⁰ » ? Dès lors, même si l'on considère que Spinoza a réussi à expulser le mal de l'ordre des rapports individuels, il n'est pas sûr qu'il réussisse à l'expulser de l'ordre des essences singulières, c'est-à-dire des singularités plus profondes que ces rapports.

Surgit la réponse très sèche de Spinoza : si le crime appartenait à mon essence, il serait pure et simple vertu (XXIII¹¹). Mais, justement, toute la question est : que signifie *appartenir* à l'essence ? Ce qui appartient à une essence, c'est toujours un état, c'est-à-dire une réalité, une perfection qui exprime une puissance ou pouvoir d'être affecté. Or quelqu'un n'est pas méchant, ou malheureux, en fonction des affections qu'il a, mais en fonction des affections qu'il n'a pas. L'aveugle ne peut pas être affecté par la lumière, ni le méchant par une lumière intellectuelle. S'il est dit méchant ou malheureux, ce n'est pas en fonction de l'état qu'il a, mais en

fonction d'un état qu'il n'a pas ou qu'il n'a plus. Or une essence ne peut pas avoir un autre état que le sien, pas plus qu'elle ne peut être une autre essence. « À ce moment-là, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre... De même, quand nous considérons la nature d'un homme dominé par un appétit basement sensuel, et que nous comparons cet appétit présent en lui à celui qui se trouve dans les hommes de bien, ou à celui qui s'est trouvé dans le même homme à un autre moment..., cet appétit meilleur n'appartient pas plus, à l'instant considéré, à la nature de cet homme qu'à celle du diable ou de la pierre » (XXI). Le mal n'existe donc pas plus dans l'ordre des essences que dans l'ordre des rapports ; car, de même qu'il ne consiste jamais dans un rapport, mais seulement dans un rapport entre deux rapports, le mal n'est jamais dans un état ou dans une essence, mais dans une comparaison d'états qui ne vaut pas plus qu'une comparaison d'essences.

C'est pourtant là que Blyenbergh proteste le plus : si je ne suis pas fondé à comparer deux essences pour reprocher à l'une de ne pas avoir les pouvoirs de l'autre (cf. la pierre qui ne voit pas), en est-il de même quand je compare deux états d'une même essence, là où il y a passage réel d'un état à l'autre, diminution ou disparition d'un pouvoir que j'avais auparavant ? « Si je deviens plus imparfait que je n'étais auparavant, je serai devenu pire dans la mesure où je serai moins parfait » (XX). Spinoza ne suppose-t-il pas un instantanéisme de l'essence qui rend incompréhensibles tout devenir et toute durée ? « Suivant votre opinion, n'appartient à l'essence d'une chose que ce qu'*au moment considéré* on perçoit qui est en elle » (XXII¹²). Il est d'autant plus curieux que Spinoza, lassé de cette correspondance, ne réponde pas à Blyenbergh sur ce point. Car dans l'*Éthique*, il insiste lui-même sur la réalité du passage à une moindre perfection : « tristesse ». Il y a là quelque chose qui ne se ramène ni à la *privation* d'une perfection plus grande, ni à la *comparaison* de deux

états de perfection¹³. Il y a dans la tristesse quelque chose d'irréductible, qui n'est ni négatif ni extrinsèque : un *passage*, vécu et réel. Une *durée*. Il y a quelque chose qui témoigne d'une ultime irréductibilité du « mauvais » : c'est la tristesse, comme diminution de la puissance d'agir ou du pouvoir d'être affecté, et qui ne se manifeste pas moins dans le désespoir du malheureux que dans les haines du méchant (même les joies de la méchanceté sont réactives, en ce sens qu'elles dépendent étroitement de la tristesse infligée à l'ennemi¹⁴). Loin de nier l'existence de la durée, Spinoza définit par la durée les variations continues de l'existence, et semble bien y reconnaître le dernier refuge du mauvais.

Ce qui appartient à l'essence, c'est seulement l'état ou l'affection. Ce qui appartient à l'essence, c'est seulement l'état, en tant qu'il exprime une quantité absolue de réalité ou de perfection, sans comparaison possible avec d'autres états. Et sans doute l'état ou l'affection n'exprime pas seulement une quantité absolue de réalité, il enveloppe aussi une variation de la puissance d'agir, augmentation ou diminution, joie ou tristesse. Mais cette variation n'appartient pas comme telle à l'essence, elle n'appartient qu'à l'existence ou à la durée, et ne concerne que la genèse de l'état dans l'existence. Reste que les états de l'essence sont très différents suivant qu'ils sont produits dans l'existence par une augmentation ou par une diminution. Lorsqu'un état extérieur enveloppe une augmentation de notre puissance d'agir, *il se double d'un autre état qui dépend de cette puissance même* : c'est ainsi, dit Spinoza, que l'idée de quelque chose qui convient avec nous, qui se compose avec nous, nous conduit à former l'idée adéquate de nous-mêmes et de Dieu. C'est comme si l'état extérieur se doublait d'un bonheur qui ne dépend plus que de nous¹⁵. Au contraire, lorsque l'état extérieur enveloppe une diminution, il ne peut que s'enchaîner avec d'autres états inadéquats et dépendants – à moins que notre puissance ait déjà atteint ce point où plus rien ne peut la compromettre. Bref, les états de l'essence sont toujours

aussi parfaits qu'ils peuvent l'être, mais différent suivant leur loi de production dans l'existence : ils expriment dans l'essence une quantité absolue de réalité, mais qui correspond à la variation qu'ils enveloppent dans l'existence.

C'est en ce sens que l'existence est une épreuve. Mais c'est une épreuve physique et chimique, c'est une expérimentation, le contraire d'un Jugement. C'est pourquoi toute la correspondance avec Blyenbergh porte sur le thème du jugement de Dieu : Dieu a-t-il un entendement, une volonté et des passions qui fassent de lui un juge selon le Bien et le Mal ? En vérité, nous ne sommes jamais jugés que par nous-mêmes et suivant nos états. L'épreuve physico-chimique des états constitue l'Éthique, par opposition au jugement moral. L'essence, notre essence singulière, n'est pas instantanée, elle est éternelle. Seulement, l'éternité de l'essence ne vient pas après, elle est strictement contemporaine, coexistante à l'existence dans la durée. L'essence éternelle et singulière est la partie intense de nous-mêmes qui s'exprime dans un rapport comme vérité éternelle ; et l'existence est l'ensemble des parties extensives qui nous appartiennent sous ce rapport dans la durée. Si durant notre existence nous avons su composer ces parties de manière à augmenter notre puissance d'agir, nous avons du même coup éprouvé d'autant plus d'affections qui ne dépendaient que de nous-mêmes, c'est-à-dire de la part intense de nous-mêmes. Si au contraire nous n'avons pas cessé de détruire ou de décomposer nos propres parties et celles des autres, notre part intense ou éternelle, notre part essentielle, n'a et ne peut avoir qu'un très petit nombre d'affections qui viennent d'elle-même, aucun bonheur qui dépende d'elle. Telle est donc la différence finale de l'homme bon et de l'homme mauvais : l'homme bon, ou fort, est celui qui existe si pleinement ou si intensément qu'il a conquis de son vivant l'éternité, et que la mort, toujours extensive, toujours extérieure, est peu de chose pour lui. L'épreuve éthique est donc le contraire du

jugement différé : au lieu de rétablir un ordre moral, elle entérine dès maintenant l'ordre immanent des essences et de leurs états. Au lieu d'une synthèse qui distribue récompenses et châtiments, l'épreuve éthique se contente d'analyser notre composition chimique (épreuve de l'or ou de l'argile¹⁶).

Nous avons trois composantes : 1° notre essence singulière éternelle ; 2° nos rapports caractéristiques (de mouvement et de repos), ou nos pouvoirs d'être affecté, qui sont aussi des vérités éternelles ; 3° les parties extensives qui définissent notre existence dans la durée, et qui appartiennent à notre essence tant qu'elles effectuent tel ou tel de nos rapports (de même les affections extérieures qui remplissent notre pouvoir d'être affecté). Il n'y a de « mauvais » qu'au niveau de cette dernière strate de la nature. Le mauvais, c'est quand des parties extensives qui nous appartenaient sous un rapport sont déterminées du dehors à entrer sous d'autres rapports ; ou bien quand une affection nous arrive qui excède notre pouvoir d'être affecté. Alors, nous disons que notre rapport est décomposé, ou que notre pouvoir d'être affecté est détruit. Mais, en fait, notre rapport cesse seulement d'être effectué par des parties extensives, ou notre pouvoir par des affections extérieures, sans qu'ils perdent rien de leur vérité éternelle. Tout ce que nous appelons mauvais est strictement nécessaire, et pourtant vient du dehors : nécessité de l'accident. La mort est d'autant plus nécessaire qu'elle vient toujours du dehors. D'abord il y a une durée moyenne de l'existence : un rapport étant donné, il a une durée moyenne d'effectuation. Mais, plus encore, des accidents et des affections externes peuvent à chaque moment interrompre l'effectuation. C'est la nécessité de la mort qui fait croire qu'elle est intérieure à nous-mêmes. Mais, en fait, les destructions et décompositions ne concernent ni nos rapports en eux-mêmes ni notre essence. Ils concernent seulement nos parties extensives qui nous appartenaient provisoirement, et qui sont déterminées maintenant à

entrer sous d'autres rapports que les nôtres. C'est pourquoi l'*Éthique*, dans le livre IV, attache beaucoup d'importance aux phénomènes apparents de destruction de soi : en fait, il s'agit toujours d'un groupe de parties qui sont déterminées à entrer sous d'autres rapports et se comportent dès lors en nous comme des corps étrangers. C'est le cas de ce qu'on appelle « maladies auto-immunes » : un groupe de cellules dont le rapport est perturbé par un agent extérieur du type virus sera dès lors détruit par notre système caractéristique (immunitaire). Ou, inversement, dans le suicide : cette fois, c'est le groupe perturbé qui prend le dessus, et qui, sous son nouveau rapport, induit nos autres parties à désertir notre système caractéristique (« des causes extérieures ignorées de nous affectent le corps de telle sorte qu'on revêt une autre nature contraire à la première...¹⁷ »). D'où le modèle universel de l'empoisonnement, de l'intoxication, cher à Spinoza.

Il est vrai que nos parties extensives et nos affections extérieures, tant qu'elles effectuent un de nos rapports, appartiennent à notre essence. Mais elles ne « constituent » ni ce rapport ni cette essence. Bien plus, il y a deux manières d'*appartenir à l'essence*. « Affection de l'essence » doit se comprendre d'abord de manière seulement objective : l'affection ne *dépend* pas de notre essence mais de causes extérieures agissant dans l'existence. Or ces affections tantôt inhibent ou compromettent l'effectuation de nos rapports (tristesse comme diminution de la puissance d'agir), tantôt la confortent et la renforcent (joie comme augmentation). Et c'est dans ce dernier cas seulement que l'affection extérieure ou « passive » se double d'une affection active qui, elle, dépend formellement de notre puissance d'agir et est intérieure à notre essence, constitutive de notre essence : joie active, auto-affection de l'essence par l'essence, telle que le génitif devient maintenant autonome et causal. Appartenir à l'essence prend donc un nouveau sens qui exclut le mal et le mauvais. Non pas que nous soyons alors réduits à notre propre essence ;

au contraire, ces affections internes, immunitaires, sont les formes sous lesquelles nous devenons conscients de nous-mêmes, des autres choses et de Dieu, du dedans et éternellement, essentiellement (troisième genre de connaissance, intuition). Or, plus nous nous sommes élevés durant notre existence à ces auto-affections, moins nous perdons de choses en perdant l'existence, en mourant ou même en souffrant, et mieux nous pourrions dire en effet que le mal n'était rien, ou que rien ou presque rien de mauvais n'appartenait à l'essence¹⁸.

1. En XXI, Spinoza avait dit : « Pour moi, je m'abstiens du crime ou m'efforce de m'en abstenir parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière... »

2. *Éthique*, IV, 39, sc.

3. C'est dans cette voie que Spinoza pourrait répondre à l'objection précédente de Blyenbergh : étant des vérités éternelles, les rapports et leurs lois de composition peuvent être l'objet d'une véritable connaissance ou d'une révélation, bien que, dans les conditions naturelles, nous ayons besoin de passer par une expérience des parties qui effectuent ces rapports.

4. *Éthique*, IV, 39, pr.

5. Deux beaux textes de l'*Éthique* envisagent ces situations diverses : IV, 20, sc., et 39, sc. Spinoza y considère, d'une part, le cas des survies toutes nominales, lorsque certaines fonctions biologiques d'un corps sont maintenues alors que tous les autres rapports se sont décomposés ; d'autre part, le cas des auto-destructions, lorsque certains rapports ont tellement changé sous des influences extérieures qu'ils entraînent une destruction de l'ensemble (ainsi le suicide, où « des causes extérieures ignorées de nous disposent l'imagination et affectent le corps de sorte qu'on revêt une autre nature contraire à la première »). Certains problèmes médicaux modernes semblent tout à fait correspondre aux thèmes de Spinoza : par exemple, les maladies dites « auto-immunes » dont on parlera plus loin ; ou bien la polémique autour des tentatives pour maintenir en vie artificielle des corps « naturellement » morts. Les positions courageuses du Dr

Schwartzenberg, aujourd'hui, semblent s'inspirer spontanément d'un spinozisme authentique : c'est en ce sens que Schwartzenberg dit que la mort est, non pas un problème biologique, mais métaphysique ou éthique. Cf. Spinoza, IV, 39, sc. : « Nulle raison ne me force à admettre que le corps ne meurt que s'il se change en cadavre ; en vérité, l'expérience même semble persuader autrement. Car il arrive parfois qu'un homme subit de tels changements, que je ne dirais pas aisément qu'il est le même. C'est ce que j'ai entendu raconter de certain poète espagnol... »

6. *Éthique*, IV, 59, sc.

7. Sur « direct » et « indirect », *Éthique*, IV, 63, cor. et sc.

8. *Éthique*, IV, 64.

9. « S'agit-il de savoir si l'une et l'autre œuvre, celle du voleur et celle du juste, en tant qu'elles sont quelque chose de réel dont Dieu est cause, sont également parfaites ? Je réponds que, si nous considérons uniquement les œuvres, tel mode déterminé, il peut se faire qu'il y ait dans l'une et l'autre une perfection égale. Demandez-vous si le voleur et le juste sont également parfaits, ont même béatitude ? Je réponds non. »

10. *Éthique*, III, Définition du désir.

11. « Si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas ; de même, qui verrait clairement qu'il peut jouir d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes qu'en s'attachant à la vertu, il serait insensé lui aussi s'il s'abstenait de commettre des crimes. Car, au regard d'une nature humaine aussi pervertie, les crimes seraient vertu. »

12. En XXI, Spinoza avait dit : « Bien que Dieu ait connaissance de l'état passé d'Adam comme de son état présent, il ne concevait pas pour cela qu'Adam fût privé de son état passé, autrement dit, que son état passé appartînt à sa nature présente. »

13. 1. – *Éthique*, III, définition de la tristesse : « Nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection, car la privation n'est rien, tandis que le sentiment de la tristesse est un acte, qui pour cette raison, ne peut être que l'acte de passer à une perfection moindre... » ; 2. – Définition générale des affects : « Lorsque je dis : une force d'exister plus grande ou plus petite qu'auparavant, je n'entends pas que l'esprit compare la présente constitution du corps avec une passée, mais que l'idée qui constitue la forme de l'affect affirme du corps quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant. »

14. Cf. *Éthique*, III, 20 (et tous les enchaînements de passions tristes).

15. C'est tout le mouvement du début du livre V : les joies-passions, et les idées inadéquates dont elles dépendent, s'enchaînent avec des idées adéquates et des joies « actives » – tandis que les

tristesses ne s'enchaînent qu'avec d'autres tristesses et d'autres idées inadéquates.

16. Sur l'épreuve de l'argile, lettre LXXVIII, à Oldenburg.

17. *Éthique*, IV, 20.

18. Spinoza en effet invoque une variation inversement proportionnelle : plus nous avons d'idées inadéquates et de tristesse, plus grande est relativement la part de nous-mêmes qui meurt ; en revanche, plus nous avons d'idées adéquates et de joies actives, plus grande est « la partie qui persiste, et reste indemne », plus petite est la partie qui meurt et qui est touchée par le mauvais. (Cf. *Éthique*, V, 38-40 : ces propositions sur les deux parties de l'âme sont essentielles au livre V. Elles permettraient à Spinoza de répondre à l'objection que Blyenbergh lui fait dans sa dernière lettre, concernant l'existence de « parties de l'âme »).

chapitre IV
Index des principaux concepts
de l'*Éthique*

ABSOLU. – 1^o Qualifie la substance constituée par tous les attributs, tandis que chaque attribut est seulement infini dans son genre. Sans doute l'infini dans un genre n'implique nullement une privation des autres genres, ni même une opposition avec eux, mais seulement une distinction réelle ou formelle qui n'empêche pas toutes ces formes infinies de se rapporter au même Être ontologiquement un (*Éthique*, I, déf. 6 et expl.). Précisément, l'absolu est la nature de cet être, tandis que l'infini n'est qu'une propriété de chaque « genre » ou de chacun des attributs. On assiste dans tout le spinozisme à un dépassement de l'infiniment parfait comme propriété, vers l'absolument infini comme Nature. Tel est le « déplacement » de la preuve ontologique.

2^o Qualifie les puissances de Dieu, puissance absolue d'exister et d'agir, puissance absolue de penser et de comprendre (I, 11, sc. : *infinitam absolute potentiam existendi* ; I, 31, dém. : *absolutam cogitationem*). Il y a donc comme deux moitiés de l'absolu, ou plutôt deux puissances de l'absolu, qui sont égales et ne se confondent pas avec les deux attributs que nous connaissons : sur l'égalité de ces deux puissances, II, 7, cor.

ABSTRACTIONS. – L'essentiel est la différence de nature que Spinoza établit dans l'*Éthique* entre les concepts abstraits et les notions communes (II, 40, sc. 1). Une notion commune est l'idée de quelque chose de commun entre deux ou plusieurs corps qui conviennent, c'est-à-dire qui composent leurs rapports respectifs suivant des lois, et s'affectent conformément à cette convenance ou composition intrinsèques. Aussi la

notion commune exprime-t-elle notre pouvoir d'être affecté et s'explique-t-elle par notre puissance de comprendre. Au contraire, il y a idée abstraite lorsque, notre pouvoir d'être affecté étant dépassé, nous nous contentons d'imaginer au lieu de comprendre : nous ne cherchons plus à comprendre les rapports qui se composent, nous retenons seulement un *signe* extrinsèque, un caractère sensible variable qui frappe notre imagination, et que nous érigeons en trait essentiel en négligeant les autres (l'homme comme animal de stature droite, ou comme animal qui rit, qui parle, animal raisonnable, bipède sans plumes, etc.). À l'unité de composition, à la composition des rapports intelligibles, aux structures internes (*fabrica*), nous substituons une grossière assignation de ressemblances et de différences sensibles, et nous établissons des continuités, des discontinuités, des analogies arbitraires dans la Nature.

En un sens, l'abstraction suppose la fiction, puisqu'elle consiste à expliquer les choses par des images (et à substituer à la nature interne des corps l'effet extrinsèque qu'ils ont sur le nôtre). En un autre sens, la fiction suppose l'abstraction, parce qu'elle est elle-même composée d'abstraites qui passent les uns dans les autres suivant un ordre d'association ou même de transformation externe (*Traité de la réforme*, 62-64 : « Si nous disons que des hommes sont subitement transformés en bêtes, nous le disons d'une manière très générale... »). Nous verrons comment l'idée inadéquate combine l'abstrait et le fictif.

Les abstraits fictifs sont de différentes sortes. En premier lieu, les *classes*, *espèces* et *genres*, définis par un caractère sensible variable, déterminé comme spécifique ou générique (le chien, animal aboyant, etc.). Or, au procédé de définition par genre et différence spécifique, Spinoza oppose un tout autre procédé lié aux notions communes : définir les êtres par leur *pouvoir d'être affecté*, par les affections dont ils sont capables, les excitations auxquelles ils réagissent, celles auxquelles ils restent indifférents, celles qui excèdent leur pouvoir et les rendent malades ou

les font mourir. On obtiendra ainsi une classification des êtres par leur puissance, on verra lesquels conviennent avec lesquels, lesquels ne conviennent pas, qui peut servir de nourriture à qui, qui est social avec qui, et sous quels rapports. Un homme, un cheval, un chien ; bien plus, un philosophe et un ivrogne, un chien de chasse et un chien de garde, un cheval de course et un cheval de labour se distinguent par leur pouvoir d'être affecté, et d'abord par la manière dont ils remplissent et satisfont leur vie, *vita illa qua unumquodque est contentum* (Éthique, III, 57). Il y a donc des types plus ou moins généraux, qui n'ont pas du tout les mêmes critères que les idées abstraites de genre et d'espèce. Même les attributs ne sont pas des différences spécifiques qui détermineraient la substance comme genre ; ils ne sont pas eux-mêmes davantage des genres, bien que chacun soit dit infini dans son genre (mais « genre » indique seulement ici une forme d'existence nécessaire qui constitue pour la substance un pouvoir infini d'être affecté, les modes de l'attribut étant les affections mêmes).

En second lieu le *nombre*. Le nombre est le corrélat des idées abstraites, puisque l'on compte les choses en tant que membres de classes, genres et espèces. C'est en ce sens que le nombre est un « auxiliaire de l'imagination » (lettre XII, à Meyer). Le nombre est lui-même un abstrait dans la mesure où il s'applique aux modes existants, « abstraction faite » de la manière dont ils découlent de la substance et se rapportent les uns aux autres. Au contraire, la vision concrète de la Nature découvre partout l'infini ; or rien n'est infini par le nombre de ses parties. Ni la substance, dont on affirme immédiatement une infinité d'attributs sans passer par 2, 3, 4... (lettre LXIV, à Schuller). Ni le mode existant, qui a une infinité de parties – mais ce n'est pas par leur nombre qu'il y en a une infinité (lettre LXXXI, à Tschirnhaus). Donc, non seulement la distinction numérique ne s'applique pas à la substance, parce que la distinction réelle entre attributs n'est jamais numérique ; mais elle ne

s'applique même pas adéquatement aux modes, parce que la distinction numérique n'exprime qu'abstraitement et pour l'imagination la nature du mode et de la distinction modale.

En troisième lieu, les *transcendants* : il ne s'agit plus de caractères spécifiques ou génériques par lesquels on établit des différences extérieures entre les êtres, mais d'un concept d'Être ou de concepts de même extension que l'Être, auxquels on accorde une valeur transcendante et qu'on établit par opposition au néant (être-non être, unité-pluralité, vrai-faux, bien-mal, ordre-désordre, beauté-laideur, perfection-imperfection...). On présente comme une valeur transcendante ce qui n'a qu'un sens immanent, et l'on définit par une opposition absolue ce qui n'a qu'une opposition relative : ainsi le Bien et le Mal sont abstraits du bon et du mauvais, qui se disent par rapport à un mode existant précis et qualifient ses affections suivant le sens des variations de sa puissance d'agir (*Éthique*, IV, préface).

Les *êtres géométriques* posent un problème particulier. Car leur figure fait partie des abstraits ou êtres de raison, en tous les sens : elle se définit par un caractère spécifique ; elle est objet de mesure, la mesure étant un auxiliaire de même sorte que le nombre ; et surtout elle enveloppe un néant (lettre L, à Jelles). Pourtant, nous pouvons assigner une cause adéquate aux êtres géométriques, tandis que les autres êtres de raison impliquent l'ignorance des vraies causes. Nous pouvons en effet remplacer la définition spécifique d'une figure (par exemple, le cercle comme lieu des points situés à égale distance d'un même point nommé centre) par une définition génétique (le cercle comme figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe, et l'autre, mobile, *Traité de la réforme*, 95-96 ; ou la sphère comme figure décrite par la rotation d'un demi-cercle, *idem*, 72). Sans doute s'agit-il encore d'une fiction, suivant le rapport de l'abstrait et du fictif. Car aucun cercle, aucune sphère n'est ainsi engendré dans la Nature ; aucune essence singulière n'est assignée

par là ; et le concept de ligne, ou de demi-cercle, ne contient nullement le mouvement qu'on lui prête. D'où l'expression : *fingo ad libitum causam* (*idem*, 72). Toutefois, même lorsque les choses réelles se produisent comme les idées les représentent, ce n'est pas par là que les idées sont vraies, puisque leur vérité ne dépend pas de l'objet, mais de la puissance autonome de la pensée (*idem*, 71). Aussi la cause fictive de l'être géométrique peut être un bon point de départ, si nous nous en servons pour connaître notre puissance de comprendre, comme d'un tremplin pour atteindre à l'idée de Dieu (Dieu déterminant le mouvement de la ligne ou du demi-cercle). Car avec l'idée de Dieu cessent toutes les fictions et abstractions, et les idées en découlent dans leur ordre comme les choses singulières réelles se produisent dans le leur (*idem*, 73, 75, 76). C'est pourquoi les notions géométriques sont *des fictions aptes à conjurer l'abstrait sur lequel elles portent, et à se conjurer elles-mêmes*. Elles sont donc plus proches des notions communes que des abstraits ; elles impliquent dans le *Traité de la réforme* un pressentiment de ce que les notions communes seront dans l'*Éthique*. Nous verrons, en effet, comment celles-ci gardent un rapport complexe avec l'imagination ; et, de toute façon, la méthode géométrique conservera tout son sens et son extension.

ACTE. Cf. Puissance.

ACTION. Cf. Affections.

ADÉQUAT-INADÉQUAT. Cf. Idée.

AFFECTIONS, AFFECTS. – 1^o Les affections (*affectio*) sont les modes eux-mêmes. Les modes sont les affections de la substance ou de ses attributs (*Éthique*, I, 25, cor. ; I, 30, dém.). Ces affections sont nécessairement actives, puisqu'elles s'expliquent par la nature de Dieu comme cause adéquate, et que Dieu ne peut pas pâtir.

2^o À un second degré, les affections désignent ce qui arrive au mode, les modifications du mode, les effets des autres modes sur lui. Ces

affections sont donc d'abord des images ou traces corporelles (II, post. 5 ; II, 17, sc. ; III, post. 2) ; et leurs *idées* enveloppent à la fois la nature du corps affecté et celle du corps extérieur affectant (II, 16). « Nous appellerons images des choses les affections du corps humain, dont les idées représentent les corps extérieurs comme nous étant présents... et, quand l'esprit contemple les corps sous ce rapport, nous dirons qu'il imagine. »

3^o Mais ces affections-images ou idées forment un certain état (*constitutio*) du corps et de l'esprit affectés, qui implique plus ou moins de perfection que l'état précédent. D'un état à un autre, d'une image ou idée à une autre, il y a donc des transitions, des passages vécus, des durées par lesquelles nous passons à une perfection plus grande ou moins grande. Bien plus, ces états, ces affections, images ou idées ne sont pas séparables de la durée qui les rattache à l'état précédent et les fait tendre à l'état suivant. Ces durées ou variations continues de perfection s'appellent « affects », ou sentiments (*affectus*).

On a remarqué que, en règle générale, l'affection (*affectio*) se disait directement du corps, tandis que l'affect (*affectus*) se rapportait à l'esprit. Mais la vraie différence n'est pas là. Elle est entre l'affection du corps et son idée qui enveloppe la nature du corps extérieur, d'une part, et, d'autre part, l'affect qui enveloppe pour le corps comme pour l'esprit une augmentation ou diminution de la puissance d'agir. L'*affectio* renvoie à un état du corps affecté et implique la présence du corps affectant, tandis que l'*affectus* renvoie au passage d'un état à un autre, compte tenu de la variation corrélative des corps affectants. Il y a donc une différence de nature entre les *affections-images* ou *idées*, et les *affects-sentiments*, bien que les affects-sentiments puissent être présentés comme un type particulier d'idées ou d'affections : « Par affects, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps même est augmentée ou diminuée, favorisée ou empêchée... » (III, déf. 3) ; « Un affect, qu'on

appelle passion de l'âme, est une idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps plus grande ou moins grande qu'auparavant... » (III, déf. gén. des affects). Il est certain que l'affect suppose une image ou idée, et en découle comme de sa cause (II, ax. 3). Mais il ne s'y réduit pas, il est d'une autre nature, étant purement transitif, et non pas indicatif ou représentatif, étant éprouvé dans une durée vécue qui enveloppe la différence entre deux états. C'est pourquoi Spinoza montre bien que l'affect n'est pas une *comparaison d'idées*, et récuse ainsi toute interprétation intellectualiste : « Quand je parle d'une force d'exister plus grande ou moins grande qu'auparavant, je n'entends pas que l'esprit compare l'état présent du corps avec le passé, mais que l'idée qui constitue la forme de l'affect affirme du corps quelque chose qui enveloppe effectivement plus ou moins de réalité qu'auparavant » (III, déf. gén.).

Un mode existant se définit par un certain pouvoir d'être affecté (III, post. 1 et 2). Quand il rencontre un autre mode, il peut arriver que cet autre mode lui soit « bon », c'est-à-dire se compose avec lui, ou au contraire le décompose et lui soit « mauvais » : dans le premier cas, le mode existant passe à une perfection plus grande, dans le second cas, moins grande. On dit suivant le cas que sa puissance d'agir ou force d'exister augmente ou diminue, puisque la puissance de l'autre mode s'y ajoute, ou au contraire s'en soustrait, l'immobilise et la fixe (IV, 18, dém.). Le passage à une perfection plus grande ou l'augmentation de la puissance d'agir s'appelle affect, ou sentiment de *joie* ; le passage à une perfection moindre ou la diminution de la puissance d'agir, *tristesse*. C'est ainsi que la puissance d'agir varie sous des causes extérieures, pour un même pouvoir d'être affecté. L'affect-sentiment (joie ou tristesse) découle bien d'une affection-image ou idée qu'elle suppose (idée du corps qui convient avec le nôtre ou ne convient pas) ; et, quand l'affect se retourne sur l'idée d'où il procède, la joie devient *amour*, et la tristesse,

haine. C'est ainsi que les diverses séries d'affections et d'affects remplissent constamment, mais dans des conditions variables, le pouvoir d'être affecté (III, 56).

Tant que nos sentiments ou affects découlent de la rencontre extérieure avec d'autres modes existants, ils s'expliquent par la nature du corps affectant et par l'idée nécessairement inadéquate de ce corps, image confuse enveloppée dans notre état. De tels affects sont des *passions*, puisque nous n'en sommes pas la cause adéquate (III, déf. 2). Même les affects à base de joie, qui se définissent par l'augmentation de la puissance d'agir, sont des passions : la joie est encore une passion « en tant que la puissance d'agir de l'homme n'est pas accrue à ce point qu'il se conçoive adéquatement, lui-même et ses propres actions » (IV, 59, dém.). Notre puissance d'agir a beau être accrue matériellement, nous n'en restons pas moins passifs, séparés de cette puissance, tant que nous n'en sommes pas formellement maîtres. C'est pourquoi, du point de vue des affects, la distinction fondamentale entre *deux sortes de passions*, passions tristes et passions joyeuses, prépare à une tout autre distinction, entre *les passions et les actions*. D'une idée comme idée d'*affectio* découlent toujours des affects. Mais, si l'idée est adéquate au lieu d'être une image confuse, si elle exprime directement l'essence du corps affectant au lieu de l'envelopper indirectement dans notre état, si elle est l'idée d'une *affectio* interne ou d'une auto-affection qui marque la convenance intérieure de notre essence, des autres essences et de l'essence de Dieu (troisième genre de connaissance), alors les affects qui en découlent sont eux-mêmes des actions (III, 1). Non seulement ces affects ou sentiments actifs ne peuvent être que des joies et des amours (III, 58 et 59), mais des joies et amours très spéciales, puisqu'elles ne se définissent plus par une augmentation de notre perfection ou puissance d'agir mais par la pleine possession formelle de cette puissance ou perfection. À ces joies actives on doit réserver le nom de *béatitude* : elles ont l'air de se conquérir et de

s'étendre dans la durée, comme les joies passives, mais, en fait, elles sont éternelles et ne s'expliquent plus par la durée ; elles n'impliquent plus des transitions et des passages, mais s'expriment toutes les unes les autres sur un mode d'éternité, avec les idées adéquates dont elles procèdent (V, 31-33).

AFFIRMATION. Cf. Négation.

AMOUR-HAINE. Cf. Affections.

ANALOGIE. Cf. Éminence.

APPÉTIT. Cf. Puissance.

APTITUDE. Cf. Puissance.

ATTRIBUT. – « Ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence » (*Éthique*, I, déf. 4). Les attributs ne sont pas des façons de voir de l'entendement, parce que l'entendement spinoziste ne perçoit que ce qui est ; ce ne sont pas davantage des émanations, parce qu'il n'y a nulle supériorité, nulle éminence de la substance par rapport aux attributs, ni d'un attribut sur un autre. Chaque attribut « exprime » une certaine essence (I, 10, sc. 1). Si l'attribut se rapporte nécessairement à l'entendement, ce n'est pas parce qu'il réside dans l'entendement, mais parce qu'il est expressif et que ce qu'il exprime implique nécessairement un entendement qui le « perçoive ». L'essence exprimée est une qualité illimitée, infinie. L'attribut expressif rapporte l'essence à la substance et c'est ce rapport immanent que l'entendement saisit. Toutes les essences, distinctes dans les attributs, ne font qu'un dans la substance à laquelle les attributs les rapportent.

Chaque attribut est « conçu par soi et en soi » (lettre II, à Oldenburg). Les attributs sont réellement distincts : aucun n'a besoin d'un autre, ni de rien d'autre, pour être conçu. Ils expriment donc des qualités substantielles absolument simples ; aussi doit-on dire qu'une substance correspond à chaque attribut *qualitativement ou formellement* (non pas numériquement). Multiplicité formelle purement qualitative, définie

dans les huit premières propositions de l'*Éthique*, et qui permet d'identifier une substance pour chaque attribut. La distinction réelle entre attributs est une distinction formelle entre « quiddités » substantielles ultimes.

Nous ne connaissons que deux attributs, et pourtant nous savons qu'il y en a une infinité. Nous n'en connaissons que deux parce que nous ne pouvons concevoir comme infinies que des qualités que nous enveloppons dans notre essence : la pensée et l'étendue, pour autant que nous sommes esprit et corps (II, 1 et 2). Mais nous savons qu'il y a une infinité d'attributs parce que Dieu a une puissance absolument infinie d'exister, qui ne se laisse épuiser ni par la pensée ni par l'étendue.

Les attributs sont strictement les mêmes, en tant qu'ils constituent l'essence de la substance, et en tant qu'ils sont enveloppés par les essences de mode et les contiennent. Par exemple, c'est sous *la même forme* que les corps impliquent l'étendue et que l'étendue est un attribut de la substance divine. En ce sens, Dieu ne possède pas les perfections impliquées par les « créatures » sous une forme différente de celle qu'elles ont dans les créatures elles-mêmes : ainsi, Spinoza nie radicalement les notions d'éminence, d'équivocité et même d'analogie (suivant lesquelles Dieu les posséderait sous une autre forme, sous une forme supérieure...). L'immanence spinoziste ne s'oppose donc pas moins à l'émanation qu'à la création. Et l'*immanence* signifie d'abord l'*univocité des attributs* : les mêmes attributs se disent de la substance qu'ils composent et des modes qu'ils contiennent (première figure de l'univocité, les deux autres étant celle de la cause et celle du nécessaire).

AUTOMATE. Cf. Méthode.

BÉATITUDE. Cf. Affections.

BON-MAUVAIS. – Le bon et le mauvais sont doublement relatifs, et se disent l'un par rapport à l'autre, et tous deux par rapport à un mode existant. Ce sont les deux sens de la variation de la puissance d'agir : la

diminution de cette puissance (tristesse) est mauvaise, son augmentation (joie) est bonne (*Éthique*, IV, 41). Objectivement, dès lors, est bon ce qui augmente ou favorise notre puissance d'agir, mauvais ce qui la diminue ou l'empêche ; et nous ne connaissons le bon et le mauvais que par le sentiment de joie ou de tristesse dont nous sommes conscients (IV, 8). Comme la puissance d'agir est ce qui ouvre le pouvoir d'être affecté au plus grand nombre de choses, est bon « ce qui dispose le corps à ce qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières » (IV, 38) ; ou ce qui entretient le rapport de mouvement et de repos qui caractérise le corps (IV, 39). En tous ces sens, le bon, c'est l'utile, le mauvais, c'est le nuisible (IV, déf. 1 et 2). Mais l'important est l'originalité de cette conception spinoziste de l'utile et du nuisible.

Le bon et le mauvais expriment donc les rencontres entre modes existants (« ordre commun de la Nature », des déterminations extrinsèques ou des rencontres fortuites, *fortuito occursu*, II, 29, cor. et sc.). Sans doute tous les rapports de mouvement et de repos se composent-ils dans le mode infini médiat. Mais un corps peut induire les parties de mon corps à entrer dans un nouveau rapport qui n'est pas directement ou immédiatement compatible avec mon rapport caractéristique : c'est ce qui se passe dans la mort (IV, 39). Bien qu'inévitable et nécessaire, la mort est toujours le résultat d'une rencontre fortuite extrinsèque, rencontre avec un corps qui décompose mon rapport. L'interdiction divine de manger du fruit de l'arbre est seulement la révélation faite à Adam que le fruit est « mauvais », c'est-à-dire décomposera le rapport d'Adam : « C'est ainsi que nous savons par lumière naturelle qu'un poison donne la mort » (lettre XIX, à Blyenbergh, et *Traité théologico-politique*, chap. 4). Tout mal se réduit au mauvais, et tout ce qui est mauvais est du type poison, indigestion, intoxication. Même le mal que je fais (mauvais = méchant) consiste seulement en ceci, que j'associe

l'image d'une action à l'image d'un objet qui ne peut pas supporter cette action sans perdre son rapport constitutif (IV, 59, sc.).

Tout ce qui est mauvais se mesure donc à la diminution de la puissance d'agir (tristesse-haine), tout ce qui est bon, à l'augmentation de cette même puissance (joie-amour). D'où la lutte totale de Spinoza, la dénonciation radicale de toutes les passions à base de tristesse, qui inscrit Spinoza dans une grande lignée d'Épicure à Nietzsche. C'est une honte de chercher l'essence intérieure de l'homme du côté de ses mauvaises rencontres extrinsèques. Tout ce qui enveloppe la tristesse sert la tyrannie et l'oppression. Tout ce qui enveloppe la tristesse doit être dénoncé comme mauvais, et nous séparant de notre puissance d'agir : non seulement le remords et la culpabilité, non seulement la pensée de la mort (IV, 67), mais même l'espoir, même la sécurité, qui signifient l'impuissance (IV, 47).

Quoiqu'il y ait dans toute rencontre des rapports qui se composent, et que tous les rapports se composent à l'infini dans le mode infini médiat, on évitera de dire que tout est bon, que tout est bien. Est bonne toute augmentation de la puissance d'agir. De ce point de vue, la possession formelle de cette puissance d'agir, et aussi bien de connaître, apparaît comme le *summum bonum* ; c'est en ce sens que la Raison, au lieu d'en rester au hasard des rencontres, cherche à nous unir aux choses et aux êtres dont le rapport se compose directement avec le nôtre. La Raison recherche donc le souverain bien ou l'« utile propre », *proprium utile*, commun à tous les hommes (IV, 24-28). Mais, dès que nous avons atteint à la possession formelle de notre puissance d'agir, les expressions *bonum*, *summum bonum*, trop imprégnées d'illusions finalistes, disparaissent pour faire place au langage de la pure puissance ou vertu (« premier fondement » et non fin dernière) : ainsi dans le troisième genre de connaissance. C'est pourquoi Spinoza dit : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise

aussi longtemps qu'ils seraient libres » (IV, 68). Précisément parce que le bon se dit par rapport à un mode existant, et par rapport à une puissance d'agir variable et non encore possédée, on ne peut pas totaliser le bon. Si l'on hypostasie le bon et le mauvais en Bien et Mal, on fait du Bien une raison d'être et d'agir, on tombe dans toutes les illusions finalistes, on défigure la nécessité de la production divine, et notre manière de participer à la pleine puissance divine. C'est pourquoi Spinoza se distingue fondamentalement de toutes les thèses de son temps d'après lesquelles le Mal n'est rien, et le Bien fait être et agir. Le Bien, comme le Mal, n'a pas de sens. Ce sont des êtres de raison, ou d'imagination, qui dépendent tout entiers des signes sociaux, du système répressif des récompenses et des châtiments.

CAUSE. — « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut pas être conçue sinon comme existante » (*Éthique*, I, déf. 1). En commençant l'*Éthique* par la définition de la cause de soi, Spinoza a une intention. Traditionnellement, la notion de cause de soi est employée avec beaucoup de précautions, par *analogie* avec la causalité efficiente (cause d'un effet distinct), donc en un sens seulement dérivé : cause de soi signifierait « comme par une cause ». Spinoza renverse cette tradition, et fait de la cause de soi l'archétype de toute causalité, son sens originaire et exhaustif.

Il n'y en a pas moins une causalité efficiente : celle où l'effet est distinct de la cause, soit que l'essence et l'existence de l'effet se distinguent de l'essence et de l'existence de la cause, soit que l'effet, ayant lui-même une existence distincte de sa propre essence, renvoie à quelque chose d'autre comme cause d'existence. Ainsi Dieu est cause de toutes choses ; et toute chose finie existante renvoie à une autre chose finie comme à la cause qui la fait exister et agir. Différant en essence et en existence, on dira qu'il n'y a rien de commun entre la cause et l'effet (I, 17, sc. ; lettre LXIV, à

Schuller). Et pourtant, en un autre sens, il y a bien quelque chose de commun : l'attribut, dans lequel l'effet est produit et par lequel la cause agit (lettre IV, à Oldenburg ; lettre LXIV, à Schuller) ; *mais* l'attribut, qui constitue l'essence de Dieu comme cause, ne constitue pas l'essence de l'effet, il est seulement enveloppé par cette essence (II, 10).

Que Dieu produise dans ces mêmes attributs qui constituent son essence, entraîne donc que Dieu est cause de toutes choses *au même sens* que cause de soi (I, 25, sc.). Il produit comme il existe. Ainsi l'univocité des attributs, en tant qu'ils se disent en un seul et même sens de la substance dont ils constituent l'essence, et des produits qui les enveloppent dans *leur* essence, se prolonge en une univocité de la cause, en tant que « cause efficiente » se dit au même sens que « cause de soi ». C'est par là que Spinoza renverse doublement la tradition : puisque cause efficiente n'est plus le sens premier de cause, et puisque ce n'est plus cause de soi qui se dit en un sens différent de cause efficiente, mais cause efficiente qui se dit au même sens que cause de soi.

Une chose finie existante renvoie à une autre chose finie comme cause. Mais on évitera de dire qu'une chose finie est soumise à une double causalité, l'une horizontale constituée par la série indéfinie des autres choses, l'autre verticale constituée par Dieu. Car, à chaque terme de la série, on est renvoyé à Dieu comme à ce qui détermine la cause à avoir son effet (*Éthique*, I, 26). Ainsi Dieu n'est jamais cause éloignée, mais est atteint dès le premier terme de la régression. Et il n'y a que Dieu qui soit cause, il n'y a qu'un seul sens et une seule modalité pour toutes les figures de la causalité, bien que ces figures soient elles-mêmes diverses (cause de soi, cause efficiente des choses infinies, cause efficiente des choses finies les unes par rapport aux autres). Prise en son sens unique et dans sa seule modalité, la cause est essentiellement *immanente* : c'est-à-dire qu'elle reste en soi pour produire (par opposition à la cause *transitive*),

et que l'effet ne sort pas davantage d'elle-même (par opposition à la cause *émanative*).

CITÉ. Cf. Société.

COMPRENDRE. Cf. Esprit, Expliquer, Puissance.

CONATUS. Cf. Puissance.

CONNAISSANCE (GENRES DE –). – La connaissance n'est pas l'opération d'un sujet, mais l'affirmation de l'idée dans l'âme : « Ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais rien d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même » (*Court traité*, II, 16, 5). Spinoza récuse toute analyse de la connaissance qui distinguerait deux éléments, entendement et volonté. La connaissance est auto-affirmation de l'idée, « explication » ou développement de l'idée, à la manière d'une essence qui s'explique dans ses propriétés ou d'une cause qui s'explique dans ses effets (*Éthique*, I, ax. 4 ; I, 17). Ainsi conçue, la connaissance comme affirmation de l'idée se distingue : 1° de la conscience comme redoublement de l'idée ; 2° des affects comme déterminations du *conatus* par les idées.

Mais les genres de connaissance sont des modes d'existence, parce que le connaître se prolonge dans les types de conscience et d'affects qui lui correspondent, de manière que tout le pouvoir d'être affecté soit nécessairement rempli. L'exposé des genres de connaissance varie considérablement dans l'œuvre de Spinoza, mais surtout parce que le statut central des notions communes n'est établi que dans l'*Éthique*. Dans la formulation définitive (II, 40, sc. 2), le premier genre se définit avant tout par les *signes* équivoques, signes indicatifs qui enveloppent la connaissance inadéquate des choses, signes impératifs qui enveloppent la connaissance inadéquate des lois. Ce premier genre exprime les conditions naturelles de notre existence en tant que nous n'avons pas d'idées adéquates ; il est constitué par l'enchaînement des idées inadéquates et des affects-passions qui en découlent.

Le deuxième genre se définit par les notions communes : la composition des rapports, l'effort de la Raison pour organiser les rencontres entre modes existants sous des rapports qui se composent, et tantôt le *doublement*, tantôt le *remplacement* des affects passifs par des affects actifs qui découlent des notions communes elles-mêmes. Mais les notions communes, sans être des abstraits, sont encore des idées générales qui ne s'appliquent qu'aux modes existants ; c'est en ce sens qu'elles ne nous font pas connaître l'essence singulière. Il appartient au troisième genre de nous faire connaître les essences : alors, l'attribut n'est plus saisi comme notion commune (c'est-à-dire générale) applicable à tous les modes existants, mais comme forme commune (c'est-à-dire univoque) à la substance dont il constitue l'essence et aux essences de mode qu'il contient comme essences singulières (V, 36, sc.). La figure du troisième genre est un triangle qui réunit les idées adéquates de nous-mêmes, de Dieu et des autres choses.

La rupture est entre le premier et le second genres, puisque les idées adéquates et les affects actifs commencent avec le second (II, 41 et 42). Du deuxième au troisième, il y a différence de nature, mais le troisième trouve dans le deuxième une *causa fiendi* (V, 28). C'est l'idée de Dieu qui nous fait passer de l'un à l'autre : en effet, l'idée de Dieu appartient d'une certaine manière au second genre, en tant qu'elle est liée aux notions communes ; mais, n'étant pas en elle-même une notion commune, puisqu'elle comprend l'essence de Dieu, elle nous force sous ce nouvel aspect à passer au troisième genre qui porte sur l'essence de Dieu, notre essence singulière et toutes les essences singulières des autres choses. Il est vrai que, lorsque nous disons que le second genre est *causa fiendi* du troisième, cette expression doit s'entendre en un sens plus occasionnel qu'effectif, parce que le troisième genre n'arrive pas à proprement parler, mais est éternel et n'est trouvé que comme éternellement donné (V, 31, sc. et 33, sc.).

Et, du premier au second genre, malgré la rupture, il y a pourtant encore un certain rapport occasionnel qui explique la possibilité du saut de l'un à l'autre. D'une part, lorsque nous rencontrons des corps qui conviennent avec le nôtre, nous n'avons pas encore l'idée adéquate de ces autres corps ni de nous-mêmes, mais nous éprouvons des passions joyeuses (augmentation de notre puissance d'agir), qui appartiennent encore au premier genre, mais nous induisent à former l'idée adéquate de ce qui est commun entre ces corps et le nôtre. D'autre part, la notion commune en elle-même a des harmonies complexes avec les images confuses du premier genre, et s'appuie sur certains caractères de l'imagination. Ces deux points forment des thèses essentielles dans la théorie des *notions communes*.

CONSCIENCE. — Propriété de l'idée de se dédoubler, de redoubler à l'infini : idée de l'idée. En effet, toute idée représente quelque chose qui existe dans un attribut (réalité objective de l'idée) ; mais elle est elle-même quelque chose qui existe dans l'attribut pensée (forme ou réalité formelle de l'idée) ; à ce titre, elle est l'objet d'une autre idée qui la représente, etc. (*Éthique*, II, 21). D'où les trois caractères de la conscience : 1^o *Réflexion* : la conscience n'est pas la propriété morale d'un sujet mais la propriété physique de l'idée ; elle n'est pas réflexion de l'esprit sur l'idée mais réflexion de l'idée dans l'esprit (*Traité de la réforme*) ; 2^o *Dérivation* : la conscience est toujours seconde par rapport à l'idée dont elle est conscience, et ne vaut que ce que vaut la première idée ; c'est pourquoi Spinoza dit qu'il n'y a pas besoin de savoir qu'on sait pour savoir (*Idem*, 35), mais qu'on ne peut pas savoir sans savoir qu'on sait (*Éthique*, II, 21 et 43) ; 3^o *Corrélation* : le rapport de la conscience à l'idée dont elle est conscience est le même que le rapport de l'idée à l'objet dont elle est connaissance (II, 21) ; il est vrai que Spinoza dit pourtant qu'entre l'idée et l'idée de l'idée il n'y a qu'une distinction de raison (IV, 8 ; V, 3) ; c'est que toutes deux sont comprises dans le même attribut

pensée, mais ne s'en rapportent pas moins à deux puissances différentes, puissance d'exister et puissance de penser, tout comme l'objet de l'idée et l'idée.

La conscience baigne de toutes parts dans l'inconscient. C'est que : 1° nous ne sommes conscients que des idées que nous avons, dans les conditions où nous les avons. Nous échappent essentiellement toutes les idées que Dieu a, en tant qu'il ne constitue pas simplement notre esprit mais est affecté d'une infinité d'autres idées : ainsi, nous n'avons pas conscience des idées qui composent notre âme, ni de nous-mêmes et de notre durée ; nous n'avons conscience que des idées qui expriment l'effet des corps extérieurs sur le nôtre, idées d'affections (II, 9 sq.) ; 2° les idées ne sont pas les seuls modes de penser ; le *conatus* et ses diverses déterminations ou affects sont aussi dans l'âme des modes de penser ; or nous n'en avons conscience que dans la mesure où les idées d'affections déterminent précisément le *conatus*. Alors l'affect qui en découle jouit à son tour de la propriété de se réfléchir, tout comme l'idée qui le détermine (IV, 8). C'est pourquoi Spinoza définit le désir comme le *conatus* devenu conscient, la *cause* de cette conscience étant l'affection (III, déf. du désir).

La conscience, étant donc naturellement conscience des idées inadéquates que nous avons, mutilées et tronquées, est le siège de deux illusions fondamentales : 1° *L'illusion psychologique de liberté* : ne retenant que des effets dont elle ignore essentiellement les causes, la conscience peut se croire libre, et prête à l'esprit un pouvoir imaginaire sur le corps, alors qu'elle ne sait même pas ce que « peut » le corps en fonction des causes qui le font réellement agir (III, 2, sc. ; V, préface) ; 2° *L'illusion théologique de finalité* : ne saisissant le *conatus* ou l'appétit que sous la forme d'affects déterminés par les idées d'affections, la conscience peut croire que ces idées d'affections, en tant qu'elles expriment les effets de corps extérieurs sur le nôtre, sont véritablement premières, sont de véritables

causes finales, et que, même dans les domaines où nous ne sommes pas libres, un Dieu prévoyant a tout arrangé suivant des rapports moyens-fin ; alors, le désir paraît être second par rapport à l'idée de la chose jugée bonne (I, appendice).

Précisément parce que la conscience est réflexion de l'idée et ne vaut que ce que vaut la première idée, la prise de conscience n'a aucun pouvoir par elle-même. Et pourtant, comme le faux en tant que faux n'a pas de *forme*, l'idée inadéquate ne se réfléchit pas sans dégager ce qu'il y a de positif en elle : il est faux que le soleil soit à deux cents pieds, mais il est vrai que je vois le soleil à deux cents pieds (II, 35, sc.). C'est ce noyau positif de l'idée inadéquate dans la conscience qui peut servir de principe régulateur pour une connaissance de l'inconscient, c'est-à-dire pour une recherche de ce que peuvent les corps, pour une détermination des causes et pour la formation des notions communes. Alors, dès que nous avons atteint à de telles idées adéquates, nous rattachons les effets à leurs vraies causes, et la conscience devenue réflexion de l'idée adéquate est capable de surmonter ses illusions en formant des affections et affects qu'elle éprouvait autant de concepts clairs et distincts (V, 4). Ou plutôt elle double les affects passifs par des affects actifs qui découlent de la notion commune et qui ne se distinguent des premiers que par la cause, donc par une distinction de raison (V, 3 sq.). Tel est le but du second genre de connaissance. Et l'objet du troisième, c'est devenir conscient de l'idée de Dieu, de soi-même et des autres choses, c'est-à-dire faire que ces idées telles qu'elles sont en Dieu se réfléchissent en nous (*sui et Dei et rerum conscius*, V, 42, sc.).

DÉFINITION, DÉMONSTRATION. – La définition, c'est l'énoncé de la marque distinctive d'une chose considérée en elle-même (et non par rapport à d'autres choses). Encore faut-il que la distinction énoncée soit bien d'essence, ou intérieure à la chose. C'est en ce sens que Spinoza renouvelle la répartition définitions nominales-définitions réelles : *Traité*

de la réforme, 95-97. Les définitions nominales sont celles qui procèdent par des abstraits (genre et différence spécifique : l'homme est un animal raisonnable), ou bien par des propres (Dieu, être infiniment parfait), ou bien par une propriété (le cercle, lieu des points équidistants à un même point). Elles abstraient donc une détermination encore extrinsèque. Les définitions réelles, au contraire, sont génétiques : elles énoncent la cause de la chose, ou les éléments génétiques. Un exemple particulièrement frappant est développé par Spinoza (*Éthique*, III) : la définition nominale du désir (« appétit qui a conscience de lui-même ») devient réelle si l'on joint « la cause de cette conscience » (c'est-à-dire les affections). Ce caractère causal ou génétique de la définition réelle vaut non seulement pour les choses produites (ainsi le cercle, mouvement d'une ligne dont une extrémité est fixe) mais pour Dieu lui-même (Dieu, être constitué d'une infinité d'attributs). En effet, Dieu est justiciable d'une définition génétique pour autant qu'il est cause de soi, au sens plein du mot cause, et que ses attributs sont de véritables causes formelles.

Une définition réelle peut donc être a priori. Mais il y a aussi des définitions réelles a posteriori : ce sont celles qui définissent une chose existante, un animal ou l'homme, par ce que peut son corps (puissance, pouvoir d'être affecté). On ne peut le savoir que par l'expérience, bien que la puissance soit l'essence même, en tant qu'elle éprouve des affections. Enfin, on peut concevoir des définitions réelles même pour certains êtres de raison. Car une figure géométrique est bien un abstrait, simple définition nominale en ce sens, mais elle est aussi l'idée abstraite d'une « notion commune » qu'on peut saisir par sa cause et dans une définition réelle. (Ainsi les deux définitions précédentes du cercle, nominale et réelle).

La démonstration est la suite nécessaire de la définition : elle consiste au moins à conclure une propriété de la chose définie. Mais, tant que les définitions sont nominales, on ne peut conclure de chacune qu'une seule

propriété ; pour en démontrer d'autres, il faut faire intervenir d'autres objets, d'autres points de vue, et mettre la chose définie en rapport avec des choses extérieures (lettres LXXXII et LXXXIII). C'est en ce sens que la démonstration reste un mouvement extérieur à la chose. Mais, quand la définition est réelle, la démonstration est apte à conclure toutes les propriétés de la chose, en même temps qu'elle devient une perception, c'est-à-dire saisit un mouvement intérieur à la chose. La démonstration s'enchaîne alors avec la définition, indépendamment d'un point de vue extérieur. C'est la chose qui « s'explique » dans l'entendement, et non plus l'entendement qui explique la chose.

DÉSIR. Cf. Conscience, Puissance.

DÉTERMINATION. Cf. Négation.

DROIT. Cf. Puissance, Société.

DURÉE. – Continuation d'existence à partir d'un commencement. La durée se dit du mode existant. Elle enveloppe bien un commencement, mais non pas une fin. En effet, quand le mode passe à l'existence sous l'action d'une cause efficiente, il n'est plus simplement compris dans l'attribut, mais il dure (*Éthique*, II, 8), ou plutôt tend à durer, c'est-à-dire à persévérer dans l'existence. Et c'est son essence même qui est alors déterminée comme tendance à persévérer (III, 7). Or ni l'essence de la chose ni la cause efficiente qui pose l'existence ne peuvent assigner un terme à la durée (II, explication de la déf. 5). C'est pourquoi la durée par elle-même est « continuité indéfinie d'existence ». La fin d'une durée, c'est-à-dire la mort, vient de la rencontre du mode existant avec un autre mode qui en décompose le rapport (III, 8 ; IV, 39). Aussi la mort et la naissance ne sont-elles nullement symétriques. Tant que le mode existe, la durée est faite des transitions vécues qui définissent les affects, des passages perpétuels à des perfections plus ou moins grandes, des variations continues de la puissance d'agir du mode existant. La durée s'oppose à l'éternité parce que l'éternité n'a pas de commencement et se

dit de ce qui possède une pleine puissance d'agir invariable : l'éternité n'est ni une durée indéfinie ni quelque chose qui commence après la durée, mais elle coexiste avec la durée, comme coexistent deux parties de nous-mêmes qui diffèrent en nature, celle qui enveloppe l'existence du corps et celle qui en exprime l'essence (V, 20, sc. sq.).

ÉMINENCE. – Si le triangle parlait, il dirait que Dieu est *éminemment* triangulaire (lettre LVI, à Boxel). Ce que Spinoza reproche à la notion d'éminence, c'est de prétendre sauver la spécificité de Dieu tout en le définissant par des caractères anthropologiques ou même anthropomorphiques. On prête à Dieu des traits empruntés à la conscience humaine (ces traits ne sont même pas adéquats à l'homme tel qu'il est) ; et, pour ménager l'essence de Dieu, on se contente de les élever à l'infini, ou de dire que Dieu les possède sous une forme infiniment parfaite que nous ne comprenons pas. Ainsi, nous prêtons à Dieu une justice et une charité infinies ; un entendement législateur et une volonté créatrice infinis ; ou même une voix, des mains et des pieds infinis. À cet égard, Spinoza ne fait aucune différence entre l'équivocité et l'analogie, qu'il dénonce avec la même vigueur : il importe peu que Dieu possède ces caractères en un sens *différent*, ou en un sens *proportionnel* au nôtre, puisque dans les deux cas l'univocité des attributs reste méconnue.

Or, cette univocité est la clé de voûte de tout le spinozisme : c'est précisément parce que les attributs existent sous la même forme en Dieu dont ils constituent l'essence et dans les modes qui les enveloppent dans *leur* essence, qu'il n'y a rien de commun entre l'essence de Dieu et l'essence des modes, et qu'il y a pourtant des formes absolument identiques, des notions absolument communes à Dieu et aux modes. L'univocité des attributs est le seul moyen de distinguer radicalement l'essence et l'existence de la substance et celles des modes, tout en conservant l'unité absolue de l'Être. L'éminence et, avec elle, l'équivocité

et l'analogie ont le double tort de prétendre voir quelque chose de commun entre Dieu et les créatures là où il n'y a rien de commun (confusion d'essence) et de nier les formes communes là où elles existent (illusion de formes transcendantes) : à la fois elles brisent l'être et confondent les essences. Le langage de l'éminence est anthropomorphique, parce qu'il confond l'essence du mode avec celle de la substance ; extrinsèque, parce qu'il se modèle sur la conscience et confond les essences avec les propres ; imaginaire, parce qu'il est langage de signes équivoques et non d'expressions univoques.

ENTENDEMENT (ENTENDEMENT INFINI, IDÉE DE DIEU). – L'entendement, même infini, n'est qu'un mode de l'attribut pensée (*Éthique*, I, 31). En ce sens, pas plus que la volonté il ne constitue l'essence de Dieu. Ceux qui mettent l'entendement et la volonté dans l'essence de Dieu conçoivent Dieu sous des prédicats anthropologiques et même anthropomorphiques : dès lors, ils ne peuvent sauver la distinction des essences qu'en invoquant un entendement divin qui dépasse le nôtre, qui a par rapport au nôtre un statut d'éminence et une simple relation d'analogie. On tombe ainsi dans toutes les confusions d'un langage équivoque (tel le mot *chien* qui désigne à la fois une constellation céleste et l'animal aboyant, I, 17, sc.).

L'*Éthique* mène la double critique d'un entendement divin qui serait celui d'un législateur, contenant des modèles ou des possibles sur lesquels Dieu réglerait la création, et d'une volonté divine qui serait celle d'un prince ou d'un tyran, créant *ex nihilo* (I, 17, sc. ; 33, sc. 2). Ce sont les deux grands contresens qui dénaturent aussi bien la notion de nécessité que celle de liberté.

Le véritable statut de l'entendement infini tient dans les trois propositions suivantes : 1° Dieu produit comme il se comprend ; 2° Dieu comprend tout ce qu'il produit ; 3° Dieu produit la forme sous laquelle il se comprend et comprend toutes choses. Ces trois propositions

démontrent, chacune à sa manière, qu'il n'y a pas de possible, que tout le possible est nécessaire (Dieu ne conçoit pas des possibles dans son entendement, mais 1^o ne fait que comprendre la nécessité de sa propre nature ou de sa propre essence ; 2^o comprend nécessairement tout ce qui découle de son essence ; 3^o produit nécessairement cette compréhension de soi-même et des choses). Reste que la nécessité invoquée par ces trois propositions n'est pas la même et que le statut de l'entendement semble varier.

D'après la première, Dieu produit comme il se comprend, non moins que comme il existe (*Éthique*, II, 3, sc.). La nécessité de se comprendre semble pour Dieu non seulement fondée dans celle d'exister mais égale à elle. Aussi l'idée de Dieu comprend-elle la substance et les attributs, et produit l'infinité des idées comme la substance produit l'infinité des choses dans les attributs (II, 4). Et à l'idée de Dieu correspond une puissance de penser égale à celle d'exister et d'agir (II, 7). Comment concilier ces caractères avec l'être seulement modal de l'entendement infini, qui n'est lui-même qu'un produit, ainsi que l'affirme la troisième proposition ? C'est que la puissance de l'idée de Dieu doit s'entendre *objectivement* : « Tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu, dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu » (*Idem*, II, 7, cor.). C'est donc en tant qu'elle représente les attributs et les modes que l'idée de Dieu a une puissance égale à ce qu'elle représente. Mais cette puissance « objective » resterait virtuelle et ne serait pas en acte, contrairement à toutes les exigences du spinozisme, si l'idée de Dieu et toutes les autres idées qui en découlent n'étaient pas elles-mêmes *formées*, c'est-à-dire n'avaient un être formel propre. Or cet être formel de l'idée ne peut être qu'un mode de l'attribut pensée. Et c'est bien ainsi que se distinguent terminologiquement l'idée de Dieu et l'entendement infini : l'idée de Dieu, c'est l'idée dans son être objectif, et l'entendement infini, c'est la

même idée prise dans son être formel. Les deux aspects sont inséparables : on ne pourrait dissocier le premier aspect du second qu'en faisant de la puissance de comprendre une puissance sans acte.

D'une part, c'est ce statut complexe de l'idée de Dieu-entendement infini qui explique que l'idée de Dieu a autant d'unité que Dieu lui-même ou la substance, mais se trouve capable de transmettre cette unité aux modes eux-mêmes : d'où le rôle central de II, 4. D'autre part, ce statut complexe rend compte des privilèges de l'attribut pensée, comme nous le verrons dans les rapports de l'esprit et du corps.

D'autre part enfin, notre entendement s'explique comme partie intégrante de l'entendement divin (II, 11, cor. ; 43, sc.). En effet, que l'entendement infini soit un mode explique l'adéquation de notre entendement à l'entendement infini. Sans doute nous ne connaissons pas tout de Dieu ; nous ne connaissons que les attributs enveloppés dans ce que nous sommes. Mais tout ce que nous en connaissons est absolument adéquat, et une idée adéquate est en nous telle qu'elle est en Dieu. L'idée que nous avons de Dieu lui-même est donc, pour ce que nous en connaissons, l'idée que Dieu a de soi-même (V, 36). Le caractère absolument adéquat de notre connaissance n'est donc pas simplement fondé de façon négative sur la « dévalorisation » de l'entendement infini, réduit à l'état de mode ; le fondement positif est dans l'univocité des attributs qui n'ont qu'une seule et même forme dans la substance dont ils constituent l'essence et dans les modes qui les impliquent, si bien que notre entendement et l'entendement infini peuvent être des modes, ils n'en comprennent pas moins objectivement les attributs correspondants tels qu'ils sont formellement. C'est pourquoi l'idée de Dieu jouera dans la connaissance adéquate un rôle fondamental, étant d'abord saisie dans un usage que nous en faisons lié aux notions communes (deuxième genre de connaissance), puis dans son être propre en tant que nous en sommes une partie (troisième genre).

ERREUR. Cf. Idée.

ESPÈCES ET GENRES. Cf. Abstractions.

ESPRIT ET CORPS (PARALLÉLISME). — Le mot *âme* n'est pas employé dans l'*Éthique*, sauf dans de rares occasions polémiques. Spinoza y substitue le mot *mens* — *esprit*. C'est que *âme*, trop chargée de préjugés théologiques, ne rend pas compte : 1^o de la vraie nature de l'esprit, qui est d'être une idée, et l'idée de quelque chose ; 2^o du vrai rapport avec le corps, qui est précisément l'objet de cette idée ; 3^o de la véritable éternité dans sa différence de nature avec la pseudo-immortalité ; 4^o de la composition pluraliste de l'esprit, comme idée composée qui possède autant de parties que de facultés.

Le corps est un mode de l'étendue, l'esprit, un mode de la pensée. Comme l'individu a une essence, son esprit est d'abord constitué par ce qui est premier dans les modes de la pensée, c'est-à-dire par une idée (*Éthique*, II, ax. 3 et prop. 11). L'esprit est donc l'idée *du* corps correspondant. Non pas que l'idée se définisse par son pouvoir représentatif ; mais l'idée que nous sommes est à la pensée et aux autres idées ce que le corps que nous sommes est à l'étendue et aux autres corps. Il y a un automatisme de la pensée (*Traité de la réforme*, 85), comme un mécanisme du corps capable de nous étonner (*Éthique*, III, 2, sc.). Toute chose est corps et esprit à la fois, chose et idée ; c'est en ce sens que tous les individus sont *animata* (II, 13, sc.). Le pouvoir représentatif de l'idée ne fait que découler de cette correspondance.

La même chose vaut pour les idées que nous avons, et non plus seulement pour l'idée que nous sommes. Car l'idée que nous sommes, nous ne l'avons pas, du moins immédiatement : elle est en Dieu en tant qu'il est affecté d'une infinité d'autres idées (II, 11, cor.). Ce que nous avons, c'est l'idée de ce qui *arrive* à notre corps, l'idée des affections de notre corps, et c'est seulement par de telles idées que nous connaissons immédiatement notre corps et les autres, notre esprit et les autres (II, 12-

31). Il y a donc correspondance entre les affections du corps et les idées dans l'esprit, correspondance par laquelle ces idées représentent ces affections.

D'où vient ce système de correspondance ? Ce qui est exclu, c'est toute action réelle entre le corps et l'esprit, puisqu'ils dépendent de deux attributs différents, chaque attribut étant conçu par soi (III, 2, dém. ; V, préf.). L'esprit et le corps, ce qui arrive à l'un et ce qui arrive à l'autre respectivement, sont donc autonomes. Il n'y en a pas moins correspondance entre les deux, parce que Dieu, comme substance unique ayant tous les attributs, ne produit rien sans le produire dans chaque attribut suivant un seul et même ordre (II, 7, sc.). Il y a donc un seul et même ordre dans la pensée et dans l'étendue, un seul et même ordre des corps et des esprits. Mais ce n'est pas cette correspondance sans causalité réelle, ni même cette identité d'ordre, qui définissent l'originalité de la doctrine de Spinoza. De telles doctrines, en effet, sont courantes chez les cartésiens ; on peut nier la causalité réelle entre l'esprit et le corps tout en maintenant une causalité idéale, ou une causalité occasionnelle ; on peut affirmer entre les deux une correspondance idéale d'après laquelle, comme le veut la tradition, une passion de l'âme corresponde à une action du corps, et inversement ; on peut affirmer une identité d'ordre entre les deux sans que les deux aient pourtant même « dignité » ou perfection ; par exemple, Leibniz crée le mot *parallélisme* pour désigner son propre système sans causalité réelle, où les séries du corps et les séries de l'âme sont plutôt conçues sur les modèles de l'asymptote et de la projection. Qu'est-ce qui fait donc l'originalité de la doctrine spinoziste, qu'est-ce qui fait que le mot *parallélisme*, qui n'est pas de Spinoza, lui convient pourtant strictement ?

C'est qu'il n'y a pas seulement identité « d'ordre » entre les corps et les esprits, les phénomènes du corps et les phénomènes de l'esprit (*isomorphie*). Il y a encore identité de « connexion » entre les deux séries

(*isonomie ou équivalence*), c'est-à-dire égale dignité, égalité de principe entre l'étendue et la pensée, et ce qui se passe dans l'un et dans l'autre : en vertu de la critique spinoziste de toute éminence, de toute transcendance et équivocité, aucun attribut n'est supérieur à l'autre, aucun n'est réservé au créateur, aucun n'est renvoyé aux créatures et à leur imperfection. Non seulement donc la série du corps et la série de l'esprit présentent le même ordre, mais le même enchaînement sous des principes égaux. Enfin, il y a identité d'être (*isologie*), la même chose, la même modification, étant produite dans l'attribut pensée sous le mode d'un esprit, et dans l'attribut étendue sous le mode d'un corps. La conséquence pratique est immédiate : contrairement à la vision morale traditionnelle, tout ce qui est action dans le corps est aussi action dans l'âme, tout ce qui est passion dans l'âme est aussi passion dans le corps (III, 2, sc. : « L'ordre des actions et des passions de notre corps va, par nature, de pair avec l'ordre des actions et passions de l'esprit »).

On remarquera que le parallélisme de l'esprit et du corps est le cas premier d'un *parallélisme épistémologique* en général, entre l'idée et son objet. C'est pourquoi Spinoza invoque l'axiome d'après lequel la connaissance de l'effet enveloppe la connaissance de la cause, non moins que l'effet lui-même enveloppe la cause (I, ax. 4 ; II, 7, dém.). Plus précisément, on démontre qu'à toute idée correspond quelque chose (puisque aucune chose ne pourrait être connue sans une cause qui la fait être) et qu'à toute chose correspond une idée (puisque Dieu forme une idée de son essence et de tout ce qui s'ensuit). Mais ce parallélisme entre une idée et son objet implique seulement la correspondance, l'équivalence et l'identité entre un mode de la pensée et un autre mode pris dans un seul attribut bien déterminé (dans notre cas, l'étendue comme seul autre attribut que nous connaissions : ainsi l'esprit est l'idée du corps, et de rien d'autre). Or, la suite de la démonstration du parallélisme (II, 7, sc.) s'élève au contraire à un *parallélisme ontologique* :

entre des modes dans tous les attributs, modes qui ne diffèrent que par l'attribut. D'après le premier parallélisme, une idée dans la pensée et son objet dans tel autre attribut forment un même « individu » (II, 21, sc.) ; d'après le second, des modes dans tous les attributs forment une même modification. L'écart entre les deux est bien marqué par Tschirnhaus (lettre LXVI) : alors qu'un seul mode dans chaque attribut exprime la modification substantielle, il y a dans la pensée plusieurs modes ou idées, dont l'une exprime le mode correspondant de l'attribut A, l'autre le mode correspondant de l'attribut B... « Pourquoi l'esprit qui représente une certaine modification, laquelle s'exprime en même temps non seulement dans l'étendue, mais sous une infinité d'autres modes, pourquoi ne perçoit-il que la seule expression par l'étendue qui est le corps humain, et ignore-t-il toutes les autres expressions par les autres attributs ? »

Cette *multiplication* des idées est un privilège en *extension*. Mais ce n'est pas le seul privilège de l'attribut pensée. Un second privilège, en *répétition*, consiste dans le *redoublement* de l'idée qui constitue la conscience : l'idée qui représente un objet a elle-même un être formel dans l'attribut pensée, est donc l'objet d'une autre idée qui la représente, à l'infini. Enfin, un troisième privilège, en *compréhension*, consiste dans la puissance qu'a l'idée de représenter la substance même et ses attributs, bien qu'elle ne soit qu'un mode de cette substance sous l'attribut pensée.

Ces privilèges de l'attribut pensée reposent sur le statut complexe de l'idée de Dieu ou de l'entendement infini. En effet, l'idée de Dieu comprend objectivement la substance et les attributs, mais doit être formée comme un mode dans l'attribut pensée. Dès lors, autant d'idées doivent être formées qu'il y a d'attributs formellement distincts. Et chaque idée, dans son être formel propre, doit être à son tour objectivement comprise par une autre idée. Mais ces privilèges ne rompent nullement le parallélisme, ils en sont parties intégrantes. Car le

parallélisme ontologique (une modification pour tous les modes qui diffèrent par l'attribut) se fonde sur l'égalité de tous les attributs entre eux comme formes d'essence et forces d'existence (y compris la pensée). Le parallélisme épistémologique se fonde sur une tout autre égalité, celle de deux puissances, la puissance formelle d'exister (conditionnée par tous les attributs) et la puissance objective de penser (conditionnée par le seul attribut pensée). Et, ce qui fonde le passage du parallélisme épistémologique au parallélisme ontologique, c'est encore l'idée de Dieu, parce que seule elle autorise le transfert d'unité de la substance aux modes (II, 4). La formule finale du parallélisme est donc : une même *modification* est exprimée par un mode dans chaque attribut, chaque mode formant un *individu* avec l'idée qui le représente dans l'attribut pensée.

On ne confondra pas les privilèges réels de l'attribut pensée dans le parallélisme avec les ruptures apparentes. Celles-ci sont de deux sortes : 1^o dans le cas du mode existant, la manière dont le corps est pris comme modèle directeur pour l'étude de l'esprit (II, 13, sc. ; III, 2, sc.) ; 2^o dans le cas de l'essence de mode, la manière dont l'esprit est pris pour modèle exclusif, au point d'être dit « sans relation au corps » (V, 20, sc.). On remarquera d'abord que, l'esprit étant une idée très composée (II, 15), ces ruptures ne concernent pas les mêmes parties : le modèle du corps vaut pour l'esprit comme idée qui enveloppe le corps existant, donc pour les parties périssables de l'esprit que l'on groupe sous le nom d'imagination (V, 20, sc., 21, 39, 40), c'est-à-dire pour les idées d'affections que nous avons. Le modèle de l'esprit pur vaut au contraire pour l'esprit comme idée qui exprime l'essence du corps, donc pour la partie éternelle de l'esprit nommée entendement, c'est-à-dire pour l'idée que nous sommes, prise dans son rapport interne avec l'idée de Dieu et les idées des autres choses. Ainsi comprises, les ruptures ne sont qu'apparentes. Car, dans le premier cas, il ne s'agit nullement de donner un privilège au corps sur l'esprit : il s'agit d'acquérir une connaissance des puissances du corps pour

découvrir parallèlement des puissances de l'esprit qui échappent à la conscience. Au lieu de se contenter d'invoquer la conscience pour conclure hâtivement au prétendu pouvoir de l'« âme » sur le corps, on procédera à une comparaison des puissances qui nous fait découvrir dans le corps plus que nous ne connaissons, et donc dans l'esprit plus que nous n'avons conscience (II, 13, sc.). Dans le second cas, il ne s'agit pas davantage de donner un privilège à l'esprit sur le corps : il y a une essence singulière de tel corps, non moins que de l'esprit (V, 22). Cette essence, il est vrai, n'apparaît que comme exprimée par l'idée qui constitue l'essence de l'esprit (idée que nous sommes). Mais il n'y a là nul idéalisme ; Spinoza veut seulement rappeler, conformément à l'axiome du parallélisme épistémologique, que les essences de modes ont une cause par laquelle elles doivent être conçues : il y a donc une idée qui exprime l'essence du corps, et nous la fait concevoir par sa cause (V, 22 et 30).

ESSENCE. — « Constitue nécessairement l'essence d'une chose..., ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, *et qui inversement ne peut sans la chose ni être ni être conçu* » (*Éthique*, II, 10, sc.). Toute essence est donc essence de quelque chose avec quoi elle se réciproque. Cette règle de réciprocité ajoutée à la définition traditionnelle de l'essence a trois conséquences :

1^o Qu'il n'y a pas plusieurs substances de même attribut (car l'attribut conçu en même temps qu'une de ces substances pourrait être conçu sans les autres) ;

2^o Qu'il y a une radicale distinction d'essence entre la substance et les modes (car, si les modes ne peuvent être ni être conçus sans la substance, inversement la substance peut fort bien l'être sans eux ; ainsi l'univocité des attributs, qui se disent sous la même forme de la substance et des modes, n'entraîne nulle confusion d'essence, puisque les attributs constituent l'essence de la substance, mais ne constituent pas celle des modes, qui se contentent de les envelopper ; l'univocité des attributs est

même pour Spinoza le seul moyen de garantir cette distinction d'essence)
;

3^o Que les modes non existants ne sont pas des possibles dans l'entendement de Dieu (car les idées de modes non existants sont compris dans l'idée de Dieu de la même façon que les essences de ces modes sont contenues dans les attributs de Dieu (II, 8) ; or, toute essence étant essence de quelque chose, les modes non existants sont eux-mêmes des êtres réels et actuels, dont l'idée est à ce titre nécessairement donnée dans l'entendement infini).

Si l'essence de la substance enveloppe l'existence, c'est en vertu de sa propriété d'être cause de soi. Cette démonstration est d'abord effectuée pour chaque substance qualifiée par un attribut (I, 7), puis pour la substance constituée par une infinité d'attributs (I, 11), suivant que l'essence est rapportée à l'attribut qui l'exprime ou à la substance qui s'exprime dans tous les attributs. Les attributs n'expriment donc pas l'essence sans exprimer l'existence qu'elle enveloppe nécessairement (I, 20). Les attributs sont autant de forces pour exister et agir, en même temps que l'essence est puissance absolument infinie d'exister et d'agir.

Mais en quoi consistent les essences de modes qui n'enveloppent pas l'existence et qui sont contenues dans les attributs ? Chaque essence est une partie de la puissance de Dieu, en tant que celle-ci s'explique par l'essence du mode (IV, 4, dém.). Spinoza a toujours conçu les essences de modes comme singulières, dès le *Court traité*. Aussi les textes du *Court traité* qui semblent nier la distinction des essences (II, chap. 20, n. 3 ; app. II, 1) ne nient effectivement que leur distinction extrinsèque, qui impliquerait l'existence dans la durée et la possession de parties extensives. Les essences de modes sont simples et éternelles. Mais elles n'en ont pas moins, avec l'attribut et les unes avec les autres, un autre type de distinction, purement intrinsèque. Les essences ne sont ni des possibilités logiques ni des structures géométriques ; ce sont des parties

de puissance, c'est-à-dire des degrés d'intensité physiques. Elles n'ont pas de parties, mais elles sont elles-mêmes des parties, parties de puissance, à l'instar des quantités intensives qui ne se composent pas de quantités plus petites. Elles conviennent toutes les unes avec les autres à l'infini, parce que toutes sont comprises dans la production de chacune, mais chacune correspond à un degré déterminé de puissance distinct de tous les autres.

ÉTERNITÉ. – Caractère de l'existence en tant qu'elle est enveloppée par l'essence (*Éthique*, I, déf. 8). L'existence est donc « vérité éternelle » au même titre que l'essence elle-même éternelle, et ne s'en distingue que par une distinction de raison. L'éternité s'oppose ainsi à la durée, même indéfinie, qui qualifie l'existence du mode en tant que celle-ci n'est pas enveloppée par l'essence.

L'essence du mode n'en jouit pas moins d'une forme d'éternité, *species aeternitatis*. C'est que l'essence d'un mode a une existence nécessaire qui lui est propre, bien qu'elle n'existe pas par soi, mais par la vertu de Dieu comme cause. Donc, non seulement le mode infini immédiat est éternel, mais aussi chaque essence singulière qui en est une partie convenant avec toutes les autres à l'infini. Quant au mode infini médiat, qui règle les existences dans la durée, il est lui-même éternel dans la mesure où l'ensemble des règles de composition et de décomposition est un système de vérités éternelles ; et chacun des rapports qui correspondent à ces règles est une vérité éternelle. C'est pourquoi Spinoza dit que l'esprit est éternel en tant qu'il conçoit l'essence singulière du corps sous une forme d'éternité, mais aussi en tant qu'il conçoit les choses existantes par notions communes, c'est-à-dire sous les rapports éternels qui déterminent leur composition et leur décomposition dans l'existence (V, 29, dém. : *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

La différence de nature entre l'existence éternelle et l'existence qui dure (même indéfiniment) n'en subsiste pas moins. Car la durée se dit seulement en tant que les modes existants viennent effectuer des rapports

d'après lesquels ils naissent, meurent, se composent et se décomposent. Mais ces rapports mêmes, et à plus forte raison les essences de modes, sont éternels et ne durent pas. C'est pourquoi l'éternité d'une essence singulière n'est pas objet de mémoire, ni de pressentiment ou de révélation : elle est strictement l'objet d'une expérience actuelle (V, 23, sc.). Elle correspond à l'existence actuelle d'une partie de l'âme, sa partie intensive constitutive de l'essence singulière et son rapport caractéristique, alors que la durée affecte l'âme dans les parties extensives qui lui appartiennent temporairement sous ce même rapport caractéristique (cf. la distinction des deux sortes de parties, V, 38, 39, 40).

Dans l'expression *species aeternitatis*, *species* renvoie toujours à un concept ou à une connaissance. C'est toujours une idée qui exprime l'essence de tel corps, ou la vérité des choses, *sub specie aeternitatis*. Ce n'est pas que les essences ou les vérités ne soient en elles-mêmes éternelles ; mais l'étant par leur cause et non par elles-mêmes, elles ont cette éternité qui dérive de la cause par laquelle elles doivent nécessairement être conçues. *Species* signifie donc indissolublement forme et idée, forme et conception.

ÊTRES DE RAISON, D'IMAGINATION. Cf. Abstractions.

ÊTRES GÉOMÉTRIQUES. Cf. Abstractions, Méthode, Notions communes.

EXISTENCE. – En vertu de la cause de soi, l'existence de la substance est enveloppée dans l'essence, si bien que l'essence est puissance absolument infinie d'exister. Entre l'essence et l'existence, il n'y a donc qu'une distinction de raison, dans la mesure où l'on distingue la chose affirmée et son affirmation même.

Mais les essences de modes n'enveloppent pas l'existence, et le mode existant fini renvoie à un autre mode existant fini qui le détermine (*Éthique*, I, 24 et 28). Ce n'est pas dire que, là, l'existence se distingue réellement de l'essence : elle ne peut s'en distinguer que modalement. Exister, pour le mode fini, c'est : 1^o avoir des causes extérieures elles-

mêmes existantes ; 2° avoir actuellement une infinité de parties extensives, qui sont déterminées du dehors par les causes à entrer sous le rapport précis de mouvement et de repos qui caractérise ce mode ; 3° durer, et tendre à persévérer, c'est-à-dire à maintenir ces parties sous le rapport caractéristique, tant que d'autres causes extérieures ne les déterminent pas à entrer sous d'autres rapports (mort, IV, 39). L'existence du mode est donc son essence même, en tant qu'elle n'est plus seulement contenue dans l'attribut, mais qu'elle dure et possède une infinité de parties extensives, *position modale extrinsèque* (II, 8, cor. et sc.). Non seulement le corps a de telles parties extensives, mais aussi l'esprit, composé d'idées (II, 15).

Mais l'essence de mode a aussi une existence qui lui est propre, en tant que telle, indépendamment de l'existence du mode correspondant. C'est même en ce sens que le mode non existant n'est pas une simple possibilité logique, mais une partie intensive ou un degré doué de réalité physique. À plus forte raison, cette distinction de l'essence et de *sa propre* existence n'est pas réelle, mais seulement modale : elle signifie que l'essence existe nécessairement, mais qu'elle n'existe pas par soi, qu'elle existe nécessairement en vertu de sa cause (Dieu) et comme contenue dans l'attribut, *position modale intrinsèque* (I, 24, cor. et 25, dém. ; V, 22, dém.).

EXPLIQUER-IMPLIQUER. – Expliquer est un terme « fort » chez Spinoza. Il ne signifie pas une opération de l'entendement extérieure à la chose, mais une opération de la chose intérieure à l'entendement. Même les démonstrations sont dites des « yeux » de l'esprit, c'est-à-dire perçoivent un mouvement qui est dans la chose. L'explication est toujours une auto-explication, un développement, un déroulement, un dynamisme : la chose *s'explique*. La substance s'explique dans les attributs, les attributs expliquent la substance ; et ils s'expliquent à leur tour dans les modes, les modes expliquent les attributs. Et l'implication n'est nullement le

contraire de l'explication : ce qui explique implique par là même, ce qui développe enveloppe. Tout dans la Nature est fait de la coexistence de ces deux mouvements, la Nature est l'ordre commun des explications et des implications.

Il n'y a qu'un seul cas où expliquer et impliquer sont dissociés. C'est le cas de l'idée inadéquate : elle implique notre puissance de comprendre, mais ne s'explique pas par elle ; elle enveloppe la nature d'une chose extérieure, mais ne l'explique pas (*Éthique*, II, 18, sc.). C'est que l'idée inadéquate concerne toujours un mélange de choses, et ne retient que l'effet d'un corps sur un autre : il lui manque une « compréhension » qui porterait sur les causes.

En effet, comprendre est la raison interne qui rend compte des deux mouvements, expliquer et impliquer. La substance comprend (comporte) tous les attributs, et les attributs comprennent (contiennent) tous les modes. C'est la compréhension qui fonde l'identité de l'explication et de l'implication. Spinoza retrouve ainsi toute une tradition du Moyen Âge et de la Renaissance, qui définissait Dieu par la « complicatio » : Dieu complique toute chose, en même temps que chaque chose explique et implique Dieu.

Reste que la compréhension, l'explication et l'implication désignent aussi des opérations de l'entendement. C'est leur *sens objectif* : l'entendement « comprend » les attributs et les modes (I, 30 ; II, 4), l'idée adéquate comprend la nature de la chose. Mais, justement, le sens objectif découle du *sens formel* : « ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit nécessairement être donné dans la nature » (I, 30 ; II, 7, cor.). Comprendre, c'est toujours saisir quelque chose qui existe nécessairement. Comprendre, selon Spinoza, s'oppose à concevoir quelque chose comme possible : Dieu ne conçoit pas des possibles, il se comprend nécessairement comme il existe, il produit les choses comme il se comprend, et il produit la forme sous laquelle il se comprend et

comprend toute chose (idées). C'est en ce sens que toutes les choses sont des explications et des implications de Dieu, à la fois formellement et objectivement.

FAUX. Cf. Idée.

FICTIONS. Cf. Abstractions.

FINALITÉ. Cf. Conscience.

IDÉE. – Mode de la pensée, premier par rapport aux autres modes de penser tout en se distinguant d'eux (*Éthique*, II, ax. 3). L'amour suppose l'idée, si confuse soit-elle, de la chose aimée. C'est que l'idée représente une chose ou un état de choses, tandis que le sentiment (affect, *affectus*) enveloppe le passage à une perfection plus ou moins grande correspondant à la variation des états. Il y a donc à la fois primat de l'idée sur le sentiment et différence de nature entre les deux.

L'idée est représentative. Mais nous devons distinguer l'idée que nous sommes (l'esprit comme idée du corps) et les idées que nous avons. L'idée que nous sommes est en Dieu, Dieu la possède adéquatement, non pas simplement en tant qu'il nous constitue, mais en tant qu'il est affecté d'une infinité d'autres idées (idées des autres essences qui conviennent toutes avec la nôtre, et des autres existences qui sont causes de la nôtre à l'infini). Cette idée adéquate, donc, nous ne l'avons pas immédiatement. Les seules idées que nous avons dans les conditions naturelles de notre perception, ce sont les idées qui représentent *ce qui arrive* à notre corps, l'effet d'un autre corps sur le nôtre, c'est-à-dire un mélange des deux corps : elles sont nécessairement inadéquates (II, 11, 12, 19, 24, 25, 26, 27...).

De telles idées sont des images. Ou plutôt les images sont les affections corporelles elles-mêmes (*affectio*), les traces d'un corps extérieur sur le nôtre. Nos idées sont donc des idées d'images ou d'affections qui représentent un état de choses, c'est-à-dire par lesquelles nous affirmons la présence du corps extérieur tant que notre corps reste ainsi marqué (II,

17) : 1° De telles idées sont des *signes* : elles ne *s'expliquent* pas par notre essence ou puissance, mais *indiquent* notre état actuel, et notre impuissance, à nous soustraire à une trace ; elles *n'expriment* pas l'essence du corps extérieur mais *indiquent* la présence de ce corps et son effet sur nous (II, 16). En tant qu'il a ces idées, l'esprit est dit *imaginer* (II, 17) ; 2° Ces idées s'enchaînent les unes aux autres suivant un ordre qui est d'abord celui de la mémoire ou de l'habitude : si le corps a été affecté par deux corps en même temps, la trace de l'un fait que l'esprit se souvient de l'autre (II, 18). Cet ordre de la mémoire est aussi bien celui des rencontres fortuites extrinsèques entre les corps (II, 29). Et moins les rencontres ont de constance, plus l'imagination flotte, et plus les signes sont équivoques (II, 44). C'est pourquoi, en tant que nos affections mélangent des corps divers et variables, l'imagination forme de pures fictions, comme celle du cheval ailé ; et en tant qu'elle laisse échapper les différences entre corps extérieurement semblables, elle forme des abstractions, comme celles d'espèces et de genres (II, 40 et 49).

Tout autres sont les idées adéquates. Ce sont des idées vraies, qui sont en nous comme elles sont en Dieu. Elles sont représentatives, non plus d'états de choses et de ce qui nous arrive, mais de ce que nous sommes et de ce que les choses sont. Elles forment un ensemble systématique à trois sommets, idée de nous-même, idée de Dieu, idée des autres choses (troisième genre de connaissance) : 1° Ces idées adéquates *s'expliquent* par notre essence ou puissance, comme puissance de connaître et de comprendre (cause formelle). Elles *expriment* une autre idée comme cause, et l'idée de Dieu comme déterminant cette cause (cause matérielle) ; 2° Elles ne sont donc pas séparables d'un enchaînement autonome d'idées dans l'attribut pensée. Cet enchaînement, ou *concatenatio*, qui unit la forme et la matière, est un ordre de l'entendement qui constitue l'esprit comme *automate spirituel*.

On voit que, si l'idée est représentative, sa représentativité (être objectif) n'explique rien de sa nature, elle découle au contraire des caractères internes de l'idée (II, déf. 4). Quand Spinoza dit « adéquat », il s'agit de tout autre chose que du clair-distinct cartésien, bien qu'il continue à employer ces mots. La forme de l'idée n'est pas cherchée du côté d'une conscience psychologique mais du côté d'une puissance logique qui dépasse la conscience ; la matière de l'idée n'est pas cherchée dans un contenu représentatif mais dans un contenu expressif, une matière épistémologique par laquelle l'idée renvoie à d'autres idées et à l'idée de Dieu ; enfin, puissance logique et contenu épistémologique, explication et expression, cause formelle et cause matérielle de l'idée se réunissent dans l'autonomie de l'attribut pensée et l'automatisme de l'esprit qui pense. L'idée adéquate ne représente avec vérité quelque chose, elle ne représente l'ordre et la connexion des choses, que parce qu'elle déroule dans l'attribut pensée l'ordre autonome de sa forme et les connexions automatiques de sa matière.

On voit bien, dès lors, ce qui manque à l'idée inadéquate ou à l'imagination. L'idée inadéquate est comme une conséquence sans ses prémisses (II, 28, dém.). Elle est séparée, privée de ses deux prémisses, formelle et matérielle, puisqu'elle ne s'explique pas formellement par notre puissance de comprendre, n'exprime pas matériellement sa propre cause, et s'en tient à un ordre des rencontres fortuites au lieu d'atteindre à la concaténation des idées. C'est en ce sens que le faux n'a pas de forme et ne consiste en rien de positif (II, 33). Et pourtant il y a quelque chose de positif dans l'idée inadéquate : quand je vois le soleil à deux cents pieds, cette perception, cette affection représente bien l'effet du soleil sur moi, quoiqu'elle soit séparée des causes qui l'expliquent (II, 35 ; IV, 1). Ce qu'il y a de positif dans l'idée inadéquate doit se définir ainsi : c'est qu'elle *enveloppe* le plus bas degré de notre puissance de comprendre sans *s'expliquer* par elle, et *indique* sa propre cause sans *l'exprimer* (II, 17, sc.). «

L'esprit n'est pas dans l'erreur parce qu'il imagine, mais en tant seulement qu'il est considéré comme privé de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine présentes. Car si l'esprit, en imaginant présentes les choses qui n'existent pas, savait en même temps qu'elle n'existent pas réellement, il regarderait cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature, et non comme un vice » (II, 17, sc.).

Tout le problème est donc : comment arrivons-nous à avoir, à former des idées adéquates, puisque notre condition naturelle nous détermine à n'avoir que des idées inadéquates ? Nous avons défini l'idée adéquate sans avoir la moindre idée de la manière dont nous pouvons y atteindre. La réponse sera donnée par la production des *notions communes* ; et, même là, Spinoza commence par définir ce qu'est la notion commune (livre II), avant de montrer comment nous pouvons en produire (livre V). Nous considérons plus loin le problème. Mais une idée, adéquate ou inadéquate, est toujours suivie de sentiments-affects (*affectus*) qui en découlent comme de leur cause, bien qu'ils soient d'une autre nature. Inadéquat et adéquat qualifient donc d'abord une idée, mais en second lieu qualifient une cause (III, déf. 1). Puisque l'idée adéquate s'explique par notre puissance de comprendre, nous n'avons pas une idée adéquate sans être nous-mêmes cause adéquate des sentiments qui s'ensuivent, et qui, dès lors, sont actifs (III, déf. 2). Au contraire, en tant que nous avons des idées inadéquates, nous sommes cause inadéquate de nos sentiments, qui sont des passions (III, 1 et 3).

IMAGE, IMAGINATION. Cf. Affections, Idée, Notions communes.

IMMANENCE. Cf. Attribut, Cause, Éminence, Nature.

INDIVIDU. – Ce terme désigne parfois l'unité d'une idée dans l'attribut pensée et de son objet dans un attribut déterminé (*Éthique*, II, 21, sc.). Mais, plus généralement, il désigne l'organisation complexe du mode existant dans un attribut quelconque.

En effet : 1^o le mode a une essence singulière, qui est degré de puissance ou partie intensive, *pars aeterna* (V, 40), chaque essence étant absolument simple et convenant avec toutes les autres ; 2^o cette essence s'exprime dans un rapport caractéristique, qui est lui-même une vérité éternelle concernant l'existence (par exemple, un certain rapport de mouvement et de repos dans l'étendue) ; 3^o le mode passe à l'existence quand son rapport subsume actuellement une infinité de parties extensives. Ces parties sont déterminées à entrer sous le rapport caractéristique, ou à l'effectuer, par le jeu d'un déterminisme externe. Le mode cesse d'exister lorsque ses parties sont déterminées du dehors à entrer sous un autre rapport, non composable avec le premier. La durée se dit donc, non pas des rapports eux-mêmes, mais de l'appartenance de parties actuelles sous tel ou tel rapport. Et les degrés de puissance, qui conviennent tous les uns avec les autres en tant qu'ils constituent les essences de modes, entrent nécessairement en lutte dans l'existence pour autant que les parties extensives qui appartiennent à l'un sous un certain rapport peuvent être conquises par un autre sous un nouveau rapport (IV, ax. et V, 37, sc.).

Un individu est donc toujours composé d'une infinité de parties extensives, en tant qu'elles appartiennent à une essence singulière de mode, sous un rapport caractéristique (II, après 13). Ces parties (*corpora simplicissima*) ne sont pas elles-mêmes des individus ; il n'y a pas d'essence de chacune, elles se définissent uniquement par leur déterminisme extérieur, et vont toujours par infinités ; mais elles constituent un individu existant pour autant qu'une infinité d'entre elles entrent sous tel ou tel rapport qui caractérise telle ou telle essence de mode ; elles constituent la matière modale infiniment variée de l'existence. Ces ensembles infinis sont ceux que la lettre à Meyer définit comme plus ou moins grands, et se rapportant à quelque chose de limité. En effet, deux modes existants étant donnés, si l'un a un degré de puissance double de

l'autre, l'un aura sous son rapport une infinité de parties deux fois plus grande que l'autre sous le sien, et pourra même traiter l'autre comme une de ses parties. Sans doute, deux modes se rencontrant dans l'existence, il peut arriver que l'un détruise l'autre, ou au contraire l'aide à se conserver, suivant que les rapports caractéristiques des deux modes se décomposent ou se composent directement. Mais il y a toujours, dans toute rencontre, des rapports comme vérités éternelles. Si bien que, suivant cet ordre, on concevra la Nature entière comme un Individu qui compose tous les rapports et possède tous les ensembles infinis de parties extensives à différents degrés.

Comme processus modal, l'individuation selon Spinoza est toujours quantitative. Mais il y a deux individuations très différentes : celle de l'essence, définie par la singularité de chaque degré de puissance comme *partie intensive* simple, indivisible et éternelle ; celle de l'existence, définie par l'ensemble divisible de *parties extensives* qui effectuent temporairement le rapport éternel de mouvement et de repos dans lequel l'essence de mode s'exprime. (Sur ces deux sortes de « parties » dans l'âme, cf. V).

INFINI. – La lettre XII à Meyer distingue trois infinis :

1^o Ce qui est illimité par nature (soit infini dans un genre comme chaque attribut, soit absolument infini comme la substance). Cet infini fait partie des propriétés d'un Être enveloppant l'existence nécessaire, avec l'éternité, la simplicité, l'indivisibilité : « Si en effet, la nature de cet être était limitée et était conçue comme telle, en dehors de ces limites, elle serait connue comme n'existant pas » (lettre XXXV) ;

2^o Ce qui est illimité par sa cause : il s'agit des modes infinis immédiats dans lesquels les attributs s'expriment absolument. Et sans doute ces modes sont indivisibles ; toutefois, ils ont une infinité actuelle de parties, toutes convenantes et indissociables les unes des autres : ainsi, les essences de modes contenues dans l'attribut (chaque essence est une partie intensive ou un degré). C'est pourquoi, si nous considérons

abstraitement une de ces essences, séparée des autres et de la substance qui les produit, nous la saisissons comme limitée, extérieure aux autres. Bien plus, comme l'essence ne détermine pas l'existence et la durée du mode, nous saisissons la durée comme pouvant être plus ou moins longue, l'existence comme composée de plus ou moins de parties, nous les appréhendons abstraitement comme des quantités divisibles ;

3^o Ce qui ne peut être égalé à aucun nombre, bien que plus ou moins grand, et comportant un maximum et un minimum (l'exemple de la somme des inégalités de distance entre deux cercles non concentriques, dans la lettre à Meyer). Cet infini renvoie cette fois aux modes finis existants et aux modes infinis médiats qu'ils composent sous certains rapports. En effet, chaque essence de mode comme degré de puissance comporte un maximum et un minimum ; et en tant que le mode existe, une infinité de parties extensives (*corpora simplicissima*) lui appartiennent sous le rapport qui correspond à son essence. Cet infini ne se définit pas par le nombre de ses parties, puisque celles-ci vont toujours par infinité qui dépasse tout nombre ; et il peut être plus ou moins grand, puisque à une essence dont le degré de puissance est double d'une autre correspond une infinité de parties extensives deux fois plus grande. Cet infini variable est celui des modes existants, et l'ensemble infini de tous ces ensembles, avec tous les rapports caractéristiques, constitue le mode infini médiateur. Mais, quand nous concevons l'essence de mode abstraitement, nous concevons aussi l'existence abstraitement, en la mesurant, la comptant et la faisant dépendre d'un nombre de parties arbitrairement déterminée (cf. 2^o).

Il n'y a donc pas d'indéfini, sauf abstraitement. Tout infini est en acte, ou actuel.

JOIE-TRISTESSE. Cf. Affections, Bon, Puissance.

LIBERTÉ. — Tout l'effort de l'*Éthique* est de rompre le lien traditionnel entre la liberté et la volonté — que la liberté soit conçue comme le

pouvoir d'une volonté de choisir ou même de créer (liberté d'indifférence), ou bien comme le pouvoir de se régler sur un modèle et de le réaliser (liberté éclairée). Dès que l'on conçoit ainsi la liberté de Dieu, comme celle d'un tyran ou comme celle d'un législateur, on la lie à la contingence physique, ou bien à la possibilité logique : alors, on met l'inconstance dans la puissance de Dieu, puisqu'il aurait pu créer autre chose, ou pire encore l'impuissance, puisque sa puissance se trouve limitée par des modèles de possibilité. De plus, on donne existence à des abstractions, telles que le néant dans la création *ex nihilo*, ou le Bien et le Meilleur dans la liberté éclairée (*Éthique*, I, 17, sc. ; 33, sc. 2). Le principe de Spinoza est que jamais la liberté n'est propriété de la volonté, « la volonté ne peut être appelée cause libre » : la volonté, finie ou infinie, est toujours un mode qui est déterminé par une autre cause, cette cause fût-elle la nature de Dieu sous l'attribut pensée (I, 32). D'une part, les idées sont elles-mêmes des modes, et l'idée de Dieu n'est qu'un mode infini sous lequel Dieu comprend sa propre nature et tout ce qui s'ensuit, sans jamais concevoir des possibles ; d'autre part, les volitions sont des modes enveloppés dans les idées, qui se confondent avec l'affirmation ou la négation qui suivent de l'idée même, sans qu'il y ait jamais rien de contingent dans ces actes (II, 49). Ce pourquoi ni l'entendement ni la volonté ne font partie de la nature ou essence de Dieu et ne sont des causes libres. La nécessité étant la seule modalité de tout ce qui est, seule doit être dite libre une cause « qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir » : ainsi, Dieu constitué par une infinité d'attributs, cause de toutes choses au même sens que cause de soi. Dieu est libre parce que tout découle nécessairement de sa propre essence, sans qu'il conçoive de possibles ni crée des contingents. Ce qui définit la liberté, c'est un « intérieur » et un « soi » de la nécessité. On n'est jamais libre par sa volonté et ce sur quoi elle se règle, mais par son essence et ce qui en découle.

Peut-on jamais dire en ce sens qu'un mode est libre, puisqu'il renvoie toujours à autre chose ? La liberté est une illusion fondamentale de la conscience dans la mesure où celle-ci ignore les causes, imagine du possible ou du contingent, et croit à l'action volontaire de l'âme sur le corps (I, app. ; II, 35, sc. ; III, 2, sc. ; V, préf.). Pour le mode encore plus que la substance, il est impossible de lier la liberté à la volonté. En revanche, le mode a une essence, c'est-à-dire un degré de puissance. Lorsqu'il arrive à former des idées adéquates, ces idées sont ou bien des notions communes qui expriment sa convenance interne avec d'autres modes existants (deuxième genre de connaissance), ou bien l'idée de sa propre essence qui convient nécessairement du dedans avec l'essence de Dieu et toutes les autres essences (troisième genre). Des affects ou sentiments actifs découlent nécessairement de ces idées adéquates, de telle manière qu'ils s'expliquent par la propre puissance du mode (III, déf. 1 et 2). Alors, le mode existant est dit libre : ainsi, l'homme ne naît pas libre, mais le devient ou se libère, et le livre IV de l'*Éthique* trace le portrait de cet homme libre ou fort (IV, 54, etc.). L'homme, le plus puissant des modes finis, est libre quand il entre en possession de sa puissance d'agir, c'est-à-dire quand son *conatus* est déterminé par des idées adéquates d'où découlent des affects actifs, lesquels s'expliquent par sa propre essence. Toujours la liberté est liée à l'essence et à ce qui en découle, non pas à la volonté et à ce qui la règle.

LOI. Cf. Signe, Société.

MÉTHODE. – 1^o Non pas nous faire connaître quelque chose, mais nous faire comprendre notre puissance de connaître. Il s'agit donc de prendre conscience de cette puissance : connaissance réflexive ou idée de l'idée. Mais, comme l'idée de l'idée vaut ce que vaut la première idée, la prise de conscience suppose que nous ayons d'abord une idée vraie quelconque. Peu importe laquelle : ce peut être une idée qui enveloppe une fiction, comme celle d'un être géométrique. Elle nous fera d'autant mieux

comprendre notre puissance de connaître, sans référence à un objet réel. C'est ainsi que la méthode emprunte déjà son point de départ à la géométrie. Dans le *Traité de la réforme*, comme nous l'avons vu pour la théorie de l'abstraction, on part donc d'une idée géométrique, bien qu'elle soit imprégnée de fiction et ne représente rien dans la Nature. Dans l'*Éthique*, la théorie des notions communes rend possible une assignation encore plus rigoureuse du point de départ : on part des substances qualifiées chacune par un attribut, utilisées comme notions communes, et qui sont analogues à des êtres géométriques, mais sans fiction. De toute façon, l'idée vraie prise comme point de départ se réfléchit dans une idée de l'idée qui nous fait comprendre notre puissance de connaître. C'est l'aspect formel de la méthode.

2^o Mais, rapportée à notre puissance de connaître, l'idée vraie découvre en même temps son propre contenu interne, qui n'est pas son contenu représentatif. En même temps qu'elle s'explique formellement par notre puissance de connaître, elle exprime matériellement sa propre cause (que cette cause soit une cause formelle comme cause de soi, ou une cause efficiente). L'idée vraie, en tant qu'elle exprime sa cause, devient une idée adéquate et nous donne une définition génétique. Ainsi dans le *Traité de la réforme*, l'être géométrique est justiciable d'une *définition causale ou génétique* d'où découlent toutes ses propriétés à la fois ; et, dans l'*Éthique*, on passe des idées de substances qualifiées chacune par un attribut à l'idée de la substance unique ayant tous les attributs (I, 9 et 10), comme cause de soi (I, 11) et dont toutes les propriétés découlent (I, 16). La démarche est donc régressive, puisqu'elle va de la connaissance de la chose à la connaissance de la cause. Mais elle est synthétique, puisque l'on ne se contente pas de déterminer une propriété de la cause en fonction d'une propriété connue de l'effet, mais qu'on s'élève à une essence comme raison génétique de toutes les propriétés connaissables. La méthode ne partait nullement de l'idée de Dieu ; mais elle y arrive, et

y arrive « aussi vite que possible », sous ce deuxième aspect. En effet, on arrive à l'idée de Dieu, soit comme étant la cause même en tant que cause de soi (dans le cas de l'*Éthique*), soit comme étant ce qui détermine la cause à produire son effet (dans le cas du *Traité de la réforme*) ;

3^o Dès qu'on arrive à l'idée de Dieu, tout change. Car du point de vue du *Traité de la réforme* lui-même, toutes les fictions sont alors conjurées, et ce qui était régressif encore dans la méthode synthétique fait place à une déduction progressive où toutes les idées s'enchaînent les unes aux autres à partir de l'idée de Dieu. Du point de vue de l'*Éthique*, l'idée de Dieu est profondément liée aux notions communes, a un usage de notion commune, mais n'est pas elle-même une notion commune : elle est apte à conjurer toutes les généralités, et à nous faire passer de l'essence de Dieu aux essences de choses comme êtres réels singuliers. Cet enchaînement des idées ne vient pas de leur ordre représentatif, ou de l'ordre de ce qu'elles représentent ; au contraire, elles ne représentent les choses telles qu'elles sont que parce qu'elles s'enchaînent suivant leur ordre propre et autonome. Le troisième aspect de la méthode, synthétique progressif, réunit les deux autres, l'aspect formel réflexif et l'aspect matériel expressif : les idées s'enchaînent les unes aux autres à partir de l'idée de Dieu, en tant qu'elles expriment leur propre cause et s'expliquent par notre puissance de comprendre. C'est pourquoi l'esprit est dit « une sorte d'automate spirituel », puisque c'est en déroulant l'ordre autonome de ses propres idées qu'il déroule l'ordre des choses représentées (*Traité de la réforme*, 85).

La méthode géométrique, telle que Spinoza la conçoit, est parfaitement adéquate aux deux premiers aspects de la méthode : dans le *Traité de la réforme*, en vertu du caractère spécial de la fiction dans les êtres géométriques et leur aptitude à recevoir une définition génétique ; dans l'*Éthique*, en vertu de la profonde affinité des notions communes avec les êtres géométriques eux-mêmes. Et l'*Éthique* reconnaît explicitement que

toute sa méthode, du début jusqu'en V, 21, procède géométriquement parce que fondée sur le deuxième genre de connaissance, c'est-à-dire sur les notions communes (cf. V, 36, sc.). Mais le problème est : que se passe-t-il au troisième moment, quand nous cessons d'utiliser l'idée de Dieu comme une notion commune, quand nous allons de l'essence de Dieu aux essences singulières d'êtres réels, c'est-à-dire quand nous accédons au troisième genre de connaissance ? Le vrai problème de la portée de la méthode géométrique n'est pas simplement posé par la différence entre les êtres géométriques et les êtres réels, mais par la différence au niveau des êtres réels entre la connaissance du second genre et celle du troisième genre. Or les deux textes célèbres qui identifient les démonstrations à des « yeux de l'esprit » valent précisément pour le troisième genre, et dans un domaine d'expérience et de vision où les notions communes sont dépassées (*Traité théologico-politique*, chap. 13, et *Éthique*, V, 23, sc.). Il faut donc conclure que la méthode générale de Spinoza n'assigne pas à la démarche géométrique une valeur seulement propédeutique, mais, à l'issue de son mouvement, et par son interprétation formelle et matérielle originale, communique à la méthode géométrique la force de dépasser ses limites ordinaires, parce qu'elle l'affranchit des fictions et même des généralités qui lui sont liées dans son usage restreint (lettre LXXXIII, à Tschirnhaus).

MODE. — « Les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose par quoi il est aussi conçu » (*Éthique*, I, déf. 5). Constitue le second terme de l'alternative de ce qui est : être en soi (substance), être en autre chose (I, ax. 1).

Un des points essentiels du spinozisme est dans l'identification du rapport ontologique substance-modes avec le rapport épistémologique essence-propriétés et le rapport physique cause-effet. C'est que le rapport cause-effet n'est pas séparable d'une immanence par laquelle la cause reste en soi pour produire. Inversement, le rapport essence-propriétés n'est pas

séparable d'un dynamisme par lequel les propriétés vont par infinité, ne sont pas conclues par l'entendement qui *explique* la substance, sans être produites par la substance qui *s'explique* ou s'exprime dans l'entendement, et enfin jouissent d'une essence propre distincte de celle dont on les conclut. Les deux aspects se réunissent en ceci, que les modes diffèrent de la substance en existence et en essence, et pourtant sont produits dans ces mêmes attributs qui constituent l'essence de la substance. Dieu produit « une infinité de choses en une infinité de modes » (*Éthique*, I, 16) signifie que les effets sont bien des choses, c'est-à-dire des êtres réels ayant une essence et une existence propres, mais qui n'existent et ne sont pas hors des attributs dans lesquels ils sont produits. Ainsi, il y a une univocité de l'Être (attributs), bien que ce qui est (ce dont l'Être se dit) ne soit pas du tout le même (substance ou modes).

Spinoza ne cesse de marquer l'irréductibilité des modes à de simples fictions ou êtres de raison. C'est qu'il y a une spécificité des modes qui exigent des principes originaux (par exemple, l'unité du divers dans le mode, lettre XXXII, à Oldenburg). Et la spécificité du mode repose moins sur sa finitude que sur le type d'infini qui lui revient.

Le *mode infini immédiat* (entendement infini pour la pensée, repos et mouvement pour l'étendue) est infini par sa cause et non par nature. Cet infini comprend une infinité de parties actuelles inséparables les unes des autres (par exemple, les idées d'essences comme parties de l'idée de Dieu, ou les entendements comme parties de l'entendement infini ; les essences de corps comme forces élémentaires). Le *mode infini médiat* est, pour l'étendue, le *facies totius universi*, c'est-à-dire l'ensemble de tous les rapports de mouvement et de repos qui règlent cette fois les déterminations des modes en tant qu'existants ; et sans doute, pour la pensée, les rapports idéels qui règlent les déterminations des idées comme idées de modes existants. Ainsi, un mode fini n'est pas séparable : 1^o par son essence, de l'infinité des autres essences qui conviennent toutes

ensemble dans le mode infini immédiat ; 2° par son existence, de l'infinité des autres modes existants qui en sont causes suivant différents rapports impliqués dans le mode infini médiat ; 3° enfin, de l'infinité de parties extensives que chaque mode existant possède actuellement sous son propre rapport.

MORT. Cf. Bon-Mauvais, Durée, Existence, Négation, Puissance.

NATURE. – La Nature dite naturante (comme substance et cause) et la Nature dite naturée (comme effet et mode) sont prises dans les liens d'une mutuelle immanence : d'une part, la cause reste en soi pour produire ; d'autre part, l'effet ou le produit reste dans la cause (*Éthique*, I, 29, sc.). Cette double condition permet de parler de la Nature en général, sans autre spécification. Le Naturalisme est ici ce qui vient remplir les trois formes de l'univocité : l'univocité des attributs, où les attributs sous la même forme constituent l'essence de Dieu comme Nature naturante et contiennent les essences de modes comme Nature naturée ; l'univocité de la cause, où cause de toutes choses se dit de Dieu comme genèse de la nature naturée, au même sens que cause de soi, comme généalogie de la nature naturante ; l'univocité de modalité, où le nécessaire qualifie aussi bien l'ordre de la nature naturée que l'organisation de la nature naturante.

Quant à l'idée d'un ordre de la Nature naturée, on doit distinguer plusieurs sens : 1° la correspondance entre les choses dans les attributs différents ; 2° l'enchaînement des choses dans chaque attribut (mode infini immédiat, mode infini médiat, modes finis) ; 3° la convenance interne de toutes les essences de modes les unes avec les autres, comme parties de la puissance divine ; 4° la composition des rapports qui caractérisent les modes existants suivant leur essence, composition qui se fait d'après des lois éternelles (un mode existant sous son rapport se compose avec certains autres, son rapport au contraire peut être décomposé par d'autres : c'est donc encore un ordre interne, mais de

convenances et de disconvenances entre existences, *Éthique*, II, 29, sc. ; V, 18, sc.) ; 5° les rencontres extérieures entre modes existants, qui se font de proche en proche indépendamment de l'ordre de composition des rapports (il s'agit cette fois d'un ordre extrinsèque, qui est celui de l'inadéquat : ordre des rencontres, « ordre commun de la Nature », qui est dit « fortuit », puisqu'il ne suit pas l'ordre rationnel des rapports qui se composent, mais qui n'en est pas moins nécessaire, puisqu'il obéit aux lois d'un déterminisme externe opérant de proche en proche ; cf. II, 29, cor. et II, 36, d'après lequel il y a un ordre de l'inadéquat).

NÉCESSAIRE. – Le Nécessaire est la seule modalité de ce qui est : tout ce qui est, est nécessaire, ou par soi, ou par sa cause. La nécessité est donc la troisième figure de l'univoque (univocité de la modalité, après l'univocité des attributs et l'univocité de la cause).

Ce qui est nécessaire, c'est : 1° l'existence de la substance en tant qu'elle est enveloppée par son essence ; 2° la production par la substance d'une infinité de modes, en tant que « cause de toutes choses » se dit au même sens que cause de soi ; 3° les modes infinis, en tant qu'ils sont produits dans l'attribut pris dans sa nature absolue ou modifié d'une modification infinie (ils sont nécessaires en vertu de leur cause) ; 4° les essences de modes finis, qui conviennent toutes ensemble et forment l'infinité actuelle des parties constitutives du mode infini médiat (nécessité de rapport) ; 6° les rencontres purement extrinsèques entre modes existants, ou plutôt entre les parties extensives qui leur appartiennent sous les rapports précédents et les déterminations qui en découlent pour chacun, naissance, mort, affections (nécessité de proche en proche).

Les catégories de possible et de contingent sont des illusions, mais des illusions fondées dans l'organisation du mode existant fini. Car l'essence du mode n'en détermine pas l'existence : si donc nous considérons la seule essence du mode, son existence n'est ni posée ni exclue, et le mode

est saisi comme contingent (*Éthique*, IV, déf. 3). Et, même si nous considérons les causes ou déterminations extrinsèques qui font exister le mode (cf. 6°), nous le saisissons seulement comme possible, pour autant que nous ne savons pas si ces déterminations sont elles-mêmes déterminées à agir. Reste que l'existence est nécessairement déterminée, tant du point de vue des rapports comme vérités éternelles ou lois que des déterminations extrinsèques ou causes particulières (5° et 6°) : contingence et possibilité n'expriment donc que notre ignorance. La critique de Spinoza a deux points culminants : il n'y a rien de possible dans la Nature, c'est-à-dire les essences de modes non existants ne sont pas des modèles ou des possibilités dans un entendement divin législateur ; il n'y a rien de contingent dans la Nature, c'est-à-dire les existences ne sont pas produites par l'acte d'une volonté divine qui, à la manière d'un prince, aurait pu choisir un autre monde et d'autres lois.

NÉGATION. — La théorie spinoziste de la négation (son élimination radicale, son statut d'abstraction et de fiction) repose sur la différence entre la *distinction*, toujours positive, et la *détermination* négative : toute détermination est négation (lettre L, à Jelles).

1° Les attributs sont réellement distincts, c'est-à-dire la nature de chacun doit être conçue sans rien qui se rapporte à l'autre. Chacun est infini dans son genre ou sa nature, ne peut être limité ou déterminé par quelque chose de même nature. On ne dira même pas que les attributs se définissent par opposition les uns avec les autres : la logique de la distinction réelle définit chaque nature en elle-même, par son essence positive indépendante. Toute nature est positive, donc illimitée et indéterminée dans son genre, de telle manière qu'elle existe nécessairement (lettre XXXVI, à Hudde). *À la positivité comme essence infinie répond l'affirmation comme existence nécessaire* (*Éthique*, I, 7 et 8). C'est pourquoi tous les attributs réellement distincts, précisément en vertu de leur distinction sans opposition, s'affirment à la fois d'une seule et même

substance dont ils expriment et l'essence et l'existence (I, 10, sc. 1 et 19). Les attributs sont à la fois les formes positives de l'essence de la substance et les forces affirmatives de son existence. La logique de la distinction réelle est une logique des positivités coessentielles et des affirmations coexistantes.

2° En revanche, le fini est bien limité et déterminé : limité dans sa nature, par autre chose de même nature ; déterminé dans son existence, par quelque chose qui en nie l'existence en tel lieu ou à tel moment. L'expression spinoziste *modo certo et determinato* signifie bien : sous un mode limité et déterminé. Le mode existant fini est limité dans son essence comme déterminé dans son existence. La limitation concerne l'essence, et la détermination, l'existence : les deux figures du négatif. Mais tout cela n'est vrai qu'abstraitement, c'est-à-dire quand on considère le mode en lui-même, séparé de la cause qui le fait être en essence et en existence.

Car l'essence du mode est un degré de puissance. Ce degré en lui-même ne signifie pas une limite ou une borne, une opposition avec les autres degrés, mais une distinction positive intrinsèque telle que toutes les essences ou degrés conviennent ensemble et forment un ensemble infini en vertu de leur cause commune. Quant au mode existant, il est vrai qu'il est déterminé à exister et à agir, qu'il s'oppose à d'autres modes, et qu'il passe à des perfections plus ou moins grandes. Mais 1° dire qu'il est déterminé à exister, c'est dire qu'une infinité de parties sont déterminées du dehors à entrer sous le rapport qui caractérise son essence ; ces parties extrinsèques appartiennent alors à son essence mais ne la constituent pas ; il ne manque rien à cette essence quand le mode n'existe pas encore ou quand il n'existe plus (IV, fin de la préf.). Et tant qu'il existe, il affirme son existence à travers toutes ses parties : son existence est donc un nouveau type de distinction, distinction extrinsèque par laquelle l'essence s'affirme dans la durée (III, 7) ; 2° le mode existant

s'oppose à d'autres modes qui menacent de détruire ses parties, il est affecté par d'autres modes, nuisibles ou utiles. Et suivant les affections de ses parties, il augmente sa puissance d'agir ou passe à une plus grande perfection (joie et tristesse). Mais, à chaque instant, il a autant de perfection ou de puissance d'agir qu'il le peut en fonction des affections qu'il éprouve. Si bien que son existence ne cesse d'être une affirmation, variant seulement suivant ses affections qualifiées (qui enveloppent toujours quelque chose de positif) : le mode existant affirme toujours une force d'exister (*vis existendi*, déf. générale des affects).

L'existence des modes est un système d'affirmations variables, et l'essence des modes, un système de positifs multiples. Le principe spinoziste est que la négation n'est rien, parce que jamais quoi que ce soit ne manque à quelque chose. La négation est un être de raison, ou plutôt de comparaison, qui vient de ce que nous groupons toutes sortes d'êtres distincts dans un concept abstrait pour les rapporter à un même idéal fictif au nom duquel nous disons que les uns ou les autres manquent à la perfection de cet idéal (lettre XIX, à Blyenbergh). Autant dire que la pierre n'est pas un homme, un chien, pas un cheval, un cercle, pas une sphère. Aucune nature ne manque à ce qui constitue une autre nature ou à ce qui appartient à une autre nature. Ainsi, un attribut ne manque pas de la nature d'un autre attribut, étant aussi parfait qu'il peut l'être en fonction de ce qui constitue son essence ; et même un mode existant, comparé à lui-même en tant qu'il passe à une moindre perfection (par exemple, devenir aveugle, ou bien devenir triste et haineux) est toujours aussi parfait qu'il peut l'être en fonction des affections qui appartiennent actuellement à son essence. La comparaison avec soi-même n'est pas plus fondée que la comparaison avec autre chose (lettre XXI, à Blyenbergh). Bref, toute privation est une négation, et la négation n'est rien. Pour éliminer le négatif, il suffit de réintégrer chaque chose dans le type

d'infini qui lui correspond (il est faux que l'infini comme tel ne supporte pas la distinction).

La thèse selon laquelle la négation n'est rien (le néant n'ayant pas de propriétés) est courante dans la philosophie dite prékantienne. Mais Spinoza lui donne un sens profondément original et la renouvelle complètement en la retournant contre l'hypothèse de la création, et en montrant comment le rien ou le néant n'est jamais inclus dans la nature de quelque chose. « Dire que la nature exigeait la limitation..., c'est ne rien dire, car la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas » (*Court traité*, I, chap. 2, 5, n. 2). Pratiquement, l'élimination du négatif passe par la critique radicale de toutes les passions à base de tristesse.

NOMBRE. Cf. Abstractions.

NOTIONS COMMUNES. – Les notions communes (*Éthique*, II, 37-40) ne sont pas ainsi nommées parce qu'elles sont communes à tous les esprits, mais d'abord parce qu'elles représentent quelque chose de commun aux corps : soit à tous les corps (l'étendue, le mouvement et le repos), soit à certains corps (deux au minimum, le mien et un autre). En ce sens, les notions communes ne sont pas du tout des idées *abstraites* mais des idées *générales* (elles ne constituent l'essence d'aucune chose singulière, II, 37) ; et, suivant leur extension, suivant qu'elles s'appliquent à tous les corps ou seulement à certains, elles sont *plus ou moins générales* (*Traité théologico-politique*, chap. 7).

Chaque corps existant se caractérise par un certain rapport de mouvement et de repos. Quand les rapports correspondant à deux corps se composent, les deux corps forment un ensemble de puissance supérieure, un tout présent dans ses parties (ainsi le chyle et la lymphe comme parties du sang, cf. lettre XXXII, à Oldenburg). Bref, la notion commune est la représentation d'une composition entre deux ou plusieurs corps, et d'une unité de cette composition. Son sens est

biologique plus que mathématique ; elle exprime les rapports de convenance ou de composition des corps existants. C'est seulement en second lieu qu'elles sont communes aux esprits ; et là encore plus ou moins communes, puisqu'elles ne sont communes qu'aux esprits dont les corps sont concernés par la composition et l'unité de composition considérées.

Tous les corps, même ceux qui ne conviennent pas entre eux (par exemple, un poison et le corps empoisonné), ont quelque chose de commun : étendue, mouvement et repos. C'est que tous se composent du point de vue du mode infini médiateur. Mais ce n'est jamais *par* ce qu'ils ont de commun qu'ils disconviennent (IV, 30). Reste qu'en considérant les notions communes les plus générales, on voit du dedans où cesse une convenance, où commence une disconvenance, à quel niveau se forment les « différences et oppositions » (II, 29, sc.).

Les notions communes sont nécessairement des idées adéquates : en effet, représentant une unité de composition, elles sont dans la partie comme dans le tout et ne peuvent être conçues qu'adéquatement (II, 38 et 39). Mais tout le problème est de savoir comment nous arrivons à les *former*. De ce point de vue, prend toute son importance la plus ou moins grande généralité de la notion commune. Car, en plusieurs endroits, Spinoza fait comme si nous allions des plus générales aux moins générales (*Traité théologico-politique*, chap. 7 ; *Éthique*, II, 38 et 39). Mais il s'agit alors d'un ordre d'application, où nous partons des plus générales pour comprendre du dedans l'apparition des disconvenances à des niveaux moins généraux. Les notions communes sont donc ici supposées données. Tout autre est leur ordre de formation. Car, lorsque nous rencontrons un corps qui convient avec le nôtre, nous éprouvons un affect ou sentiment de joie-passion, bien que nous ne connaissions pas encore adéquatement ce qu'il a de commun avec nous. Jamais la tristesse, qui naît de notre rencontre avec un corps ne convenant pas avec le nôtre,

ne nous induirait à former une notion commune ; mais la joie-passion, comme augmentation de la puissance d'agir et de comprendre, nous induit à le faire : elle est cause occasionnelle de la notion commune. C'est pourquoi la Raison se définit de deux façons, qui montrent que l'homme ne *naît* pas raisonnable, mais montrent comment il le devient : 1° un effort pour sélectionner et organiser les bonnes rencontres, c'est-à-dire les rencontres des modes qui se composent avec nous et nous inspirent des passions joyeuses (sentiments qui *conviennent* avec la raison) ; 2° la perception et compréhension des notions communes, c'est-à-dire des rapports qui entrent dans cette composition, d'où l'on déduit d'autres rapports (raisonnement) et à partir desquels on éprouve de nouveaux sentiments, cette fois actifs (sentiments qui *naissent* de la raison).

C'est au début du livre V que Spinoza expose l'ordre de formation ou la genèse des notions communes, par opposition au livre II qui s'en tenait à l'ordre d'application logique : 1° « Aussi longtemps que nous *ne sommes pas* dominés par des affects contraires à notre nature... », affects de tristesse, aussi longtemps nous avons le pouvoir de former des notions communes (cf. V, 10, qui invoque explicitement les notions communes ainsi que les propositions précédentes). *Les premières notions communes sont donc les moins générales*, celles qui représentent quelque chose de commun entre mon corps et un autre qui m'affecte de joie-passion ; 2° De ces notions communes découlent à leur tour des affects de joie, qui ne sont plus des passions mais des joies actives venant, pour une part, doubler les premières passions, pour une autre part, s'y substituer ; 3° Ces premières notions communes et les affects actifs qui en dépendent nous donnent la force de former des notions communes plus générales, exprimant ce qu'il y a de commun, *même* entre notre corps et des corps qui ne lui conviennent pas, qui lui sont contraires ou l'affectent de tristesse ; 4° Et de ces nouvelles notions communes découlent de nouveaux affects de

joie active qui viennent doubler les tristesses et remplacer les passions nées de la tristesse.

L'importance de la théorie des notions communes doit être évaluée de plusieurs points de vue : 1^o Cette théorie n'apparaît pas avant l'*Éthique* ; elle transforme toute la conception spinoziste de la Raison, et fixe le statut du second genre de connaissance ; 2^o Elle répond à la question fondamentale : comment arrivons-nous à former des idées adéquates, et dans quel ordre, alors que les conditions naturelles de notre perception nous condamnent à n'avoir que des idées inadéquates ? 3^o Elle entraîne le remaniement le plus profond du spinozisme : alors que le *Traité de la réforme* ne s'élevait à l'adéquat qu'à partir d'idées géométriques encore imprégnées de fiction, les notions communes forment une mathématique du réel ou du concret grâce à laquelle la méthode géométrique est affranchie des fictions et abstractions qui en limitaient l'exercice ; 4^o C'est que les notions communes sont des généralités, en ce sens qu'elles ne concernent que les modes existants sans rien constituer de leur essence singulière (II, 37). Mais elles ne sont nullement fictives ou abstraites : elles représentent la composition des rapports réels entre modes ou individus existants. Alors que la géométrie ne saisit que des rapports *in abstracto*, les notions communes nous les font saisir tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels qu'ils sont nécessairement incarnés dans les êtres vivants, avec les termes variables et concrets entre lesquels ils s'établissent. C'est en ce sens que les notions communes sont plus biologiques que mathématiques, et forment une géométrie naturelle qui nous fait comprendre l'unité de composition de la Nature entière et les modes de variation de cette unité.

Le statut central des notions communes est bien indiqué par l'expression « second genre de connaissance », entre le premier et le troisième. Mais de deux manières très différentes, non symétriques. Le rapport du deuxième au troisième genre apparaît sous la forme suivante :

étant des idées adéquates, c'est-à-dire des idées qui sont en nous comme elles sont en Dieu (II, 38 et 39), les notions communes nous donnent nécessairement l'idée de Dieu (II, 45, 46 et 47). L'idée de Dieu *vaut* même pour la notion commune la plus générale, puisqu'elle exprime ce qu'il y a de plus commun entre tous les modes existants, à savoir qu'ils sont en Dieu et sont produits par Dieu (II, 45, sc. ; et surtout V, 36, sc., qui reconnaît que toute l'*Éthique* est écrite du point de vue des notions communes, jusqu'aux propositions du livre V concernant le troisième genre). L'idée de Dieu comme faisant fonction de notion commune est même l'objet d'un sentiment et d'une religion propres au second genre (V, 14-20). Reste que l'idée de Dieu n'est pas *en elle-même* une notion commune, et que Spinoza la distingue explicitement des notions communes (II, 47, sc.) : c'est précisément parce qu'elle comprend l'essence de Dieu, et ne fait fonction de notion commune que par rapport à la composition des modes existants. Quand donc les notions communes nous conduisent nécessairement à l'idée de Dieu, elles nous amènent à un point où tout bascule, et où le troisième genre va nous découvrir la corrélation de l'essence de Dieu et des essences singulières des êtres réels, avec un nouveau sens de l'idée de Dieu et de nouveaux sentiments constitutifs de ce troisième genre (V, 21-37). Il n'y a donc pas rupture du deuxième au troisième genre, mais passage d'un versant à l'autre de l'idée de Dieu (V, 28) : nous passons au-delà de la Raison comme faculté des notions communes ou système des vérités éternelles concernant l'existence, nous entrons dans *l'entendement intuitif* comme système des vérités d'essence (parfois nommé *conscience*, puisque c'est là seulement que les idées se redoublent ou se réfléchissent en nous telles qu'elles sont en Dieu, et nous font expérimenter que nous sommes éternels).

Quant au rapport du second genre avec le premier, il se présente ainsi, malgré la rupture : en tant qu'elles s'appliquent exclusivement aux corps

existants, les notions communes concernent des choses qui peuvent être imaginées (c'est même pourquoi l'idée de Dieu n'est pas en elle-même une notion commune, II, 47, sc.). Elles représentent en effet des compositions de rapports. Or, ces rapports caractérisent les corps en tant qu'ils conviennent les uns avec les autres, en tant qu'ils forment des ensembles et s'affectent les uns les autres, chacun laissant dans l'autre des « images », les idées correspondantes étant des imaginations. Et sans doute les notions communes ne sont-elles nullement des images ou des imaginations, puisqu'elles s'élèvent à une compréhension interne des raisons de convenance (II, 29, sc.). Mais elles ont avec l'imagination une double relation. D'une part, une relation extrinsèque : car l'imagination ou l'idée d'affection du corps n'est pas une idée adéquate, mais, quand elle exprime l'effet sur nous d'un corps qui convient avec le nôtre, elle rend possible la formation de la notion commune qui comprend du dedans et adéquatement la convenance. D'autre part, une relation intrinsèque : car l'imagination saisit comme effets extérieurs des corps les uns sur les autres ce que la notion commune explique par les rapports internes constitutifs ; il y a donc une harmonie nécessairement fondée entre les caractères de l'imagination et ceux de la notion commune, qui fait que celle-ci s'appuie sur les propriétés de celle-là (V, 5-9).

OBÉIR. Cf. Signe, Société.

ORDRE. Cf. Nature.

PASSION. Cf. Affections.

PENSER. Cf. Esprit, Idée, Méthode, Puissance.

POSSIBLE. Cf. Entendement, Nécessaire.

PROPHÈTE. Cf. Signe.

PROPRES. – Se distinguent à la fois de l'essence et de ce qui découle de l'essence (propriétés, conséquences ou effets). D'une part, le propre n'est pas l'essence, parce qu'il ne constitue rien de la chose et ne nous fait rien connaître d'elle ; mais il est inséparable de l'essence, il est modalité de

l'essence elle-même. D'autre part, le propre ne se confond pas avec ce qui découle de l'essence, car ce qui découle de celle-ci est un produit ayant lui-même une essence, soit au sens logique de propriété, soit au sens physique d'effet.

Spinoza distingue trois sortes de propres de Dieu (*Court traité*, I, chap. 2-7) : au sens premier de modalités de l'essence divine, les propres se disent de tous les attributs (cause de soi, infini, éternel, nécessaire...) ou d'un attribut déterminé (omniscient, omniprésent) ; en un second sens, les propres qualifient Dieu par rapport à ses produits (cause de toutes choses...) ; en un troisième sens, ils désignent seulement des déterminations extrinsèques qui marquent la manière dont nous l'imaginons, faute d'en comprendre la nature, et qui nous servent de règles de vie et de principes d'obéissance (justice, charité...).

L'essence de Dieu, c'est-à-dire sa nature, a été constamment ignorée ; et cela parce qu'elle a été confondue avec des propres, parce qu'on a méconnu la différence de nature entre les propres et les attributs. C'est le tort fondamental de la théologie, qui a compromis la philosophie tout entière. Ainsi, presque toute la théologie révélée s'en tient aux propres de la troisième espèce et ignore tout des véritables attributs ou de l'essence de Dieu (*Traité théologico-politique*, chap. 2). Et la théologie rationnelle ne fait guère mieux, se contentant d'atteindre à la seconde et à la première espèce : ainsi, lorsqu'on définit la nature de Dieu par l'infiniment parfait. Cette confusion générale traverse tout le langage des éminences et des analogies, où l'on prête à Dieu des caractères anthropologiques et anthropomorphiques, quitte à les élever à l'infini.

PUISSANCE. – Un des points fondamentaux de l'*Éthique* consiste à nier de Dieu tout pouvoir (*potestas*) analogue à celui d'un tyran, ou même d'un prince éclairé. C'est que Dieu n'est pas volonté, cette volonté fût-elle éclairée par un entendement législateur. Dieu ne conçoit pas des possibles dans son entendement, qu'il réaliserait par sa volonté.

L'entendement divin n'est qu'un mode par lequel Dieu ne comprend pas autre chose que sa propre essence et ce qui s'ensuit, sa volonté n'est qu'un mode sous lequel toutes les conséquences découlent de son essence ou de ce qu'il comprend. Aussi n'a-t-il pas de pouvoir (*potestas*) mais seulement une puissance (*potentia*) identique à son essence. Par cette puissance, Dieu est également cause de toutes choses qui suivent de son essence, et cause de soi-même, c'est-à-dire de son existence telle qu'elle est enveloppée par l'essence (*Éthique*, I, 34).

Toute puissance est acte, active, et en acte. L'identité de la puissance et de l'acte s'explique par ceci : toute puissance est inséparable d'un pouvoir d'être affecté, et ce pouvoir d'être affecté se trouve constamment et nécessairement rempli par des affections qui l'effectuent. Le mot *potestas* retrouve ici un emploi légitime : « Ce qui est au pouvoir de Dieu (*in potestate*) doit être compris dans son essence de façon à en suivre nécessairement » (I, 35). C'est-à-dire : à la *potentia* comme essence correspond une *potestas* comme pouvoir d'être affecté, lequel pouvoir est rempli par les affections ou modes que Dieu produit nécessairement, Dieu ne pouvant pas pâtir, mais étant cause active de ces affections.

La puissance divine est double : puissance absolue d'exister, qui se prolonge en puissance de produire toutes choses ; puissance absolue de penser, donc de se comprendre, qui se prolonge en puissance de comprendre tout ce qui est produit. Les deux puissances sont comme deux moitiés de l'Absolu. On ne les confondra pas avec les deux attributs infinis que nous connaissons : il est évident que l'attribut étendue n'épuise pas la puissance d'exister, mais que celle-ci est une totalité inconditionnée qui possède a priori tous les attributs comme conditions *formelles*. Quant à l'attribut pensée, il fait lui-même partie de ces conditions formelles qui renvoient à la puissance d'exister, puisque toutes les idées ont un être formel par lequel elles existent dans cet attribut. Il est vrai que l'attribut pensée a un autre aspect : à lui seul il est toute la

condition *objective* que la puissance absolue de penser possède a priori comme totalité inconditionnée. Nous avons vu comment cette théorie, loin de contredire au parallélisme, en était une pièce essentielle. L'important est de ne pas confondre la stricte égalité des attributs par rapport à la puissance d'exister, et la stricte égalité des deux puissances par rapport à l'essence absolue.

L'essence du mode à son tour est degré de puissance, partie de la puissance divine, c'est-à-dire partie intensive ou degré d'intensité : « La puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu ou de la Nature » (IV, 4). Quand le mode passe à l'existence, c'est qu'une infinité de parties extensives sont déterminées du dehors à entrer sous le rapport qui correspond à son essence ou degré de puissance. Alors, et alors seulement, cette essence est elle-même déterminée comme *conatus* ou appétit (*Éthique*, III, 7). Elle tend en effet à persévérer dans l'existence, c'est-à-dire à maintenir et renouveler les parties qui lui appartiennent sous son rapport (première détermination du *conatus*, IV, 39). Le *conatus* ne doit surtout pas être compris comme une tendance à passer à l'existence : précisément parce que l'essence de mode n'est pas un possible, parce qu'elle est une réalité physique qui ne manque de rien, elle ne tend pas à passer à l'existence. Mais elle tend à persévérer dans l'existence, une fois que le mode est déterminé à exister, c'est-à-dire à subsumer sous son rapport une infinité de parties extensives. Persévérer, c'est durer ; aussi le *conatus* enveloppe-t-il une durée indéfinie (III, 8).

De même qu'un pouvoir d'être affecté (*potestas*) correspond à l'essence de Dieu comme puissance (*potentia*), une aptitude à être affecté (*aptus*) correspond à l'essence du mode existant comme degré de puissance (*conatus*). C'est pourquoi le *conatus*, en seconde détermination, est tendance à maintenir et ouvrir au maximum l'aptitude à être affecté (IV, 38). Sur cette notion d'aptitude, cf. *Éthique*, II, 13, sc. ; III, post. 1 et 2 ;

V, 39. La différence consiste en ceci : dans le cas de la substance, le pouvoir d'être affecté est nécessairement rempli par des affections actives, puisque la substance les produit (les modes eux-mêmes). Dans le cas du mode existant, son aptitude à être affecté est encore à chaque instant nécessairement remplie, mais d'abord par des affections (*affectio*) et des affects (*affectus*) qui n'ont pas le mode pour cause adéquate, qui sont produits en lui par d'autres modes existants : ces affections et affects sont donc des imaginations et des passions. Les affects-sentiments (*affectus*) sont exactement les figures que prend le *conatus* quand il est déterminé à faire ceci ou cela, par une affection (*affectio*) qui lui arrive. Ces affections qui déterminent le *conatus* sont cause de conscience : le *conatus* devenu conscient de soi sous tel ou tel affect s'appelle désir, le désir étant toujours désir de quelque chose (III, déf. du désir).

On voit pourquoi, à partir du moment où le mode existe, son essence en tant que degré de puissance est déterminée comme *conatus*, c'est-à-dire effort ou tendance. Non pas tendance à passer à l'existence, mais à la maintenir et à l'affirmer. Ce n'est pas que la puissance cesse d'être en acte. Mais, tant que nous considérons les pures essences de mode, toutes conviennent entre elles comme parties intensives de la puissance divine. Il n'en est pas de même des modes existants : en tant que des parties extensives appartiennent à chacun sous le rapport qui correspond à son essence ou degré de puissance, un mode existant peut toujours induire les parties de l'autre à entrer sous un nouveau rapport. Le mode existant dont le rapport est ainsi décomposé peut donc s'affaiblir, et à la limite mourir (IV, 39). Alors, la durée qu'il enveloppait en lui comme durée indéfinie reçoit du dehors une fin. Tout est donc ici lutte de puissances : les modes existants ne conviennent pas nécessairement les uns avec les autres. « Il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière, qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte ; mais, étant donné une chose quelconque, une autre plus puissante est donnée, par laquelle la

première peut être détruite » (IV, ax.). « Cet axiome ne concerne que les choses singulières considérées avec une relation à un certain temps et un certain lieu » (V, 37, sc.). Si la mort est inévitable, ce n'est nullement parce qu'elle serait intérieure au mode existant ; c'est au contraire parce que le mode existant est nécessairement ouvert sur le dehors, parce qu'il éprouve nécessairement des passions, parce qu'il rencontre nécessairement d'autres modes existants capables de léser un de ses rapports vitaux, parce que les parties extensives qui lui appartiennent sous son rapport complexe ne cessent pas d'être déterminées et affectées du dehors. Mais, de même que l'essence du mode n'avait aucune tendance à passer à l'existence, elle ne perd rien en perdant l'existence, puisqu'elle ne perd que les parties extensives qui ne constituaient pas l'essence elle-même. « Nulle chose singulière ne peut être dite plus parfaite parce qu'elle a persévéré plus de temps dans l'existence, car la durée des choses ne peut être déterminée par leur essence » (IV, préf.).

Si donc l'essence du mode comme degré de puissance n'est plus qu'effort ou *conatus*, dès que le mode vient à exister, c'est que les puissances qui convenaient nécessairement dans l'élément de l'essence (en tant que parties intensives) ne conviennent plus dans l'élément de l'existence (en tant que des parties extensives appartiennent provisoirement à chacune). L'essence en acte ne peut dès lors être déterminée dans l'existence que comme effort, c'est-à-dire comparaison avec d'autres puissances qui peuvent toujours l'emporter (IV, 3 et 5). Nous devons distinguer deux cas à cet égard : ou bien le mode existant rencontre d'autres modes existants qui conviennent avec lui et composent leur rapport avec le sien (par exemple, de manière très différente, un aliment, un être aimé, un allié) ; ou bien le mode existant en rencontre d'autres qui ne conviennent pas avec lui et tendent à le décomposer, à le détruire (un poison, un être haï, un ennemi). Dans le premier cas, l'aptitude à être affecté du mode existant est remplie par des

affects-sentiments joyeux, à base de joie et d'amour ; dans l'autre cas, par des affects-sentiments tristes, à base de tristesse et de haine. Dans tous les cas, l'aptitude à être affecté est nécessairement remplie, comme elle doit l'être en fonction des affections données (idées des objets rencontrés). Même la maladie est un tel remplissement. Mais la grande différence entre les deux cas est celle-ci : dans la tristesse, notre puissance comme *conatus* sert tout entière à investir la trace douloureuse et à repousser ou détruire l'objet qui en est cause. Notre puissance est immobilisée, et ne peut plus que réagir. Dans la joie, au contraire, notre puissance est en expansion, se compose avec la puissance de l'autre et s'unit à l'objet aimé (IV, 18). C'est pourquoi, même quand on suppose constant le pouvoir d'être affecté, quelque chose de notre puissance diminue ou est empêché par des affections de tristesse, augmente ou est favorisé par les affections de joie. On dira que la joie augmente notre *puissance d'agir* et que la tristesse la diminue. Et le *conatus* est l'effort pour éprouver de la joie, augmenter la puissance d'agir, imaginer et trouver ce qui est cause de joie, ce qui entretient et favorise cette cause ; et aussi effort pour écarter la tristesse, imaginer et trouver ce qui détruit la cause de tristesse (III, 12, 13, etc.). En effet, l'affect-sentiment, c'est le *conatus* lui-même en tant que déterminé à faire ceci ou cela par une idée d'affection donnée. La puissance d'agir (Spinoza dit parfois *force d'exister*, déf. gén. des affects) du mode est donc soumise à des variations considérables tant que le mode existe, bien que son essence reste la même et que son aptitude à être affecté soit supposée constante. C'est que la joie, et ce qui s'ensuit, remplit l'aptitude à être affecté de telle manière que la puissance d'agir ou force d'exister augmente relativement ; inversement la tristesse. Le *conatus* est donc effort pour augmenter la puissance d'agir ou éprouver des passions joyeuses (troisième détermination, III, 28).

Encore la constance de l'aptitude à être affecté n'est-elle que relative et contenue dans certaines limites. Il est évident qu'un même individu n'a

pas le même pouvoir d'être affecté, enfant, adulte et vieillard, bien portant et malade (IV, 39, sc. ; V, 39, sc.). L'effort pour augmenter la puissance d'agir n'est donc pas séparable d'un effort pour porter au maximum le pouvoir d'être affecté (V, 39). On ne verra nulle difficulté dans la conciliation des diverses définitions du *conatus* : mécanique (conserver, maintenir, persévérer) ; dynamique (augmenter, favoriser) ; apparemment dialectique (s'opposer à ce qui s'oppose, nier ce qui nie). Car tout dépend et dérive d'une conception affirmative de l'essence : le degré de puissance comme affirmation de l'essence en Dieu ; le *conatus* comme affirmation de l'essence dans l'existence ; le rapport de mouvement et de repos ou le pouvoir d'être affecté comme position d'un maximum et d'un minimum ; les variations de la puissance d'agir ou force d'exister à l'intérieur de ces limites positives.

De toute manière, le *conatus* définit le *droit* du mode existant. Tout ce que je suis déterminé à faire pour persévérer dans l'existence (détruire ce qui ne me convient pas, ce qui me nuit, conserver ce qui m'est utile ou me convient) *par* des affections données (idées d'objets), *sous* des affects déterminés (joie et tristesse, amour et haine...), tout cela est mon droit de nature. Ce droit est strictement identique à ma puissance, et est indépendant de tout ordre de fins, de toute considération de devoirs, puisque le *conatus* est fondement premier, *primum movens*, cause efficiente et non finale. Ce droit n'est contraire « ni aux luttes, ni aux haines, ni à la colère, ni à la tromperie, ni à rien absolument de ce que l'appétit conseille » (*Traité théologico-politique*, chap. 16 ; *Traité politique*, chap. 2, 8). L'homme raisonnable et l'insensé se distinguent par leurs affections et leurs affects mais s'efforcent également de persévérer dans l'existence en fonction de ces affections et affects : de ce point de vue, leur seule différence est de puissance.

Le *conatus*, comme tout état de puissance, est toujours en acte. Mais la différence est dans les conditions où cet acte est effectué. On peut

concevoir un mode existant qui s'efforce de persévérer dans l'existence, suivant son droit de nature, au hasard de ses rencontres avec les autres modes, au gré des affections et des affects qui le déterminent du dehors : il s'efforce d'augmenter sa puissance d'agir, c'est-à-dire d'éprouver des passions joyeuses, ne serait-ce qu'en détruisant ce qui le menace (III, 13, 20, 23, 26). Mais, outre que ces joies de la destruction sont empoisonnées par la tristesse et la haine dont elles procèdent (III, 47), le hasard des rencontres fait que nous courons sans cesse le risque de rencontrer une chose plus puissante que nous et qui nous détruira (*Traité théologico-politique*, chap. 16 ; *Traité politique*, chap. 2) et que, même dans les cas les plus favorables, nous rencontrons les autres modes sous des aspects discordants et hostiles (IV, 32, 33, 34). C'est pourquoi l'effort pour persévérer, augmenter la puissance d'agir, éprouver des passions joyeuses, porter au maximum le pouvoir d'être affecté, a beau être toujours effectué, il ne réussit que dans la mesure où l'homme s'efforce d'organiser ses rencontres : c'est-à-dire, parmi les autres modes, de rencontrer ceux qui conviennent avec sa nature et se composent avec lui, et de les rencontrer sous les aspects mêmes où ils conviennent et se composent. Or, cet effort est celui de la Cité, et, d'une manière plus profonde encore, celui de la Raison : il conduit l'homme non seulement à augmenter sa puissance d'agir, ce qui est encore du domaine de la passion, mais à entrer en possession formelle de cette puissance et à éprouver des joies actives qui découlent des idées adéquates que la Raison forme. Le *conatus* comme effort réussi, ou la puissance d'agir comme puissance possédée (même si la mort vient alors l'interrompre), s'appellent Vertu. C'est pourquoi la vertu n'est rien d'autre que le *conatus*, rien d'autre que la puissance, comme cause efficiente, dans les conditions d'effectuation qui la font être possédée par celui qui l'exerce (IV, déf. 8 ; IV, 18, sc. ; IV, 20 ; IV, 37, sc. 1). Et l'expression adéquate du *conatus* est l'effort pour persévérer dans l'existence et agir sous la conduite de la

Raison (IV, 24), c'est-à-dire pour acquérir ce qui conduit à la connaissance, aux idées adéquates et aux sentiments actifs (IV, 26, 27, 35 ; V, 38).

De même que la puissance absolue de Dieu est double, puissance d'exister et de produire, puissance de penser et de comprendre, la puissance du mode comme degré est double : l'aptitude à être affecté qui se dit par rapport au mode existant, et particulièrement par rapport au corps ; et la puissance de percevoir et d'imaginer qui se dit par rapport au mode considéré dans l'attribut pensée, donc par rapport à l'esprit. « Plus un corps est apte par rapport aux autres à agir ou pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'esprit de ce corps est apte par rapport aux autres à percevoir plus de choses à la fois » (II, 13, sc.). Mais, nous l'avons vu, l'aptitude à être affecté renvoie à une puissance d'agir qui varie matériellement dans les limites de cette aptitude, et qui n'est pas encore formellement possédée ; de même, la puissance de percevoir ou d'imaginer renvoie à une puissance de connaître ou de comprendre qu'elle enveloppe, mais qu'elle n'exprime pas encore formellement. C'est pourquoi la puissance d'imaginer n'est pas encore une vertu (II, 17, sc.), ni même l'aptitude à être affecté. C'est quand, sous l'effort de la Raison, les perceptions ou idées deviennent adéquates, et les affects actifs, c'est quand nous devenons nous-mêmes causes de nos propres affects et maîtres de nos perceptions adéquates, que notre corps accède à la puissance d'agir, et notre esprit à la puissance de comprendre qui est sa manière d'agir. « Plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui dans l'action, plus l'esprit de ce corps est apte à connaître distinctement » (II, 13, sc.). Cet effort traverse le second genre de connaissance et s'achève dans le troisième, quand l'aptitude à être affecté n'a plus qu'un minimum d'affects passifs et la puissance de percevoir un minimum d'imaginations destinées à périr (V, 39 et 40). Alors, la puissance du mode se comprend

comme partie intensive ou degré de la puissance absolue de Dieu, tous les degrés convenant en Dieu, cette convenance n'impliquant aucune confusion, puisque les parties sont seulement modales et que la puissance de Dieu reste substantiellement indivisible : la puissance d'un mode est une partie de la puissance de Dieu, mais en tant que l'essence de Dieu s'explique par l'essence du mode (IV, 4). Toute l'*Éthique* se présente comme une théorie de la puissance, par opposition à la morale comme théorie des devoirs.

RAISON. Cf. Notions communes.

RENCONTRE (OCCURSUS). Cf. Affections, Bon, Nature, Nécessaire, Puissance.

SENTIMENTS. Cf. Affections, Affects.

SIGNE. — En un premier sens, le signe est toujours l'idée d'un effet saisi dans des conditions qui le séparent de ses causes. Ainsi l'effet d'un corps sur le nôtre n'est pas saisi par rapport à l'essence de notre corps et l'essence du corps extérieur, mais en fonction d'un état momentané de notre constitution variable et d'une simple présence de la chose dont nous ignorons la nature (*Éthique*, II, 17). De tels signes sont *indicatifs*, ce sont des *effets de mélange* ; ils indiquent primairement l'état de notre corps, et secondairement la présence du corps extérieur. Ces indications fondent tout un ordre de signes conventionnels (langage), qui se caractérise déjà par son équivocité, c'est-à-dire par la variabilité des chaînes associatives où elles entrent (II, 18, sc.).

En un second sens, le signe est la cause même, mais saisie dans des conditions telles qu'on n'en comprend pas la nature, ni le rapport avec l'effet. Par exemple, Dieu révèle à Adam que le fruit l'empoisonnera parce qu'il agira sur son corps en en décomposant le rapport ; mais, parce que Adam a l'entendement faible, il interprète l'effet comme une sanction, et la cause comme une loi morale, c'est-à-dire comme une cause finale procédant par commandement et interdit (lettre XIX, à

Blyenbergh). Adam croit que Dieu lui fait signe. C'est ainsi que la morale compromet toute notre conception de la loi, ou plutôt que la loi morale défigure la droite conception des causes et vérités éternelles (ordre de composition et de décomposition des rapports). Le mot loi est même tellement compromis par son origine morale (*Traité théologico-politique*, chap. 4), qu'on y voit une borne de puissance au lieu d'une règle de développement : il suffit de ne pas comprendre une vérité éternelle, c'est-à-dire une composition de rapports, pour l'interpréter comme un impératif. Ces signes de seconde espèce sont donc des signes *impératifs* ou des *effets de révélation* ; ils n'ont pas d'autre sens que de nous faire obéir. Et, précisément, le plus grave tort de la théologie, c'est d'avoir négligé et caché la différence de nature entre obéir et connaître, de nous avoir fait prendre des principes d'obéissance pour des modèles de connaissance.

En un troisième sens, le signe est ce qui garantit du dehors cette idée dénaturée de la cause ou cette mystification de la loi. Car la cause interprétée comme loi morale a besoin d'une garantie extrinsèque authentifiant l'interprétation et la pseudo-révélation. Là encore, ces signes varient avec chacun : chaque prophète réclame des signes adaptés à ses opinions et à son tempérament, pour être certain que les ordres et les défenses qu'il imagine viennent bien de Dieu (*Traité théologico-politique*, chap. 2). De tels signes sont *interprétatifs* et sont des *effets de superstition*. L'unité de tous les signes consiste en ceci, qu'ils forment un langage essentiellement équivoque et d'imagination, qui s'oppose au langage naturel de la philosophie, fait d'expressions univoques. Aussi, chaque fois que se pose un problème de signes, Spinoza répond : de tels signes n'existent pas (*Traité de la réforme*, 36 ; *Éthique*, I, 10, sc. 1). C'est le propre des idées inadéquates d'être des signes qui sollicitent les interprétations de l'imagination, et non des *expressions* justiciables des *explications* de l'entendement vivant (sur l'opposition des expressions explicatives et des signes indicatifs, cf. II, 17, sc. et 18, sc.).

SOCIÉTÉ. – État (civil) dans lequel un ensemble d'hommes composent leur puissance respective de manière à former un tout de puissance supérieure. Cet état conjure la faiblesse et l'impuissance de l'état de nature, où chacun risque toujours de rencontrer une force supérieure à la sienne capable de le détruire. L'état civil ou de société ressemble à l'état de raison, et pourtant il ne fait que lui ressembler, le préparer ou en tenir lieu (*Éthique*, IV, 35, sc. ; 54, sc. ; 73 ; *Traité théologico-politique*, chap. 16). Car, dans l'état de raison, la composition des hommes se fait suivant une combinaison de rapports intrinsèques, déterminée par les notions communes et les sentiments actifs qui en découlent (notamment liberté, fermeté, générosité, *pietas* et *religio* du second genre). Dans l'état civil, la composition des hommes ou la formation du tout se fait suivant un ordre extrinsèque, déterminé par des sentiments passifs d'espoir et de crainte (crainte de rester dans l'état de nature, espoir d'en sortir, *Traité théologico-politique*, chap. 16, *Traité politique*, chap. 2, 15, chap. 6, 1). Dans l'état de raison, la loi est une vérité éternelle, c'est-à-dire une règle naturelle pour le plein développement de la puissance de chacun. Dans l'état civil, la loi borne ou limite la puissance de chacun, commande et interdit, d'autant plus que la puissance du tout dépasse celle de l'individu (*Traité politique*, chap. 3, 2) : c'est une loi « morale » qui concerne uniquement l'obéissance et les matières d'obéissance, qui fixe le bien et le mal, le juste et l'injuste, les récompenses et les chatiments (*Éthique*, IV, 37, sc. 2).

Pourtant l'état civil ne conserve pas moins le droit naturel que l'état de raison. Et cela de deux manières. D'une part, parce que le tout formé par la composition des puissances se définit lui-même par son droit naturel (lettre L, à Jelles). D'autre part, ce qui devient commun dans l'état civil, ce n'est pas la puissance totale en tant qu'objet d'une « notion commune » positive qui supposerait la Raison, ce sont seulement des affections, des passions qui déterminent tous les hommes comme membres de la communauté : il s'agit cette fois, puisque nous sommes dans une société

constituée, de l'espoir de recevoir les récompenses et de la crainte de subir les châtements (deuxième sorte d'espoir et de crainte). Mais ces affections communes déterminent le droit naturel ou le *conatus* de chacun, elles ne le suppriment pas ; chacun s'efforce de persévérer dans l'existence, simplement compte tenu ou en fonction de ces affections communes (*Traité politique*, chap. 3, 3).

On comprend dès lors pourquoi l'état de société selon Spinoza repose sur un *contrat* qui présente deux moments : 1^o il faut que les hommes renoncent à leur puissance, et cela au profit du Tout qu'ils forment par ce renoncement même (la cession porte exactement sur ce point : les hommes consentent à se laisser « déterminer » par des affections communes d'espoir et de crainte) ; 2^o cette puissance du tout ainsi formé (*absolutum imperium*) est transférée à un État, monarchique, aristocratique ou démocratique (la démocratie étant le plus proche de l'*absolutum imperium* et tendant à substituer l'amour de la liberté, comme affection de la Raison, aux affections-passions de crainte, d'espoir et même de sécurité, cf. *Traité théologico-politique*, chap. 16).

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 pour être formé » (*Éthique*, I, déf. 3). En ajoutant à la définition classique « ce qui est conçu par soi », Spinoza rend impossible une pluralité de substances ayant même attribut ; en effet, celles-ci auraient quelque chose de commun par quoi elles pourraient être comprises l'une par l'autre. C'est pourquoi les huit premières propositions de l'*Éthique* s'attachent à montrer qu'il n'y a pas plusieurs substances par attribut : la distinction numérique n'est jamais une distinction réelle.

Qu'il n'y ait qu'une substance par attribut suffit déjà à conférer à chaque substance qualifiée l'unicité, la causalité par soi, l'infinité et l'existence nécessaire. Mais cette multiplicité de substances d'attributs différents doit se comprendre de manière purement qualitative :

multiplicité qualitative ou distinction réelle-formelle, à laquelle le terme « plusieurs » s'applique inadéquatement. C'est en ce sens que les huit premières propositions ne sont pas hypothétiques mais gardent leur vérité catégorique à travers toute l'*Éthique*.

En revanche, du point de vue de l'être, il n'y a qu'une seule substance pour tous les attributs (et, là encore, le terme « un » s'applique mal). Car, si la distinction numérique n'est jamais réelle, inversement la distinction réelle n'est jamais numérique. Les attributs réellement (formellement) distincts se disent donc d'une substance absolument une, qui les possède tous et jouit a fortiori des propriétés de la causalité par soi, de l'infinité et de l'existence nécessaire. Les essences infinies, qui se distinguent formellement dans les attributs qui les expriment, se confondent ontologiquement dans la substance à laquelle les attributs les rapportent (I, 10, sc. 1). La distinction réelle-formelle des attributs ne s'oppose pas à l'unité ontologique absolue de la substance ; au contraire, elle la constitue.

TRANSCENDANTAUX. Cf. Abstractions.

UTILE-NUISIBLE. Cf. Bon-Mauvais.

VERTU. Cf. Puissance.

VRAI. Cf. Idée, Méthode.

chapitre V
L'évolution de Spinoza
(sur l'inachèvement du *Traité de la réforme*)

Avenarius a posé le problème d'une évolution de Spinoza. Il distingue trois phases, le naturalisme du *Court traité*, le théisme cartésien des *Pensées métaphysiques*, le panthéisme géométrique de l'*Éthique*¹. Si l'on peut douter de l'existence d'une phase cartésienne et théiste, il semble bien qu'il y ait une différence considérable d'accent entre le naturalisme initial et le panthéisme final. Reprenant la question, Martial Gueroult montre que le *Court traité* repose sur l'équation Dieu = Nature, et l'*Éthique*, Dieu = substance. Le thème fondamental du *Court traité* est que toutes les substances appartiennent à une seule et même Nature, tandis que celui de l'*Éthique* est que toutes les natures appartiennent à une seule et même substance. Dans le *Court traité* en effet, l'égalité Dieu-Nature fait que Dieu n'est pas lui-même substance, mais « Être » qui présente et réunit toutes les substances ; la substance n'a donc pas sa pleine valeur, n'étant pas encore cause de soi, mais seulement conçue par soi. Au contraire, dans l'*Éthique*, l'identité Dieu-substance fait que les attributs ou substances qualifiées constituent vraiment l'essence de Dieu, et jouissent déjà de la propriété de cause de soi. Le naturalisme n'est sans doute pas moins puissant ; mais dans le *Court traité*, c'était une « coïncidence » entre la Nature et Dieu, à partir des attributs, tandis que l'*Éthique* démontre une identité substantielle, en fonction de la substance unique (panthéisme)². Il y a dans l'*Éthique* une sorte de déplacement de la Nature, dont l'identité avec Dieu doit être fondée, et qui est plus apte dès lors à exprimer l'immanence du naturé et du naturant.

À ce stade achevé du panthéisme, on pourrait croire que la philosophie s'installe immédiatement en Dieu, et commence par Dieu. Mais, en toute rigueur, ce n'est pas vrai. C'était vrai du *Court traité* : lui seul commence par Dieu, par l'existence de Dieu – quitte à en subir le contre-coup, c'est-à-dire une rupture d'enchaînement entre le premier et le deuxième chapitre. Mais, dans l'*Éthique*, ou déjà dans le *Traité de la réforme*, quand Spinoza dispose d'une méthode de développement continu, il évite précisément de commencer par Dieu. Dans l'*Éthique*, il part des attributs substantiels quelconques pour arriver à Dieu comme substance constituée par tous les attributs. Il arrive donc à Dieu le plus vite possible, il invente lui-même cette voie courte qui nécessite pourtant neuf propositions. Et dans le *Traité de la réforme*, il partait d'une idée vraie quelconque pour arriver « le plus vite possible » à l'idée de Dieu. Mais on a pris tellement l'habitude de croire que Spinoza devait commencer par Dieu que les meilleurs commentateurs conjecturent des lacunes dans le texte du *Traité*, et des inconséquences dans la pensée de Spinoza³. En fait, atteindre à Dieu le plus vite possible, et non pas immédiatement, fait pleinement partie de la méthode définitive de Spinoza, à la fois dans le *Traité de la réforme* et dans l'*Éthique*.

On remarquera en général l'importance de ces questions de vitesse, lenteur et précipitation, dans le développement de l'*Éthique* : une grande vitesse relative, mais non pas l'immédiateté, est d'abord requise pour arriver à Dieu comme substance, à partir de quoi tout s'étale et se ralentit, quitte à ce que de nouvelles accélérations se produisent, à des moments toujours nécessaires⁴. L'*Éthique* est bien un fleuve qui tantôt va vite et tantôt lentement.

Il est vrai que la méthode de Spinoza est synthétique, constructive, progressive, et procède de la cause aux effets. Mais ce n'est pas dire qu'on puisse s'installer dans la cause comme par magie. « L'ordre dû » va bien de la cause aux effets, mais on ne peut pas immédiatement suivre l'ordre dû⁵.

Du point de vue synthétique comme du point de vue analytique, on part évidemment de la connaissance d'un effet, ou du moins d'un « donné ». Mais, alors que la méthode analytique cherche la cause comme simple condition de la chose, la méthode synthétique cherche une genèse au lieu d'un conditionnement, c'est-à-dire une raison suffisante qui nous fasse connaître aussi d'autres choses. C'est en ce sens que la connaissance de la cause sera dite plus parfaite, et procédera le plus vite possible de la cause aux effets. La synthèse contient bien à son début un procès analytique accéléré, mais dont elle se sert seulement pour atteindre au principe de l'ordre synthétique : comme disait déjà Platon, on part d'une « hypothèse » pour aller, non pas vers des conséquences ou conditions, mais vers le principe « anhypothétique » d'où découlent en ordre toutes les conséquences et conditions⁶.

Donc, dans le *Traité de la réforme*, on part d'une idée vraie « donnée », c'est-à-dire quelconque, pour atteindre à l'idée de Dieu d'où découlent toutes les idées. Et, dans l'*Éthique*, on part d'un attribut substantiel quelconque pour atteindre à la substance qui comprend tous les attributs et d'où toute chose découle. La question est de serrer au plus près ces deux points de départ et de déterminer sur quoi porte la différence exacte entre l'*Éthique* et le *Traité*. Or le *Traité* est très clair à cet égard : l'idée vraie quelconque dont on part comme d'une hypothèse, c'est celle d'un être géométrique, parce qu'elle ne dépend précisément que de notre pensée (ainsi le cercle comme « lieu des points situés à égale distance d'un même point »). À partir de là, nous nous élevons à l'élément génétique d'où découlent non seulement la propriété de départ mais toutes les autres propriétés, c'est-à-dire à la raison synthétique du cercle (« figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile » : la synthèse est dans l'union de la ligne et du mouvement, qui nous renvoie à Dieu comme puissance de penser supérieure à la nôtre)⁷. Comment procède l'*Éthique*, de son côté : l'attribut, ou la substance qualifiée

quelconque dont on part comme d'une hypothèse, est saisi dans une *notion commune*, et c'est à partir de là que nous nous élevons à la raison suffisante synthétique, c'est-à-dire à la substance unique ou à l'idée de Dieu qui comprend tous les attributs, et d'où toute chose découle^s. La question est donc de savoir quelle est la différence entre ces deux points de départ, l'idée d'un être géométrique et la notion commune d'un attribut.

En effet, il apparaît que les notions communes sont un apport propre de l'*Éthique*. Elles n'apparaissent pas dans les ouvrages précédents. Il s'agit de savoir si leur nouveauté est seulement celle d'un mot, ou d'un concept entraînant des conséquences. Selon Spinoza, toute chose existante a une essence, mais elle a aussi des rapports caractéristiques par lesquels elle se compose avec d'autres choses dans l'existence, ou se décompose en d'autres choses. Une notion commune, c'est précisément l'idée d'une composition de rapports entre plusieurs choses. Soit l'attribut « étendue » : il a lui-même une essence, et ce n'est pas en ce sens qu'il est l'objet d'une notion commune. Les corps dans l'étendue ont eux-mêmes des essences, et ce n'est pas en ce sens qu'ils sont l'objet de notions communes. Mais l'attribut étendue est aussi une forme commune à la substance dont il constitue l'essence, et à tous les corps possibles dont il enveloppe les essences. L'attribut étendue comme notion commune ne se confondra avec aucune essence, mais désignera *l'unité de composition* de tous les corps : tous les corps sont dans l'étendue... Le même raisonnement vaut pour des conditions plus restreintes : un corps étant donné, il se compose avec tel autre corps, et le rapport composé ou l'unité de composition des deux corps définit une notion commune qui ne se ramène ni à l'essence de l'une ou l'autre des parties ni à l'essence du tout : par exemple, ce qu'il y a de commun entre mon corps et tel aliment. On voit donc que les notions communes oscillent entre deux seuils, le seuil maximum de ce qui est commun à tous les corps, le seuil

minimum de ce qui est commun à deux corps, au moins, mon corps et un autre. Ce pourquoi Spinoza distingue les notions communes les plus universelles, et les moins universelles⁹. Et c'est un sens privilégié que prend la Nature dans l'*Éthique* : cette composition de rapports ou cette unité de composition variable, qui va montrer ce qu'il y a de commun entre tous les corps, entre un certain nombre ou un certain type de corps, entre tel corps et tel autre... Les notions communes, c'est toujours l'idée de ce en quoi conviennent les corps : ils conviennent sous tel ou tel rapport, le rapport s'effectuant entre plus ou moins de corps. Il y a bien en ce sens un ordre de la Nature, puisque n'importe quel rapport ne se compose pas avec n'importe quel autre : il y a un ordre de composition des rapports, à partir des notions les plus universelles jusqu'aux moins universelles, et inversement.

De quatre points de vue au moins, cette théorie des notions communes de l'*Éthique* a une importance décisive. En premier lieu, les notions communes, ayant pour objet les compositions de rapports entre corps existants, rompent avec les ambiguïtés qui grevaient encore les concepts géométriques. Et, en vérité, les notions communes sont des Idées physico-chimiques, ou biologiques, plutôt que géométriques : elles présentent sous des aspects variés l'unité de composition de la Nature. Si elles sont géométriques, c'est au sens d'une géométrie naturelle, réelle, et qui met en rapport des êtres réels, physiques, existants. Il y avait au contraire une grande ambiguïté dans les ouvrages précédents, concernant les êtres géométriques : en quel sens ceux-ci restaient abstraits, ou fictifs¹⁰... Mais une fois que Spinoza a inventé le statut des notions communes, ces ambiguïtés s'expliquent : le concept géométrique est bien une idée abstraite ou un être de raison, mais c'est l'idée abstraite d'une notion commune, si bien qu'en dégagant la notion commune on libère du même coup la méthode géométrique des limitations qui l'affectaient et qui la forçaient à passer par des abstractions¹¹. Grâce aux notions

communes, la méthode géométrique devient adéquate à l'infini, et aux êtres réels ou physiques. On voit donc qu'il y a une grande différence entre le *Traité de la réforme* et l'*Éthique*, en tant que le premier s'appuie sur le concept géométrique avec toutes ses ambiguïtés encore, tandis que le second s'appuie sur la notion commune nouvellement dégagée.

Il en découle aussi une grande différence concernant la répartition des genres de connaissance : les notions communes dans l'*Éthique* sont strictement des idées adéquates, qui définissent le second genre de connaissance. Au contraire, ce qui correspond à ce second genre dans le *Court traité*, ou encore dans le *Traité de la réforme*, est défini comme croyance droite, ou comme connaissance claire, mais non pas adéquate, et consiste seulement en inférences ou en déductions qui passent encore par des abstractions. Dès lors, l'irruption du genre de connaissance suprême ou troisième genre reste un mystère dans le *Court traité* et même dans le *Traité de la réforme*. Dans l'*Éthique*, au contraire, la stricte adéquation des notions communes garantit non seulement la consistance du second genre, mais la nécessité du passage au troisième. Ce nouveau statut du second genre joue un rôle déterminant dans toute l'*Éthique* : c'est la modification la plus considérable par rapport aux ouvrages précédents. Non pas que le second genre de l'*Éthique* cesse d'intégrer des procédés très divers et même imprévisibles. Dans le domaine de la composition des rapports, ce n'est pas seulement le raisonnement qui intervient, mais toutes les ressources et la programmation d'expériences physico-chimiques et biologiques (par exemple, les recherches sur l'unité de composition des animaux entre eux)¹². Or, précisément, quand l'*Éthique* élabore la théorie des notions communes, celles-ci garantissent la consistance et l'adéquation du second genre de connaissance, quelle que soit la variété des procédés, puisque de toute manière on ira « d'un être réel à un autre être réel ».

Considérons donc la manière dont on passe du deuxième genre au troisième. Dans l'*Éthique*, tout devient clair à cet égard : le deuxième et le troisième genres de connaissance sont bien des systèmes d'idées adéquates, mais très différents l'un de l'autre. Les idées du troisième genre sont des idées d'essences, essences intimes de la substance constituées par les attributs, essences singulières de modes enveloppées dans les attributs ; et le troisième genre va des unes aux autres. Mais les idées du deuxième genre sont des idées de rapports, rapports les plus universels composés par l'attribut existant et ses modes infinis, rapports moins universels composés par tel et tel modes existant dans l'attribut. Ainsi, quand l'attribut sert de notion commune, est pris comme notion commune, il n'est pas saisi dans son essence ni dans les essences de modes auxquels il s'applique, mais seulement comme forme commune à la substance existante dont il constitue l'essence, et aux modes existants dont il enveloppe les essences. D'où la possibilité de partir de la notion commune sans rien savoir encore des essences. Mais, une fois qu'on part de l'attribut comme notion commune, on est forcément amené à la connaissance des essences. Le chemin est le suivant : les notions communes, étant adéquates (bien qu'elles ne constituent comme telles aucune essence), nous conduisent nécessairement à l'idée de Dieu ; or l'idée de Dieu n'est pas elle-même une notion commune, bien qu'elle leur soit nécessairement liée (elle n'est pas composition de rapports, mais source de tous les rapports qui se composent) ; c'est donc l'idée de Dieu qui nous fera passer du deuxième au troisième genre, parce qu'elle a une face tournée vers les notions communes et une face tournée vers les essences¹³.

Donc, tout est clair si l'on se donne les notions communes comme point de départ. Subsiste néanmoins la question : comment peut-on former les notions communes elles-mêmes, puisque l'expérience immédiate nous donne les effets de tel ou tel corps sur le nôtre, mais non

pas les rapports qui composent ces corps ? L'explication vient tardivement dans l'*Éthique*. Si nous rencontrons dans l'expérience un corps qui ne convient pas avec le nôtre, il a pour effet de nous affecter de tristesse (diminution de notre puissance d'agir) ; rien dans ce cas ne nous incline à former une notion commune, car, si deux corps disconviennent, ce n'est pas *par* ce qu'ils ont de commun. Mais au contraire, quand nous rencontrons un corps qui convient avec le nôtre, et qui a pour effet de nous affecter de joie, cette joie (augmentation de notre puissance d'agir) nous incline à former la notion commune des deux corps, c'est-à-dire à composer leurs rapports et à concevoir leur unité de composition¹⁴. Supposons maintenant que nous ayons sélectionné suffisamment de joies : notre art des notions communes sera tel que, même dans le cas des disconvenances, nous serons devenus aptes à saisir ce qu'il y a de commun entre les corps, à un niveau de composition suffisamment large (par exemple, l'attribut étendue comme notion commune de tous les corps possibles)¹⁵. *C'est ainsi que l'ordre de formation pratique des notions communes va des moins universelles aux plus universelles*, tandis que l'ordre de leur exposition théorique au contraire allait des plus universelles aux moins. Or si l'on demande pourquoi cette explication survient si tardivement dans l'*Éthique*, c'est que l'exposé du livre II était encore un exposé théorique, qui démontrait ce que sont les notions communes. Mais comment on y arrive, dans quelles circonstances pratiques, et quelle est leur fonction pratique, on ne le comprend que plus tard, dans le livre V, et sous une forme abrégée. Il apparaît alors que les notions communes sont des Idées pratiques, en rapport avec notre puissance : contrairement à leur ordre d'exposition qui ne concerne que les idées, leur ordre de formation concerne les affects, montre comment l'esprit « peut ordonner ses affects et les enchaîner entre eux ». Les notions communes sont un Art, l'art de

l'*Éthique* elle-même : organiser les bonnes rencontres, composer les rapports vécus, former les puissances, expérimenter.

Les notions communes ont donc une importance décisive, du point de vue du commencement de la philosophie, de la portée de la méthode géométrique, de la fonction pratique de l'*Éthique*, etc. Et, puisqu'elles n'apparaissent pas avant l'*Éthique*, elles permettent de dater l'ultime évolution de Spinoza, et du même coup de fixer les raisons pour lesquelles le *Traité de la réforme* resta inachevé. Les motifs invoqués sont souvent arbitraires (manque de temps ?), ou bien contradictoires (vanité d'une méthode séparée de son exercice ou de son application ? Mais jamais le *Traité* lui-même n'avait tenté cette abstraction). En fait, la raison de l'inachèvement du *Traité* nous semble très précise : c'est parce qu'il découvre et invente les notions communes que Spinoza s'aperçoit que les positions du *Traité de la réforme* sont insuffisantes à plusieurs égards, et qu'il faudrait remanier l'ensemble, ou tout refaire. Spinoza semble le dire dans l'*Éthique* quand, se référant au *Traité de la réforme*, il n'en annonce pas moins un autre traité, à venir¹⁶.

Et, ce qui rend cette hypothèse vraisemblable, c'est que, dans le *Traité de la réforme* lui-même, Spinoza exprime un net pressentiment des notions communes, précisément vers la fin du texte rédigé. Dans un passage célèbre et difficile, il parle de « la série des choses fixes et éternelles » qui ne se confondent pas avec les essences, mais qui impliquent des lois, s'appliquent aux existants et en constituent la connaissance. Or, seules les notions communes ont ce double caractère d'être éternelles et de former une « série », puisqu'il y a un ordre de composition des rapports¹⁷. On peut donc supposer que la découverte des notions communes se fait précisément à la fin de la partie rédigée du *Traité*, et dans les débuts de la rédaction de l'*Éthique* : vers 1661-1662. Mais pourquoi cette découverte aurait-elle forcé Spinoza à renoncer à la version déjà existante du *Traité* ? C'est que les notions communes surgissent ici à un moment où elles ne

peuvent pas remplir leurs fonctions ni développer leurs conséquences. Elles sont découvertes trop tard par rapport au texte du *Traité*. Elles devraient assurer un nouveau point de départ de la philosophie ; mais le point de départ a déjà été fixé dans les idées géométriques. Elles devraient déterminer un mode de connaissance adéquat de l'existant, et montrer comment l'on passe de ce mode de connaissance au mode ultime, connaissance des essences. Mais, parce que les modes de connaissance ont déjà été définis dans le *Traité*, il n'y a plus place pour les notions communes ou pour la série des choses fixes et éternelles, qui sont dès lors rejetées dans le mode de connaissance ultime, avec la connaissance des essences¹⁸. Bref, pour donner leur place et leur fonction aux notions communes, il aurait fallu que Spinoza réécrive l'ensemble du *Traité*. Ce n'est pas qu'elles infirment la partie rédigée, mais elles l'auraient modifiée. Spinoza préfère écrire l'*Éthique* du point de vue des notions communes, quitte à remettre à plus tard un nouveau traité qui aurait considéré en eux-mêmes les problèmes pratiques seulement esquissés à la fin de l'*Éthique*, concernant l'origine, la formation et la série de ces notions communes, avec les expériences correspondantes.

1. Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus...* Leipzig, 1868.

2. C'est tout le mouvement du chap. II du *Court traité* qui implique la découverte d'une coïncidence Nature-Dieu (et l'appendice encore invoquera littéralement cette « coïncidence », cf. prop. 4, cor.). Dans l'*Éthique*, il s'agit d'une identité démontrée, et qui découle de la substance unique : I, 14, (« il suit de là... que dans la Nature il n'est qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie »). Sur ces différences entre le *Court traité* et l'*Éthique*, cf. Gueroult, *Spinoza*,

Aubier, I, notamment app. 6). Comme le rappelle Gueroult, la formule du naturalisme n'apparaît qu'assez loin dans le texte de l'*Éthique* : *Deus sive Natura*, préf. livre IV.

3. Cf. *Traité de la réforme* : « Dès le début, il nous faudra veiller principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance de l'Être le plus parfait » (§ 49) ; « Si nous commençons aussitôt que faire se peut par la source et l'origine de la Nature, nous n'aurons pas à craindre l'erreur » (§ 75) ; « Il faut que, aussi rapidement que faire se peut et que la raison l'exige, nous recherchions s'il y a un Être, et aussi quel il est, qui soit la cause de toutes choses » (§ 99). Cette dernière phrase est généralement déformée par les traducteurs. De même on suppose une lacune imaginaire dans le § 46 : cf. les arguments invoqués même par Koyré, dans l'édition Vrin, p. 104-105. Pourtant l'*Éthique*, autant que le *Traité de la réforme*, marque la nécessité d'un minimum de temps avant d'arriver à l'Absolu. Certes, on peut objecter que les substances ou attributs substantiels, qui servent de point de départ à l'*Éthique*, constituent déjà l'essence de Dieu. Mais, d'une part, on ne le sait pas encore, on ne l'apprend que dans la proposition 10. D'autre part et surtout, le début de l'*Éthique* ne saisit pas les attributs dans l'essence (3^e genre de connaissance) mais les considère seulement comme « notions communes » (2^e genre) : cf. les déclarations de Spinoza en V, 36, sc. On trouve dans le *Traité théologico-politique* la formule suivante (chap. 6) : « l'existence de Dieu, n'étant pas connue par elle-même, doit nécessairement se conclure de notions dont la vérité soit si ferme et inébranlable... » C'est strictement conforme à l'*Éthique*.

4. Par exemple, le livre V se présente comme un accéléré ou un précipité de démonstrations. On croirait même parfois que le livre V n'est qu'une ébauche. Mais, plutôt, c'est que les démonstrations n'y ont pas le même rythme que dans les livres précédents, et comportent des raccourcis, des éclaircs. En effet, il s'agit alors du troisième genre de connaissance, comme une fulguration. Il ne s'agit même plus ici de la plus grande vitesse relative, comme au début de l'*Éthique*, mais d'une *vitesse absolue qui correspond au troisième genre*.

5. C'est ce que dit le *Traité de la réforme*, § 46, où il n'y a pas lieu de conjecturer une lacune.

6. Cf. Platon, *République*, VI, 510 sq., Dans son livre sur Fichte, Gueroult marquait que la méthode synthétique ne s'opposait pas point par point à la méthode analytique, mais au contraire intégrait un procès analytique en le subordonnant à ses propres fins. (*L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, t. I, p. 174). On se rappellera le profond spinozisme de Fichte.

7. *Traité de la réforme*, § 72-73, 95-96.

8. Cf. *Éthique*, V, 36, sc.

9. *Traité théologico-politique*, chap. 7. L'*Éthique* expose les notions communes en II, 37-38 (les plus universelles) et 39 (les moins universelles).

10. Sur la nature ambiguë des entités géométriques, cf. Gueroult, *Spinoza*, t. I, appendice 11.

11. La lettre LXXXIII, à Tschirnhaus, affirme que les limitations de la méthode géométrique ne viennent pas de cette méthode elle-même, mais seulement de la nature abstraite des choses qu'elle considère. Et déjà le *Traité de la réforme* souhaitait que l'on puisse substituer des « choses physiques ou réelles » aux concepts géométriques et logiques qui interrompent le progrès véritable de l'entendement (§ 99).

12. En effet, contrairement aux essences simples intimes, qui renvoient à l'intuition du troisième genre, les rapports composables ou décomposables renvoient à toutes sortes de procédés (second genre). Nous n'avons pas de connaissance a priori des rapports de composition, il y faut des expérimentations. Si l'on cherche des successeurs de Spinoza, il nous semble que c'est Geoffroy-Saint-Hilaire, ou, à un moindre titre, Goethe, quand ils se lancent dans une recherche sur l'unité de composition de la Nature, au nom d'un « principe de connexions ». Or ces recherches impliquent toutes sortes d'expérimentations et de variations, même imaginaires : par exemple, les « pliages », tels qu'on passe d'un animal à un autre, chaque type animal étant une effectuation de l'Animal en soi pris sous tel ou tel rapport. Aujourd'hui, la biologie moléculaire retrouve ce problème expérimental de l'unité de composition, que Geoffroy posait non seulement au niveau anatomique mais déjà au niveau des particules (et que Spinoza pose lui-même au niveau des « corps les plus simples »). Chez Spinoza, il y a un rôle très particulier de l'expérimentation, non seulement dans l'*Éthique*, mais sous forme de pressentiment qui surgit à la fin des pages rédigées du *Traité de la réforme* : un appel rapide, mais intense, aux expérimentations (§ 103). Jules Lagneau disait que Spinoza n'avait pas achevé le *Traité de la réforme* parce qu'« il n'avait pas appliqué, expérimenté la méthode expérimentale » (*Célèbres leçons et fragments*, P.U.F., 2^e éd., p. 52). Il faut l'entendre aussi de ce programme d'expérimentations qui apparaît dans l'*Éthique*. Mais, justement, ce programme est subordonné à la découverte des notions communes.

13. Les notions communes nous donnent l'idée de Dieu : II, 45-46. Mais l'idée de Dieu se distingue elle-même des notions communes : II, 47. L'idée de Dieu aura dès lors deux faces, qui seront présentées dans le livre V (le Dieu impassible du second genre, le Dieu aimant du troisième genre).

La plus grande partie de l'*Éthique* est écrite du point de vue des notions communes, et du second genre de connaissance : c'est ce que Spinoza rappelle explicitement en V, 36, sc., et 41, dém. Le troisième genre ne surgit que dans le livre V, d'où sa différence de rythme et de mouvement. Et encore il ne surgit expressément qu'à partir de V, 21 : or c'est l'idée de Dieu qui nous fait passer au troisième genre, ou lui sert de « fondement » (V, 20, sc.).

14. *Éthique*, V, 10, dém.

15. *Éthique*, V, 10, sc. (et 6, sc.).

16. Cf. *Éthique*, II, 40, sc. 1 : récapitulant à propos des notions communes un ensemble de problèmes logiques et méthodologiques, Spinoza fait explicitement allusion à un travail qu'il a fait autrefois ; mais il renvoie aussi à un traité à venir. De même dans la lettre LX, à Tschirnhaus (1675), Spinoza commence par rappeler certains thèmes du *Traité de la réforme*, mais ajoute : « Pour ce qui est du mouvement et de la méthode, j'en parlerai dans une autre occasion, n'ayant pas encore mis par écrit dans l'ordre convenable ce qui s'y rapporte. »

17. Cf. *Traité de la réforme*, § 99-101. Ces « choses fixes et éternelles » nous semblent coïncider avec ce que Spinoza appellera notions communes. On ne les identifiera donc pas aux attributs et modes infinis. Ce serait à la fois trop large et trop étroit. Trop large, parce que les attributs et modes infinis n'interviennent ici que sous un aspect précis (leur application aux choses singulières changeantes, c'est-à-dire leur usage comme notions communes). Trop étroit, parce que les notions communes dans leur « série » comprennent aussi l'idée de ce qui est commun à deux corps seulement.

18. En effet, Spinoza dit à la fois que les choses fixes et éternelles doivent nous donner la connaissance de l'essence intime des choses, mais aussi qu'elles n'ont de sens que par rapport aux existants variables (*Traité de la réforme*, § 101). Il y a là un mélange de ce que l'*Éthique* distinguera comme deuxième genre et troisième genre de connaissance.

chapitre VI Spinoza et nous¹

« Spinoza et nous » : cette formule peut vouloir dire beaucoup de choses, mais, entre autres, « nous au milieu de Spinoza ». Essayer de percevoir et de comprendre Spinoza par le milieu. Généralement, on commence par le premier principe d'un philosophe. Mais ce qui compte, c'est aussi bien le troisième, le quatrième ou le cinquième principe. Tout le monde connaît le premier principe de Spinoza : une seule substance pour tous les attributs. Mais le troisième, quatrième ou cinquième principe, on le connaît aussi : une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons. Ce n'est plus l'affirmation d'une substance unique, c'est l'étalement d'un *plan commun d'immanence* où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus. Ce plan d'immanence ou de consistance n'est pas un plan au sens de dessein dans l'esprit, projet, programme, c'est un plan au sens géométrique, section, intersection, diagramme. Alors, être au milieu de Spinoza, c'est être sur ce plan modal, ou plutôt s'installer sur ce plan ; ce qui implique un mode de vie, une façon de vivre. Qu'est-ce que ce plan, et comment le construit-on ? car il est à la fois pleinement plan d'immanence, et pourtant doit être construit, pour qu'on vive d'une manière spinoziste.

Comment Spinoza définit-il un corps ? Un corps quelconque, Spinoza le définit de deux façons simultanées.

D'une part, un corps, si petit qu'il soit, comporte toujours une infinité de particules : ce sont les rapports de repos et de mouvement, de vitesses et de lenteurs entre

particules qui définissent un corps, l'individualité d'un corps. D'autre part, un corps affecte d'autres corps, ou est affecté par d'autres corps : c'est ce pouvoir d'affecter et d'être affecté qui définit aussi un corps dans son

individualité. En apparence, ce sont deux propositions très simples : l'une est cinétique, l'autre est dynamique.

Mais, si l'on s'installe vraiment au milieu de ces propositions, si on les vit, c'est beaucoup plus compliqué et l'on se retrouve spinoziste avant d'avoir compris pourquoi.

En effet, la proposition cinétique nous dit qu'un corps se définit par des rapports de mouvement et de repos,

de lenteur et de vitesse entre particules. C'est-à-dire : il ne se définit pas par une forme ou des fonctions. La

forme globale, la forme spécifique, les fonctions organiques dépendront des rapports de vitesse et de lenteur.

Même le développement d'une forme, le cours du développement d'une forme dépend de ces rapports, et non l'inverse. L'important, c'est de concevoir la vie, chaque

individualité de vie, non pas comme une forme, ou un

développement de forme, mais comme un rapport

complexe entre vitesses différentielles, entre ralentissement et

accélération de particules. Une composition de vitesses et de lenteurs sur un plan d'immanence. Il arrive

de même qu'une forme musicale dépende d'un rapport

complexe entre vitesses et lenteurs des particules sonores. Ce n'est pas seulement affaire de musique, mais de manière de vivre : c'est par vitesse et lenteur qu'on se glisse entre les choses, qu'on se conjugue avec autre chose : on ne commence jamais, on ne fait jamais table rase, on se glisse entre, on entre au milieu, on épouse ou on impose des rythmes.

La seconde proposition concernant les corps nous renvoie au pouvoir d'affecter et d'être affecté. Vous ne définirez pas un corps (ou une âme) par sa forme, ni par ses organes ou fonctions ; et vous ne le définirez pas davantage comme une substance ou un sujet. Chaque lecteur de Spinoza sait que les corps et les âmes ne sont pas pour Spinoza des substances ni des sujets, mais des modes. Toutefois, si l'on se contente de le penser théoriquement, ce n'est pas suffisant. Car, concrètement, un mode, c'est un rapport complexe de vitesse et de lenteur, dans le corps, mais aussi dans la pensée, et c'est un pouvoir d'affecter et d'être affecté, du corps ou de la pensée. Concrètement, si vous définissez les corps et les pensées comme des pouvoirs d'affecter et d'être affecté, beaucoup de choses changent. Vous allez définir un animal, ou un homme, non pas par sa forme, ses organes et ses fonctions, et pas non plus comme un sujet : vous allez le définir par les affects dont il est capable. Capacité d'affects, avec un seuil maximal et un seuil minimal, c'est une notion courante chez Spinoza. Prenez un animal quelconque, et faites une liste d'affects, dans n'importe quel ordre. Les enfants savent le faire : le petit Hans, tel que Freud en rapporte le cas, fait une liste d'affects d'un cheval de trait qui tire une voiture dans une ville (être

fier, avoir des œillères, aller vite, tirer une charge lourde, s'écrouler, être fouetté, faire du charivari avec ses jambes, etc.). Par exemple : il y a de plus grandes différences entre un cheval de labour ou de trait, et un cheval de course, qu'entre un bœuf et un cheval de labour. C'est parce que le cheval de course et cheval de labour n'ont pas les mêmes affects ni le même pouvoir d'être affecté ; le cheval de labour a plutôt des affects communs avec le bœuf.

On voit bien que le plan d'immanence, le plan de Nature qui distribue les affects, ne sépare pas du tout des choses qui seraient dites naturelles et des choses qui seraient dites artificielles. L'artifice fait complètement partie de la Nature, puisque toute chose, sur le plan immanent de la Nature, se définit par des agencements de mouvements et d'affects dans lesquels elle entre, que ces agencements soient artificiels ou naturels. Longtemps après Spinoza, des biologistes et des naturalistes essaieront de décrire des mondes animaux définis par les affects et les pouvoirs d'affecter ou d'être affecté. Par exemple, J. von Uexküll le fera pour la tique, animal qui suce le sang des mammifères. Il définira cet animal par trois affects : le premier, de lumière (grimper en haut d'une branche) ; le deuxième, olfactif (se laisser tomber sur le mammifère qui passe sous la branche) ; le troisième, calorifique (chercher la région sans poil et plus chaude). Un monde avec trois affects seulement, parmi tout ce qui se passe dans la forêt immense. Un seuil optimal et un seuil pessimal dans le pouvoir d'être

affecté : la tique repue qui va mourir, et la tique capable de jeûner très longtemps². De telles études, qui définissent les corps, les animaux ou les hommes, par les affects dont ils sont capables, ont fondé ce qu'on appelle aujourd'hui l'*éthologie*. Cela vaut pour nous, pour les hommes, non moins que pour les animaux, parce que personne ne sait d'avance les affects dont il est capable, c'est une longue affaire d'expérimentation, c'est une longue prudence, une sagesse spinoziste qui implique la construction d'un plan d'immanence ou de consistance.

L'Éthique de Spinoza n'a rien à voir avec une morale, il la conçoit comme une éthologie, c'est-à-dire comme une composition des vitesses et des lenteurs, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté sur ce plan d'immanence.

Voilà pourquoi Spinoza lance de véritables cris : vous ne savez pas ce dont vous êtes capables, en bon et en mauvais, vous ne savez pas d'avance ce que peut un corps ou une âme, dans telle rencontre, dans tel agencement, dans telle combinaison.

L'éthologie, c'est d'abord l'étude des rapports de vitesse et de lenteur, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté qui caractérisent chaque chose. Pour chaque chose, ces rapports et ces pouvoirs ont une amplitude, des seuils (minimum et maximum), des variations ou transformations propres. Et ils sélectionnent dans le monde ou la Nature ce qui correspond à la chose, c'est-à-dire ce qui affecte ou est affecté par la chose, ce qui meut ou est mû par la chose. Par exemple, un animal étant donné, à quoi cet animal est-il indifférent dans le monde infini, à quoi réagit-il positivement ou négativement, quels sont ses aliments, quels sont ses poisons, qu'est-ce qu'il « prend » dans son

monde ? Tout point

a ses contrepoints : la plante et la pluie, l'araignée et la mouche. Jamais donc un animal, une chose, n'est séparable de ses rapports avec le monde : l'intérieur est seulement un extérieur sélectionné, l'extérieur, un intérieur projeté ; la vitesse ou la lenteur des métabolismes, des perceptions, actions et réactions s'enchaînent pour constituer tel individu dans le monde. Et, en second lieu, il y a la manière dont ces rapports de vitesse et de lenteur sont effectués suivant les circonstances, ou ces pouvoirs d'être affecté, remplis. Car ils le sont toujours, mais de manière très différente, suivant que les affects présents menacent la chose (diminuent sa puissance, la ralentissent, la réduisent au minimum), ou la confirment, l'accélèrent et l'augmentent : poison ou nourriture ? Avec toutes les complications, puisqu'un poison peut être une nourriture pour une partie de la chose considérée. Enfin, l'éthologie étudie les compositions de rapports ou de pouvoirs entre choses différentes. C'est encore un aspect distinct des précédents. Car, précédemment, il s'agissait seulement de savoir comment une chose considérée peut décomposer d'autres choses, en leur donnant un rapport conforme à l'un des siens, ou au contraire comment elle risque d'être décomposée par d'autres choses. Mais, maintenant, il s'agit de savoir si des rapports (et lesquels ?) peuvent se composer directement pour former un nouveau rapport plus « étendu », ou si des pouvoirs peuvent se composer directement pour constituer un pouvoir, une puissance plus « intense ». Il ne s'agit plus des utilisations ou des captures, mais des sociabilités et communautés. Comment des individus se composent-ils pour former un individu supérieur, à l'infini ? Comment

un être peut-il en prendre un autre dans son monde, mais en en conservant ou respectant les rapports et le monde propres ? Et à cet égard, par exemple, quels sont les différents types de sociabilité ? Quelle est la différence entre la société des hommes et la communauté des êtres raisonnables ?... Il ne s'agit plus d'un rapport de point à contrepoint, ou de sélection d'un monde, mais d'une symphonie de la Nature, d'une constitution d'un monde de plus en plus large et intense. Dans quel ordre et comment composer les puissances, les vitesses et les lenteurs ?

Plan de composition musicale, plan de la Nature, en tant que celle-ci est l'Individu le plus intense et le plus ample dont les parties varient d'une infinité de façons.

Uexküll, un des principaux fondateurs de l'éthologie, est spinoziste lorsqu'il définit d'abord les lignes mélodiques ou les rapports contrapuntiques qui correspondent à chaque chose, puis quand il décrit une symphonie comme unité supérieure immanente qui prend de l'ampleur (« composition naturelle »). C'est dans toute l'*Éthique* qu'intervient cette composition musicale, qui la constitue comme un seul et même Individu dont les rapports de vitesse et de lenteur ne cessent de varier, successivement et simultanément. Successivement, nous l'avons vu pour les diverses parties de l'*Éthique* qui sont affectées de vitesses relatives changeantes, jusqu'à la vitesse absolue de la pensée dans le troisième genre de connaissance. Et, simultanément, dans la mesure où les propositions et les scolies ne vont pas à la même allure, et composent deux mouvements qui se traversent.

L'*Éthique*, composition dont toutes les parties sont emportées par la plus grande vitesse et dans le mouvement le plus ample. Dans une très belle page, Lagneau parlait de cette vitesse et de cette amplitude, qui lui faisaient rapprocher l'*Éthique* d'une musique, « rapidité de la pensée » fulgurante, « puissance en étendue profonde », « pouvoir de percevoir dans un seul acte le rapport d'un nombre le plus grand possible de pensées³ ».

Bref : si nous sommes spinozistes, nous ne définirons quelque chose ni par sa forme, ni par ses organes et ses fonctions, ni comme substance ou comme sujet. Pour emprunter des termes au Moyen Âge, ou bien à la géographie, nous le définirons par *longitude et latitude*. Un corps peut être n'importe quoi, ce peut être un animal, ce peut être un corps sonore, ce peut être une âme ou une idée, ce peut être un corpus linguistique, ce peut être un corps social, une collectivité. Nous appelons longitude d'un corps quelconque l'ensemble des rapports de vitesse et de lenteur, de repos et de mouvement, entre particules qui le composent de ce point de vue, c'est-à-dire entre *éléments non formés*⁴. Nous appelons latitude l'ensemble des affects qui remplissent un corps à chaque moment, c'est-à-dire les états intensifs d'une *force anonyme* (force d'exister, pouvoir d'être affecté). Ainsi nous établissons la cartographie d'un corps. L'ensemble des longitudes et des latitudes constitue la Nature, le plan d'immanence ou de consistance, toujours variable, et qui ne cesse pas d'être remanié, composé, recomposé, par les individus et les collectivités.

Il y a deux conceptions très opposées du mot « plan », ou de l'idée de plan, même si ces deux conceptions se

mélangent, et si nous passons de l'une à l'autre insensiblement. On appelle plan théologique toute organisation qui vient d'en haut, et qui se rapporte à une transcendance, même cachée : dessein dans l'esprit d'un dieu, mais aussi évolution dans les profondeurs supposées de la Nature, ou encore organisation de pouvoir d'une société. Un tel plan peut être structural ou génétique, et les deux à la fois ; il concerne toujours des formes et leurs développements, des sujets et leurs formations. Développement de formes et formation de sujets : c'est le caractère essentiel de cette première sorte de plan. C'est donc un plan d'organisation et de développement. Dès lors, ce sera toujours, quoi qu'on en dise, un plan de transcendance qui dirige et les formes et les sujets, et qui reste caché, qui n'est jamais donné, qui doit être seulement deviné, induit, inféré à partir de ce qu'il donne. Il dispose en effet d'une dimension de plus, il implique toujours une dimension supplémentaire aux dimensions de ce qui est donné.

Au contraire, un plan d'immanence ne dispose pas d'une dimension supplémentaire : le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne. C'est un plan de composition, non pas d'organisation ni de développement. Peut-être les couleurs indiquent-elles le premier plan, tandis que la musique, les silences et les sons appartiennent à celui-ci. Il n'y a plus de forme, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuels de la force anonyme. Ici, le plan ne retient que des mouvements et des repos, des charges dynamiques affectives : le plan sera perçu avec

ce qu'il nous fait percevoir, et au fur et à mesure. Nous ne vivons pas, nous ne pensons pas, nous n'écrivons pas de la même manière sur l'un et l'autre plan. Par exemple, Goethe, ou même Hegel à certains égards, ont pu passer pour spinozistes. Mais ils ne le sont pas vraiment, parce qu'ils n'ont pas cessé de relier le plan à l'organisation d'une Forme et à la formation d'un Sujet. Les spinozistes, ce sont plutôt Hölderlin, Kleist, Nietzsche, parce qu'ils pensent en termes de vitesses et de lenteurs, catatonies figées et mouvements accélérés, éléments non formés, affects non subjectivés.

Des écrivains, des poètes, des musiciens, des cinéastes, des peintres aussi, même des lecteurs occasionnels, peuvent se retrouver spinozistes, plus que des philosophes de profession. C'est affaire de conception pratique du

« plan ». Non pas qu'on soit spinoziste sans le savoir.

Mais, bien plutôt, il y a un curieux privilège de Spinoza, quelque chose qui semble n'avoir été réussi que par lui.

C'est un philosophe qui dispose d'un appareil conceptuel extraordinaire, extrêmement poussé, systématique et savant ; et pourtant il est au plus haut point l'objet

d'une rencontre immédiate et sans préparation, tel qu'un non-philosophe, ou bien quelqu'un dénué de toute culture, peuvent en recevoir une soudaine illumination, un « éclair ». C'est comme si l'on se découvrait spinoziste,

on arrive au milieu de Spinoza, on est aspiré, entraîné dans le système ou la composition. Quand Nietzsche écrit : « je suis étonné, ravi... je ne connaissais presque pas Spinoza ; si je viens d'éprouver le besoin de lui, c'est l'effet d'un *acte instinctif* »..., il ne

parle pas seulement en tant que philosophe, surtout pas peut-être en tant que

philosophe. Un historien de la philosophie aussi rigoureux que Victor Delbos était frappé par ce trait^s : le double rôle de Spinoza, à la fois comme modèle extérieur

très élaboré, mais aussi comme impulsion secrète interne ; la double lecture de Spinoza, d'une part lecture systématique à la recherche de l'idée d'ensemble et de

l'unité des parties, mais d'autre part, en même temps, la lecture affective, sans idée de l'ensemble, où l'on est entraîné ou déposé, mis en mouvement ou en repos, agité ou calmé suivant la vitesse de telle ou telle partie. Qui

est spinoziste ? Parfois, certainement, celui qui travaille « sur » Spinoza, sur les concepts de Spinoza, à condition

que ce soit avec assez de reconnaissance et d'admiration.

Mais aussi celui qui, non-philosophe, reçoit de Spinoza un affect, un ensemble d'affects, une détermination cinétique, une impulsion, et qui fait ainsi de Spinoza une rencontre et un amour. Le caractère unique de Spinoza,

c'est que lui, le plus philosophe des philosophes (contrairement à Socrate même, il ne réclame que de la philosophie...), il apprend au philosophe à devenir non-philosophe. Et c'est dans le livre V, qui n'est pas du tout le plus difficile, mais le plus rapide, d'une vitesse infinie, que les deux se réunissent, le philosophe et le non-philosophe, comme un seul et même être. Aussi, quelle extraordinaire composition a ce livre V, et comment s'y

fait la rencontre du concept et de l'affect. Et comment cette rencontre est préparée, rendue nécessaire par les mouvements célestes et souterrains qui, tous deux ensemble, composent les livres précédents.

Beaucoup de commentateurs aimaient suffisamment Spinoza pour invoquer un Vent quand ils parlaient de lui. Et, en effet, il n'y a pas d'autre comparaison que le vent. Mais s'agit-il du grand vent calme dont parle Delbos en tant que philosophe ? Ou bien du vent-rafale, du vent de sorcière, dont parle « l'homme de Kiev », non-philosophe par excellence, pauvre juif qui a acheté l'*Éthique* pour un kopek et ne saisissait pas l'ensemble¹ ? Les deux, puisque l'*Éthique* comprend à la fois l'ensemble continu des propositions, démonstrations et corollaires, comme le mouvement grandiose des concepts, et l'enchaînement discontinu des scolies, comme un lancer d'affects et d'impulsions, une série de rafales. Le livre V est l'unité extensive extrême, mais parce qu'il est aussi la pointe intensive la plus resserrée : il n'y a plus aucune différence entre le concept et la vie. Mais auparavant c'était déjà la composition ou l'entrelacement des deux composantes – ce que Romain Rolland appelait « le soleil blanc de la substance » et « les mots de feu de Spinoza ».

1. Ce texte a paru partiellement dans la *Revue de synthèse*, janvier 1978.

2. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier.

3. Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 2^e éd., P.U.F., 1964, p. 67-68. Ce texte de Lagneau fait partie des grands textes sur Spinoza. De même Romain Rolland, quand il parle de la vitesse de pensée et de l'ordre musical chez Spinoza : *Empédocle d'Agrigente, suivi de l'Éclair de Spinoza*, Éd. du Sablier, 1931. En effet, le thème d'une vitesse de pensée plus grande que

toute vitesse donnée peut être retrouvé chez Empédocle, Démocrite ou Épicure.

4. Cf. ce que Spinoza appelle les « corps les plus simples ».

Ils n'ont ni nombre ni forme ou figure, mais sont infiniment petits et vont toujours par infinités. Seuls ont une forme les corps composés, auxquels les corps simples appartiennent sous tel ou tel rapport.

5. Cf. Nietzsche, lettre à Overbeck, 30 juillet 1881.

6. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. C'est un livre beaucoup plus important que le livre classique du même auteur, *Le Spinozisme*, Vrin.

7. Cf. le texte de Malamud reproduit en avant-propos.

DU MÊME AUTEUR



PRÉSENTATION DE SACHER-MASOCH, 1967 (« Reprise », n° 15) SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, 1968

LOGIQUE DU SENS, 1969

L'ANTI-CÉDIPE (avec Félix Guattari), 1972

KAFKA - Pour une littérature mineure (avec Félix Guattari), 1975

RHIZOME (avec Félix Guattari), 1976 (repris dans *Mille plateaux*) SUPERPOSITIONS (avec Carmelo Bene), 1979

MILLE PLATEAUX (avec Félix Guattari), 1980

SPINOZA - PHILOSOPHIE PRATIQUE, 1981 (« Reprise », n° 4) CINÉMA 1 - L'IMAGE-MOUVEMENT, 1983

CINÉMA 2 - L'IMAGE-TEMPS, 1985

FOUCAULT, 1986 (« Reprise », n° 7) PÉRICLÈS ET VERDI. La philosophie de François Châtelet, 1988

LE PLI. Leibniz et le baroque, 1988

POURPARLERS, 1990

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? (avec Félix Guattari), 1991 (« Reprise », n° 13)

L'ÉPUISÉ (*in* Samuel Beckett, *Quad*), 1992

CRITIQUE ET CLINIQUE, 1993

L'ÎLE DÉSERTE. Textes et entretiens 1953-1974 (édition préparée par David Lapoujade), 2002

DEUX RÉGIMES DE FOUS. Textes et entretiens 1975-1995 (édition préparée par David Lapoujade), 2003

Aux P.U.F.

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ, 1953

NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE, 1962

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE KANT, 1963

PROUST ET LES SIGNES, 1964 - éd. augmentée, 1970

NIETZSCHE, 1965

LE BERGSONISME, 1966

DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION, 1968

Aux Éditions Flammarion

DIALOGUES (en collaboration avec Claire Parnet), 1977

Aux Éditions du Seuil

FRANCIS BACON : LOGIQUE DE LA SENSATION, (1981), 2002

Cette édition électronique du livre *Spinoza - Philosophie pratique* de Gilles Deleuze a été réalisée le 05 décembre 2013 par les Éditions de Minuit à partir de l'édition papier du même ouvrage dans la collection « Reprise »

(ISBN 9782707318442, n° d'édition 5121, n° d'imprimeur 111451, dépôt légal octobre 2011).

Le format ePub a été préparé par ePagine.

www.epagine.fr

ISBN 9782707330260