

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

THÈSE PRÉSENTÉE À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR  
ALEXANDRE ROUETTE

PRINCIPE D'INERTIE ET CONATUS :  
ÉTUDE DES LIENS ENTRE LES DEUX CONCEPTS CHEZ SPINOZA

NOVEMBRE 2019

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## COMITÉ D'ÉVALUATION DE LA THÈSE

### **Cette thèse a été dirigée par :**

SYLIANE CHARLES, Ph. D.  
Directeur de recherche, grade

Université du Québec à Trois-Rivières  
Institution à laquelle se rattache le directeur

MOGENS LÆRKE, Ph. D.  
Directeur de recherche, grade

École normale supérieure de Lyon  
Institution à laquelle se rattache le codirecteur

### **Jury d'évaluation de la thèse :**

TUDOR-MIHAI BAETU, Ph. D.  
Prénom et nom, grade

Université du Québec à Trois-Rivières  
Institution à laquelle se rattache l'évaluateur

CHRISTIAN LEDUC, Ph. D.  
Prénom et nom, grade

Université de Montréal  
Institution à laquelle se rattache l'évaluateur

LORENZO VINCIGUERRA, Ph. D.  
Prénom et nom, grade

Université de Picardie Jules Verne  
Institution à laquelle se rattache l'évaluateur

Thèse soutenue le 11 septembre 2019.

À la mémoire de mon père...

## REMERCIEMENTS DÉMONTRÉS SELON L'ORDRE GÉOMÉTRIQUE

### DÉFINITIONS

1. Par thèse, j'entends un travail intellectuel d'envergure défendu devant un jury et rédigé en vue de l'obtention d'un titre de doctorat.
2. Par directeurs de recherche, j'entends Syliane Charles et Mogens Lærke
3. Par jury d'évaluation de la thèse, j'entends mes deux directeurs ainsi que les professeurs Lorenzo Vinciguerra, Christian Leduc et Tudor-Mihai Baetu.
4. Par collègue spinoziste, j'entends Oberto Marrama, André Rocha, Rodolfo Garau, Torin Doppelt et Sarah Kizuk.
5. Par membre du département de philosophie, j'entends plus particulièrement Joël Boudreault, Samuel Lizotte ainsi que l'ensemble du corps professoral.
6. Par famille, j'entends ma sœur Émilie, ma mère Lysette et mon père Jean-Pierre.
7. Par amis, j'entends Jean-François Pépin, Kevin Bourque, Paméla Parsons (qui a particulièrement insisté pour que son nom soit inscrit dans ces remerciements) et Patrick Mielle.

### AXIOMES

1. Aucun travail intellectuel d'envergure ne peut s'accomplir sans l'aide de nombreuses personnes.
2. Alexandre Rouette (moi) est l'auteur de cette thèse.
3. Tout ce à quoi nous nous efforçons par raison, ce n'est rien d'autre que comprendre ; et l'esprit, en tant qu'il use de raison, ne juge lui être utile que ce qui contribue à comprendre.
4. Cette thèse a pour objectif de répondre à une question qui m'habite depuis 2013, c'est-à-dire que l'objectif de cette thèse est de comprendre un point que j'ai jugé obscur dans la pensée de Spinoza.

### EXPLICATION

La question du rapport entre le *conatus* et l'inertie m'est apparue pour la première fois lors d'un séminaire de maîtrise consacré à la correspondance de Spinoza. Depuis 2013, je cherche donc la réponse à cette question.

### PROPOSITION I

Je suis reconnaissant envers mes directeurs de recherche, le jury d'évaluation de la thèse, les membres du département de philosophie, mes collègues spinozistes, ma famille ainsi que mes amis.

### DÉMONSTRATION

Je suis l'auteur d'un travail intellectuel d'envergure. Or, selon le premier axiome, aucun travail intellectuel d'envergure ne peut s'accomplir sans l'aide de nombreuses personnes. Également, selon le troisième axiome, tout ce qui contribue à comprendre est utile. Ainsi, mes deux directeurs de recherche, le jury d'évaluation de la thèse, les membres du département de philosophie, les collègues spinozistes, ma famille ainsi que mes amis ont rendu possible la réalisation de cette thèse (ils m'ont aussi tous permis de ne pas sombrer *complètement* dans la folie). Ils ont donc été très utile à mon effort de compréhension, ce qui explique mon infini reconnaissance envers eux. CQFD.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
1. LE <i>CONATUS</i> .....	26
1.1. Le concept de <i>conatus</i> avant Spinoza.....	26
1.2. Les différentes utilisations du concept de <i>conatus</i> chez Spinoza.....	36
1.3. Le <i>conatus</i> dans l' <i>Éthique</i> .....	47
1.3.1. <i>L'énoncé du conatus</i> .....	48
1.3.2. <i>L'argument du conatus</i> .....	51
1.4. Deux interprétations rivales.....	60
1.4.1. <i>La lecture inertielle du conatus</i> .....	61
1.4.2. <i>Contre la lecture inertielle : un rejet de toutes les causes finales ?</i> .....	67
1.5. La doctrine de l'émanation.....	76
1.5.1. <i>La doctrine de l'émanation chez Suárez et les scolastiques</i> .....	76
1.5.2. <i>La doctrine de l'émanation chez Spinoza</i> .....	81
1.6. Le <i>conatus</i> spinozien dans le contexte d'une ontologie de la puissance.....	85
1.6.1. <i>Contre la thèse de l'inhérence</i> .....	85
1.7. Conclusion – La double racine du <i>conatus</i> .....	96
2. QUELLE EST L'ÉTENDUE DU <i>CONATUS</i> ?.....	103
2.1. L'objectif réel de la "petite physique".....	106
2.2. Le concept de <i>corpus simplicissimum</i> dans la physique spinoziste.....	113
2.2.1. <i>L'atomisme présumé de Spinoza</i> .....	115
2.2.2. <i>La thèse corpusculariste</i> .....	117
2.2.3. <i>Les corps les plus simples comme êtres de raison</i> .....	122
2.3. Le réductionnisme spinozien.....	129
2.4. Les corps complexes.....	135
2.5. Le <i>conatus</i> comme principe d'individuation.....	142
2.6. L'homéostasie des corps composés.....	152
2.7. Les quasi-individus.....	165
2.8. Conclusion.....	174

3. LE PRINCIPE D'INERTIE.....	176
3.1. Contexte historique – Un changement de paradigme.....	177
3.2. Le concept de loi de la nature.....	187
3.3. Le concept d'étendue chez Spinoza.....	194
3.3.1. <i>La question de Tschirnhaus</i> .....	194
3.3.2. <i>La métaphysique des champs de Jonathan Bennett</i> .....	200
3.3.3. <i>Critiques à la métaphysique des champs</i> .....	210
3.3.4. <i>La puissance et le mouvement</i> .....	221
3.4. L'inertie des idées.....	225
3.4.1. <i>L'inertie comme principe de non-contradiction du mouvement</i> .....	226
3.4.2. <i>Un principe de non-contradiction logique</i> .....	231
3.4.3. <i>L'aspect affirmatif du conatus des idées ?</i> .....	233
3.5. Conclusion.....	236
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	238
BIBLIOGRAPHIE.....	249
ANNEXE.....	258

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

AT : *Œuvres complètes* de Descartes, selon l'édition d'Adam et Tannery

CM : *Pensées métaphysiques*

DM : *Discours de la méthode*

E : *Éthique*

Ep. : *Lettres*

KV : *Court Traité*

PA : *Passions de l'âme*

PP : *Principes de la philosophie*

PPC : *Principes de la philosophie cartésienne*

TIE : *Traité de la réforme de l'entendement*

TP : *Traité politique*

TTP : *Traité théologico-politique*

Pour les ouvrages de Spinoza, nous indiqueront les numéros de section plutôt que les numéros de pages en suivant cette méthode :

P pour proposition ;

D pour démonstration ;

S pour scolie ;

L pour lemme ;

A pour axiome ;

C pour corollaire ;

Df pour définition ;

Ch. pour chapitre.

Les nombres suivant directement les lettres précisent, quant à eux, le numéro de partie, de proposition ou autre suivant le cas. Par exemple, E2L3C renvoie au corollaire du troisième lemme de la deuxième partie de l'Éthique.

## INTRODUCTION

### LE *CONATUS* ET L'INERTIE CHEZ SPINOZA

L'œuvre du philosophe néerlandais Baruch Spinoza (1632-1677) fait actuellement l'objet d'un engouement particulièrement vigoureux. Un nombre plutôt important d'œuvres destinées au grand public prennent d'assaut les rayons des librairies et des bibliothèques<sup>1</sup>. Il est difficile de définir avec exactitude les raisons de l'intérêt grandissant du grand public pour la figure du philosophe, mais une hypothèse fort plausible est qu'une philosophie qui prône la joie, l'acceptation, la liberté et la tolérance est un remède incroyablement efficace contre plusieurs des maux de notre époque. C'est sans doute parce que c'est elle qui est la plus immédiatement utile que ce qui intéresse le plus grand public est la philosophie morale et politique de Spinoza. La métaphysique extrêmement intriquée de Spinoza est quant à elle un peu laissée de côté, même s'il est impossible de ne pas en parler tant l'ensemble du système spinozien s'appuie sur ses principes.

Or, dans les dernières années, les études portant sur la philosophie de Spinoza se multiplient<sup>2</sup>. Celles-ci s'intéressent à des pans de son système qui avaient été largement négligés

---

<sup>1</sup> On peut penser au livre *Le miracle Spinoza* de Frédéric Lenoir (véritable best-seller) ainsi qu'au roman biographique de Maxime Rovere *Le clan Spinoza*, tous deux paru en 2017. Parmi les 100 titres les plus vendus dans la section philosophie sur Amazon.fr (en date du 30 août 2018) et en excluant les ouvrages originaux des auteurs, 3 livres étaient directement consacrés à Spinoza. Cela peut sembler peu, mais lorsqu'on considère qu'aucun autre commentateur n'a réussi à placer un livre consacré à un autre philosophe dans le top 100, cela nous semblera beaucoup plus considérable.

<sup>2</sup> Dans un éditorial marquant les 25 ans du *British Journal for the History of Philosophy*, Michael Beany compare le nombre de publications portant sur les philosophes les plus populaires. Il compare les statistiques des 20 premières années et celles des 5 dernières années. Dans les 25 premiers numéros, 27 articles consacrés à Spinoza ont été publiés (ce qui en fait le 6<sup>ème</sup> plus populaire philosophe). Mais dans les 5 derniers numéros, 9,25 articles portaient sur Spinoza (il passe alors au 4<sup>ème</sup> rang des philosophes les plus populaires). Ces statistiques confirment alors les

par le passé. Parmi ces questions, on peut apercevoir entre autres un intérêt marqué pour les questions scientifiques. Loin d'avoir l'influence qu'auront eue des philosophes comme Descartes, Pascal, Leibniz et plusieurs autres dans l'histoire des sciences et des mathématiques, le cas de Spinoza demeure intéressant à plusieurs égards. Premièrement, l'œuvre du philosophe d'Amsterdam sera rédigée après la publication des ouvrages de Galilée (1632, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*), mais avant celle des œuvres de Newton (1687, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*). Nous voyons donc chez Spinoza l'influence de Galilée et elle est palpable même chez un penseur qui se sera intéressé assez peu à la physique<sup>3</sup>. Mais surtout, malgré le peu d'importance que Spinoza accorde à ces questions au sein de son système philosophique, il demeure important de s'intéresser au traitement qu'il réserve à ces questions.

L'intuition fondamentale à l'origine de la philosophie spinozienne est l'idée selon laquelle tout n'est que substance et modification de celle-ci. Dès lors, l'affirmation de Robert Misrahi voulant que la philosophie de Spinoza soit sans le moindre doute un des modèles par excellence du système philosophique<sup>4</sup> ne nous surprendra en rien. L'esprit de système de la philosophie spinozienne est en effet une des caractéristiques incontournables de l'œuvre. Or, ce systématisme implacable implique nécessairement qu'aucun commentaire s'intéressant en détail à un pan particulier de l'œuvre du philosophe ne saurait être complet sans que la question de la cohérence du système ne soit abordée.

---

apparences. M. BEANEY, « Twenty-five years of the *British Journal for the History of Philosophy* », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, n° 1, 2 janvier 2018, p. 1-10.

<sup>3</sup> On pourra lire la thèse de Filip Buyse qui s'intéresse justement aux liens entre les physiques spinozienne et galiléenne. F. BUYSE, *La conception des corps chez Spinoza et Galilée*, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.

<sup>4</sup> « Le spinozisme se donne à la limite comme le plus parfait modèle du "système philosophique", sinon même comme le système » dans R. MISRAHI, « Spinoza Baruch (1632-1677) », *Encyclopædia Universalis*, consultée le 30 janvier 2019.

Les commentateurs qui dans les dernières années s'intéressèrent à la pensée scientifique de Spinoza se sont bel et bien souciés de l'impact de leurs interprétations sur les questions métaphysiques. Néanmoins, une question qui concerne directement la cohérence intégrale du système philosophique spinozien aura été largement laissée de côté. Dans les prochaines pages, nous allons expliquer en quoi consiste cette question, pourquoi elle met en doute la cohérence intégrale du système, quelles sont les solutions qui ont été proposées et pourquoi elles ne sont pas satisfaisantes.

### **Le *conatus* et le principe d'inertie**

Dans l'*Éthique*<sup>5</sup>, Spinoza affirme : « un corps en mouvement se meut aussi longtemps qu'un autre corps ne le détermine pas au repos ; et [un] corps au repos, également, demeure au repos aussi longtemps qu'un autre ne le détermine pas au mouvement » (E2L3C). Ce que décrit Spinoza et qu'on appelle aujourd'hui « principe d'inertie » est un des fondements de sa physique comme c'était le fondement de la physique cartésienne. L'idée nouvelle qu'apportait ce principe, c'est qu'il était désormais inutile d'expliquer la persistance du mouvement. La découverte du principe d'inertie sera toutefois le fait de Galilée et sera surtout fondamentale dans l'explication par Newton de la loi de la gravitation universelle et l'élaboration de ses lois du mouvement<sup>6</sup>.

Or, parallèlement à cette énonciation du principe d'inertie, la troisième partie de l'*Éthique* introduit un second concept, le *conatus*, qui servira de fondement à la physiologie, à la théorie des passions ainsi qu'à la théorie politique de Spinoza. Selon ce concept, « Chaque chose, autant

---

<sup>5</sup> B. SPINOZA, *L'Éthique*, B. Pautrat (trad.), Paris, Édition Points, 2010 [1677].

<sup>6</sup> On affirme souvent que sans le principe d'inertie Newton n'aurait pu expliquer pourquoi les corps célestes persistent dans leurs mouvements orbitaux. C'est tout à fait juste, mais le principe d'inertie a également un rôle très important en ce qui concerne la loi de la gravitation universelle. Celle-ci stipule que l'attraction gravitationnelle entre deux corps est identique. La Terre par exemple, exerce autant de force d'attraction sur la Lune que la Lune exerce de force d'attraction sur la Terre (environ  $1,98 \times 10^{20}$  Newtons). Ce qui explique que c'est la Lune qui orbite autour de la Terre et pas l'inverse, c'est précisément le principe d'inertie : la masse de la Terre étant plus importante, il est plus difficile de la mouvoir.

qu'il est en elle, s'efforce de persévérer [*conatur*] dans son être<sup>7</sup> » (E3P6). Le concept de *conatus* désigne cette tendance à persévérer dans l'être que possède chaque chose<sup>8</sup>.

À la lecture de l'énoncé de ces deux concepts, nous voyons assez bien qu'ils sont tous deux des principes de conservation : du mouvement dans le cas du principe d'inertie, et de l'être dans le cas du *conatus*. Mais, un problème apparaît rapidement : aucun des deux énoncés ne fait de renvoi direct ou indirect à l'autre. Le problème provient du fait qu'en règle générale, l'*Éthique* fourmille de renvois, hormis à cet endroit où pourtant nous serions en droit de nous y attendre.

Cette absence de liens explicitement établis entre deux principes qui pourtant se ressemblent est une question importante surtout à la lumière du parallélisme des attributs que met en place Spinoza dans l'*Éthique*. Dans ce cadre, il est important de dire que le principe d'inertie semble bien être un principe qui concerne d'abord et avant tout l'attribut de l'étendue<sup>9</sup>, ce qui ne semble justement pas être le cas du *conatus*.

Ainsi, nous pouvons dire qu'il existe un *conatus* de l'esprit et également un *conatus* du corps<sup>10</sup>. Dans la mesure où le principe d'inertie (tel que décrit dans la deuxième partie de l'*Éthique*) et le *conatus* du corps ne concernent que l'attribut de l'étendue<sup>11</sup>, la question est donc la suivante : pouvons-nous dire que le *conatus* du corps est identique au principe d'inertie ? Malheureusement, une première lecture de l'*Éthique* ne nous permet aucunement d'apporter une réponse réellement satisfaisante à cette question, le texte de Spinoza étant lui-même très obscur

---

<sup>7</sup> En latin : « *Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* » (E3P6). Le mot *conatus* est la forme nominale du verbe *conor* qui signifie s'efforcer.

<sup>8</sup> Plus encore, comme nous l'apprend E3P7, « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose ».

<sup>9</sup> Au sein de la littérature, cette affirmation semble être une évidence acceptée par à peu près tout le monde. Nous reviendrons sur cette question qui nous semble être beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît.

<sup>10</sup> Dans le scolie de la proposition E3P9, Spinoza distingue le *conatus* de l'esprit (il nomme cet effort *volonté*) du *conatus* de l'être humain *en général* c'est-à-dire en tant qu'il consiste en un corps et un esprit (il nomme cet effort *appétit*). Ainsi, tout nous autorise à distinguer le *conatus* du corps du *conatus* de l'esprit.

<sup>11</sup> Même si rien ne nous permet pour l'instant d'affirmer que l'inertie ne concerne pas les idées, le principe d'inertie tel qu'il est décrit dans la deuxième partie de l'*Éthique* ne concerne effectivement que les corps. D'ailleurs, la définition de ce principe est contenue dans une section de l'*Éthique* qui s'intéresse aux corps seulement.

en ce qui concerne cette question. En somme, et c'est ce qu'il est important de souligner, dans l'*Éthique*, Spinoza énonce deux principes de conservation qui, sans une étude approfondie de la question, ne semblent ni être en profond accord ni en profond désaccord l'un avec l'autre.

Une telle ambiguïté engendre nécessairement plusieurs questions : pourquoi Spinoza présente-t-il le *conatus* sans faire de renvoi au principe d'inertie introduit auparavant ? Est-ce qu'il introduit le *conatus* parce que le principe d'inertie est insuffisant ? Si oui, en quel sens est-il insuffisant ? L'est-il en un sens heuristique — parce que même s'il rend bien plus intelligible l'étude des phénomènes physiques que ne le fait le *conatus*, il rendrait difficile l'élaboration d'une théorie des affects — ou est-il insuffisant en un sens métaphysique — parce que seul le *conatus* permettrait d'expliquer *réellement* les choses ? Si le principe d'inertie est insuffisant, pourquoi alors Spinoza ne l'indique-t-il pas clairement ? Mais peut-être, au contraire, est-ce le *conatus* qui est insuffisant en ce qui concerne l'attribut de l'étendue ? Y a-t-il un des deux principes qui est antérieur à l'autre, qui explique l'autre, qui *enveloppe* l'autre ? Toutes ces questions, toutes très importantes, se résument en réalité à une seule : « Quelle est la nature de la relation entre le concept d'inertie et le concept de *conatus* chez Spinoza ? »

À cette question, il est possible de répondre de plusieurs façons fort différentes, réponses qui ont toutes des implications diverses. Dans la prochaine section, nous nous intéresserons aux principales réponses que l'on peut trouver dans la littérature spécialisée à propos du lien entre le principe d'inertie et le *conatus* chez Spinoza.

## État de la question

### *Le principe d'inertie cartésien comme origine du conatus spinozien*<sup>12</sup>

Une thèse qui est défendue par plusieurs commentateurs est l'idée selon laquelle le concept de *conatus* est en fait une évolution directe du principe d'inertie cartésien. À moins de délibérément ne pas vouloir reconnaître l'influence considérable qu'a eue Descartes sur la physique spinozienne, il est pratiquement impossible de ne pas apercevoir, dans une certaine mesure, la marque de Descartes dans les concepts spinoziens d'inertie et de *conatus*. Cette affirmation mérite toutefois d'être clarifiée parce qu'elle peut signifier deux choses légèrement différentes.

Cette thèse selon laquelle le *conatus* tire son origine du principe d'inertie cartésien peut être interprétée de manière forte ou de manière faible. Dans son article « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation »<sup>13</sup>, Pascale Gillot élabore une interprétation faible de cette filiation entre le *conatus* et l'inertie. L'auteure y trace bien les origines du *conatus* spinozien, concept qui, affirme-t-elle, a la particularité d'avoir une « origine remarquable, souvent méconnue, dans la mécanique et la science nouvelle de la nature telle qu'elle s'élabore à l'âge classique, et d'abord dans l'épistémologie cartésienne de la physique »<sup>14</sup>. Si cette origine est si surprenante pour Gillot, c'est qu'elle ne semble pas pouvoir s'accorder avec le rôle de principe fondamental de l'ontologie spinozienne qu'est le *conatus*. Autrement dit, le *conatus* spinozien est selon Gillot un principe qui, bien qu'il tire indéniablement son origine de la physique cartésienne, la dépasse largement.

---

<sup>12</sup> Nous critiquerons de façon plus détaillée cette interprétation historique du *conatus* dans les sections 1.1., 1.2. et 3.1.

<sup>13</sup> P. GILLOT, « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation », *Dix-septième siècle*, 2004, p. 51-73.

<sup>14</sup> *Id.*, p.51.

L'auteure montre d'abord très bien pourquoi Descartes introduit le concept d'inertie dans sa physique. Sans ce concept, la physique cartésienne était confrontée au problème apparemment insoluble de la persévérance du mouvement dans une physique post-aristotélicienne. Le concept d'inertie qui aura eu un succès important auprès des philosophes de la nature parce qu'il résout ce problème de façon simple sera utilisé presque tel quel par Spinoza dans le cadre de son abrégé de physique<sup>15</sup>. Gillot explique également très bien pourquoi il sera intéressé par le principe d'inertie : celui-ci contenait en germe tous les éléments essentiels<sup>16</sup> du concept spinozien de *conatus*.

C'est précisément cette représentation du *temps indéfini de la conservation* spontanée des choses, représentation seulement esquissée dans le système cartésien et dont le champ d'application demeure apparemment circonscrit à l'*ordre des choses corporelles*, que Spinoza reprend, au prix d'une modification conceptuelle, dans la troisième partie de l'*Éthique*, pour l'étendre au registre ontologique universel des modes finis, de quelque attribut qu'ils relèvent ; ce registre est désormais celui de toutes les choses singulières, il comprend l'ensemble des déterminations corporelles, mais ne s'y réduit pas<sup>17</sup>.

C'est ainsi que la thèse principale que Gillot cherche à démontrer dans cet article est que cette origine mécaniste du concept de *conatus* est visible dès 1663 dans le premier ouvrage publié de Spinoza. Dans cet ouvrage, la locution latine « *quantum in se est* » sera « reprise littéralement par Spinoza de l'énoncé cartésien préparatoire à l'exposition du principe d'inertie »<sup>18</sup>. Puisque le philosophe hollandais utilise cette formule dans quasiment toutes les versions du *conatus*, on accordera dès lors que Gillot a bel et bien mis à jour l'existence d'une influence du concept cartésien sur celui de *conatus*. Cette formule effectivement reprise de Descartes sera considérée comme ayant une importance capitale. Selon elle, ce qu'affirme Descartes et ce que Spinoza

---

<sup>15</sup> Ce que nous appelons *abrégé de physique* (également connue sous le nom de *petite physique*) désigne une courte section de l'*Éthique* (entre E2P13 et E2P14) où Spinoza énonce quelques principes fondamentaux de sa physique. Pour examen du sens et de la fonction de cet abrégé de physique, voir la section 2.1.

<sup>16</sup> Les trois éléments essentiels du *conatus* et qui sont déjà en germe dans le concept d'inertie sont : 1<sup>o</sup> le temps indéfini, 2<sup>o</sup> l'idée de *tendance*, 3<sup>o</sup> le fait que cette tendance s'applique à toutes les choses d'un *domaine* (les corps). Spinoza, il est vrai, élargira le domaine auquel le *conatus* s'applique en affirmant que *toutes* les choses s'efforcent de persévérer dans l'être.

<sup>17</sup> P. GILLOT, « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation », *op. cit.*, p.66. C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> *Id.*, p.65.

inclura dans son concept de *conatus* est cette idée que la tendance des corps à persévérer dans leur mouvement ne s'explique par rien de plus que ce qui se trouve dans l'essence corporelle de ces corps en question. Dans les mots de Gillot,

La doctrine spinoziste identifie expressément le *conatus* de toute chose à son essence active singulière, abstraction faite des causes extérieures qui viendraient contrarier celle-ci. Cette doctrine ontologique qui est celle de l'*Éthique* paraît ainsi trouver un de ses préalables théoriques dans le système cartésien des lois de la nature, en particulier dans l'axiome général au fondement du principe mécanique de persistance<sup>19</sup>.

Or, il ne faut pas se méprendre : même si l'auteure affirme que le *conatus* tire ses origines d'un concept de la *physique* de Descartes, elle n'est absolument pas en train de dire que le *conatus* se résume à être une sorte de transposition d'un concept physique à un plus grand pan de la réalité. Le fait est qu'en s'inspirant du principe d'inertie cartésien, Spinoza s'éloigne néanmoins de ce concept pour en faire un tout nouveau concept. Dans son article, Gillot le démontre assez bien. La commentatrice évite heureusement de commettre l'erreur fatale qui consiste à affirmer trop rapidement que le concept de *conatus* est une version élargie du principe d'inertie. L'origine mécaniste du concept n'implique pas *nécessairement* une ascendance forte.

Or, malgré ses très grandes qualités, les conclusions de l'article de Gillot demeurent quelque peu banales. Comme nous l'avons déjà souligné, la quasi-totalité des commentateurs de l'œuvre de Spinoza acceptent la filiation entre le principe d'inertie cartésien et le *conatus* spinozien, filiation que nous ne démentirons pas et que Gillot expose très clairement. Mais nous devons également déplorer le fait que malgré le titre, l'auteure ne discute presque pas du rôle de principe d'individuation qu'elle attribue au *conatus*. Sans doute, cet article est trop court pour exposer une thèse si complexe. Ainsi, même si nous sommes parfaitement d'accord avec elle

---

<sup>19</sup> *Id.*, p.65.

pour affirmer l'importance de ce rôle<sup>20</sup>, nous aurions souhaité qu'elle en fournisse des preuves plus fortes, convaincantes et détaillées. Ainsi l'article nous laisse-t-il un peu sur notre faim.

### *La thèse du conatus comme inertie métaphysique*<sup>21</sup>

Il est également possible de soutenir la thèse d'une filiation nettement plus forte entre les deux principes. Les tenants de ce que Valteri Viljanen appelle « l'interprétation inertielle du *conatus* » soutiennent non seulement que Spinoza s'est inspiré du principe d'inertie lors de l'élaboration du concept de *conatus*, mais également que le *conatus* est un principe tout aussi *mécaniste* que l'est le principe d'inertie. Parmi les défenseurs de la thèse inertielle, on trouve Jonathan Bennett<sup>22</sup>, John Carriero<sup>23</sup>, Lee C. Rice<sup>24</sup> et plusieurs autres. Chez ces auteurs, le *conatus* est conçu comme une sorte d'inertie métaphysique : le *conatus* d'une chose singulière garantit sa conservation de la même façon que l'inertie d'un corps garantit la préservation du mouvement.

La caractéristique essentielle de l'interprétation inertielle est l'idée que puisque Spinoza souscrit à la thèse mécaniste dans le cadre de sa physique, cela doit également être le cas pour l'ensemble de son système. En faisant du *conatus* un principe mécaniste, les défenseurs de l'interprétation inertielle affirment donc que l'idée essentielle derrière le concept de *conatus* et que le concept partage avec le concept d'inertie est l'idée que les choses possèdent une tendance qui les pousse à *conserver* l'état dans lequel elles sont initialement. Dans le cas d'un organisme

---

<sup>20</sup> Notre deuxième chapitre y sera d'ailleurs directement consacré.

<sup>21</sup> Une réfutation plus détaillée de cette interprétation inertielle du *conatus* sera l'objet de la section 2.3.

<sup>22</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984 ; J. BENNETT, « Spinoza and teleology : a reply to Curley », dans E. C. ; P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leyde, Brill, 1990, p. 53-57 ; J. BENNETT, « Teleology and Spinoza's *Conatus* », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 8, n° 1, 1983, p. 143-160

<sup>23</sup> J. CARRIERO, « Spinoza on Final Causality », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 2, 2005, p. 105-147 ; J. CARRIERO, « *Conatus* and Perfection in Spinoza », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 35, n° 1, 2011, p. 69-92.

<sup>24</sup> L. C. RICE, « Spinoza, Bennett and Teleology », *The southern Journal of Philosophy*, vol. 23, 1985, p. 241-252

biologique, cette tendance pousse cet organisme à s'alimenter ainsi qu'à défendre son existence notamment en défendant son territoire.

Cette interprétation a le mérite, il faut bien l'avouer, d'expliquer le lien entre le *conatus* et le principe d'inertie. Elle a aussi le mérite de faire du *conatus* un principe hautement cohérent avec le contexte historique dans lequel le concept a été imaginé. Enfin, la force de cette interprétation inertielle du *conatus* est de montrer qu'il est indéniable que le *conatus* est un principe d'autoconservation au même titre que l'est le principe d'inertie.

Toutefois, une thèse que l'interprétation inertielle du *conatus* soutient et à laquelle nous ne pouvons pas souscrire est l'idée selon laquelle le *conatus* est un principe d'autoconservation *uniquement*. Plus exactement, cela implique que la thèse selon laquelle le *conatus* est une tendance visant à l'augmentation de la puissance intrinsèque de la chose est jugée incohérente avec l'acceptation par Spinoza de la doctrine mécaniste. Mais comme le souligne Valtteri Viljanen, la lecture inertielle souffre de ne pouvoir fournir d'explication réellement satisfaisante en ce qui concerne l'idée qui est exprimée de façon manifeste par E3P12 et par bien d'autres propositions de l'*Éthique*. Spinoza y soutient que : « [l']Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui *augmente* ou *aide* la puissance d'agir du Corps » (E3P12, c'est nous qui soulignons). Il faut reconnaître que cette proposition semble d'emblée contredire la lecture inertielle. De plus, en réduisant le concept de *conatus* à une sorte d'inertie métaphysique, les tenants de la lecture inertielle ont bien du mal à expliquer comment Spinoza utilise *concrètement* le concept. Dès lors, la lecture inertielle se trouve confrontée à un problème assez grave d'interprétation.

*Le principe d'inertie comme cas minimal du conatus du corps*<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Dans la section 4.2, nous réfuterons cette interprétation du principe d'inertie comme cas minimal du concept de *conatus*.

Dans son article de 1986<sup>26</sup> consacré à l'explication critique de la physique de Spinoza, André Lécivain aborde la question du lien entre le principe d'inertie et le concept de *conatus*. À la page 48, le commentateur résume son point de vue de façon concise et plutôt claire : « Considered from this perspective, the principle of inertia is, so to speak, the reverse and the extreme limit of *conatus* »<sup>27</sup>. Ce qu'affirme en réalité Lécivain, c'est que les deux principes n'en sont en réalité qu'un seul. Selon lui, le principe d'inertie ne serait en quelque sorte qu'une interprétation minimale du *conatus* du corps<sup>28</sup>, un cas limite où la persévérance d'un corps dans son être se résume à sa capacité à conserver son état de mouvement ou de repos.

Lécivain n'est pas le seul à défendre cette thèse. Alexandre Matheron, dans son œuvre phare *Individu et communauté chez Spinoza*, affirmera quelque chose de similaire. Lorsqu'il discute le cas des corps les plus simples, Matheron affirme que leur « *conatus* a pour seule loi l'universel principe d'inertie »<sup>29</sup>. Comme pour Lécivain, cette expression minimale du *conatus* se résume essentiellement à une tendance à persévérer dans son état de mouvement ou de repos.

Cette thèse, aussi séduisante soit-elle, pose plusieurs problèmes d'interprétation. Premièrement, elle suppose que les *corpora simplicissima*<sup>30</sup> existent réellement. En effet, dans tous les cas où le principe d'inertie est conçu comme étant un cas minimal du concept de *conatus*, ce cas est jugé minimal parce qu'il ne concerne que les corps les plus simples qui, selon les

---

<sup>26</sup> A. LÉCRIVAIN, « Spinoza and Cartesian Mechanism », dans M. G. et D. Nails et D. Nails (éd.), *Spinoza and the Science*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986. Cet article publié en 1986 est la traduction condensée d'un long article publié en deux parties, en français, dans la revue *Cahiers Spinoza*. Sous bien des égards, la traduction anglaise est plus claire que l'originale, ce qui explique que nous ayons préféré la traduction à l'original.

<sup>27</sup> *Id.*, p.48.

<sup>28</sup> Tout porte à croire que pour Lécivain il n'existe de cas limite au concept de *conatus* qu'exclusivement dans l'attribut de l'étendue.

<sup>29</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p.28.

<sup>30</sup> Nous trouvons dans la littérature trois traductions pour le syntagme *corpora simplicissima* : corps simples, corps les plus simples, corps très simples. La première traduction est inadéquate parce qu'elle ne tient pas compte du superlatif. En effet, en latin le suffixe *-issim-* marque le superlatif. Notons que le suffixe marque le superlatif, mais qu'il peut s'agir d'un superlatif relatif. Ainsi, les deux autres traductions sont correctes d'un point de vue linguistique. Nous choisissons quant à nous la deuxième traduction, pour des raisons que nous n'exposerons pas en détail ici.

défenseurs d'une telle thèse, existent bel et bien, mais à *peine*. Dans la mesure où Spinoza affirme que « *chaque chose* s'efforce de persévérer dans l'être » (E3P6, c'est nous qui soulignons), ces derniers doivent alors soutenir que les *corpora simplicissima*, qu'ils considèrent comme réels, s'efforcent de persévérer dans leur être, d'une façon ou d'une autre. Ces corps conserveront alors leur tendance au mouvement ou au repos, mais pas davantage parce que leur existence se résume essentiellement à se mouvoir plus ou moins rapidement.

Or, le problème avec cette thèse c'est qu'il est loin d'être évident que les *corpora simplicissima* existent effectivement pour Spinoza. Certes, les défenseurs de la thèse du principe d'inertie comme cas minimal présentent des arguments pour démontrer l'existence réelle des *corpora simplicissima*. Plusieurs défendent pourtant l'idée selon laquelle ces corps les plus simples n'existent pas *réellement* et qu'ils ne sont rien de plus que des êtres de raison. Dès l'instant où nous soutenons cette thèse, il n'y a plus de raison de soutenir l'interprétation selon laquelle le principe d'inertie est le cas minimal du *conatus* puisqu'il n'y a justement plus de cas minimaux.

Un deuxième problème avec cette thèse, c'est qu'exactement comme c'est le cas avec l'interprétation inertielle, elle suppose que le *conatus* peut se limiter à la seule tendance à la conservation. D'abord, il faut reconnaître comme le font d'ailleurs les défenseurs d'une interprétation du principe d'inertie comme cas minimal que dans le cas des *corpora simplicissima*, il semble tout à fait impossible de défendre l'existence d'une tendance à l'augmentation de la puissance. Si c'est le cas, c'est parce que Spinoza affirme que les corps les plus simples se distinguent exclusivement par leur degré de mouvement ou de repos, de vitesse ou de lenteur (E2L1). Ainsi, dès l'instant où ce degré de mouvement change, ces corps simples changent également de nature. Par conséquent, une augmentation de la puissance correspond invariablement à la destruction du corps simple en question, ce qui semble contrevenir au

principe même derrière le concept de *conatus*. Il devient donc pratiquement impensable de défendre l'idée voulant que le *conatus* de ces corps puisse être davantage qu'une tendance à la conservation de ce degré de mouvement.

Le problème réside ici dans le fait que les défenseurs de la thèse du principe d'inertie comme cas minimal du concept de *conatus*, même s'ils reconnaissent pour la plupart l'importance de l'aspect expansif de la tendance, laissent de côté l'aspect *nécessairement* dynamique<sup>31</sup> du *conatus* dans le cas des *corpora simplicissima*. Ainsi, si on affirme comme plusieurs que les *corpora simplicissima* ne sont que des êtres de raison, alors la thèse du principe d'inertie comme cas minimal du *conatus* du corps perd tout son intérêt. Si on affirme au contraire que ces corps les plus simples existent bel et bien, alors il faut absolument expliquer comment et pourquoi le *conatus* qui est un principe manifestement dynamique ne l'est pas dans le cas des *corpora simplicissima* et dans ce cas uniquement. Malheureusement, ce problème n'est pratiquement jamais résolu par les défenseurs de cette lecture et lorsqu'il l'est, la solution demeure une hypothèse dont il est possible de douter.

### **Enjeux de la question**

En ce qui concerne le système philosophique spinozien, cette question est primordiale parce qu'elle engage l'ensemble de la philosophie du penseur néerlandais. Mais surtout, elle remet en question la cohérence du système : si nous découvrons une contradiction entre l'inertie et le *conatus*, cela signifierait alors que Spinoza s'est contredit et que sa physique et sa métaphysique ne sont pas compatibles. Un des enjeux de notre recherche sera donc de démontrer

---

<sup>31</sup> Dans cette thèse, les mots dynamique et dynamisme font référence au concept spinozien de puissance. Il ne faut pas ici les confondre avec le sens scientifique du terme.

que ce n'est pas le cas. Nous découvrirons au contraire une impressionnante cohérence à l'œuvre dans l'ensemble du système spinozien.

Outre cet enjeu qui engage l'ensemble de l'œuvre du philosophe hollandais, nous avons relevé les quatre plus importants enjeux que la question du lien entre le *conatus* et l'inertie soulève.

*Qu'est-ce qu'une loi de la nature ?*<sup>32</sup>

D'entrée de jeu, il est important de souligner qu'il n'est pas certain quel statut il faut attribuer au concept d'inertie. Avons-nous raison de le qualifier de *principe* ? Peut-être est-ce que le concept d'inertie est davantage qu'un principe<sup>33</sup> ? Devrions-nous plutôt considérer que l'inertie est une des lois fondamentales de la nature physique au même titre que le sont les lois du mouvement que Spinoza décrit dans les *Principes de la philosophie cartésienne*<sup>34</sup> ?

Il est important dès lors que nous clarifions en quoi consiste une *loi de la nature* en général, mais également en quoi consiste une *loi de la nature* dans le cadre de la physique spinozienne. La véritable question est la suivante : quand et comment peut-on dire qu'un objet obéit à certaines lois ? Est-ce que cet objet est déterminé par ces lois ? Au contraire, est-ce que ces lois ne sont pas plutôt *déduites* des événements que l'on observe et ne prennent-elles pas la forme d'une description plus ou moins fidèle de ces événements ? La question est donc de savoir si les lois de la nature possèdent un réel pouvoir causal ou non. Cette question engage donc le

---

<sup>32</sup> Cette question sera l'objet de la section 3.2.

<sup>33</sup> En science, un principe est une loi pouvant être observée, n'ayant jamais été ni démontrée ni infirmée. Une loi de la nature, au contraire, est une loi ayant été démontrée empiriquement. Le concept d'inertie dans l'œuvre de Spinoza est bel est bien *au moins* un principe au sens scientifique du terme.

<sup>34</sup> BARUCH SPINOZA, *Les principes de la philosophie de Descartes*, traduit par CHARLES APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 [1663]. Nous désignerons néanmoins l'ouvrage de Spinoza sous le nom de *Principes de la philosophie cartésienne*. Sinon, il devient difficile de savoir avec précision si nous parlons de l'ouvrage de Spinoza ou si nous parlons plutôt de l'ouvrage de Descartes.

sens que l'on doit donner aux lemmes de l'abrégé de physique, à la physique spinozienne en général et bien sûr au concept d'inertie chez Spinoza.

*Qu'est-ce qu'une chose singulière, qu'est-ce qu'un individu ?*<sup>35</sup>

Eu égard au monisme du système spinozien, la question de la singularité est une question très épineuse. Celle-ci est en réalité double : (1) qu'elle est la nature ontologique d'une chose ; (2) quelle est l'extension du concept de chose (qu'est-ce qui peut être considéré comme une chose, quel est le critère de démarcation) ?

La première question, c'est-à-dire la question de la nature ontologique du singulier, est une question extrêmement importante et qui est largement débattue au sein des études spinozistes. Il va sans dire que la question de savoir comment il est possible d'élaborer une conception de la singularité dans le cadre d'une philosophie moniste est une question plus que complexe. Le monisme de Spinoza est défini dès le début de la première partie de l'*Éthique* de façon relativement claire. Pour Spinoza, il n'existe qu'une seule substance infinie (Dieu ou la nature<sup>36</sup>) qui s'exprime à travers une infinité d'attributs en une infinité de *modes*. Ce que le penseur hollandais affirme c'est que les modes, c'est-à-dire les affections de la substance, correspondent aux choses singulières. Ainsi, une pomme, un ordinateur, un être humain sont autant de choses singulières qui ne sont, en réalité, que des modifications (ou affections) de la substance infinie. Dans ce contexte, la question de la singularité est ambiguë. Nous voyons également que la question de savoir comment on doit concevoir les choses singulières est une question qui apparaît dès les premières pages de l'*Éthique*.

---

<sup>35</sup> Une large partie du chapitre 2 sera consacrée à cette question, mais également une partie du chapitre 1.

<sup>36</sup> L'expression consacrée *Deus sive natura* (accordée ici au nominatif singulier) n'apparaît jamais telle quelle dans l'œuvre spinozienne. On trouve quatre différentes déclinaisons de la même expression dans l'*Éthique* (*Deum seu Naturam, Deus seu Natura, Dei sive Naturæ, Dei seu Naturæ*). Le *seu*, on le remarque, est parfois remplacé par son apocope *sive*. Essentiellement toutefois, le sens est toujours le même : Dieu et la nature sont chez Spinoza des synonymes dans le sens où la nature *est* Dieu.

En ce qui concerne la question du sens du concept de *conatus*, cette question de l'individualité est primordiale. Rappelons que le *conatus* est défini en ces termes : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6, c'est nous qui soulignons). Selon l'interprétation que l'on donnera, nous voyons bien que le sens du *conatus* s'en trouvera fortement modifié. Pour résoudre la question, nous nous intéresserons d'abord à la thèse de l'inhérence, qui est une des interprétations possibles de l'individualité chez Spinoza et qui affirme que les choses singulières existent *dans la substance* en tant que propriété de celle-ci. Cette lecture accorde peu ou pas d'indépendance aux choses singulières.

Une autre question est de savoir s'il existe, dans l'œuvre de Spinoza un critère de démarcation permettant de distinguer les individus à part entière et ceux qui n'en sont pas. Il va sans dire que cette question est d'une importance capitale pour l'ensemble du système philosophique spinozien, ce qui explique l'intérêt marqué que nous portons à la question.

### *Quel est le statut des corpora simplicissima chez Spinoza ?*<sup>37</sup>

Directement liée à cette question de l'individualité, la question du statut des *corpora simplicissima*<sup>38</sup>, ces corps les plus simples, est une question ayant un impact direct sur l'interprétation que l'on doit faire de la physique spinozienne. Une réponse à cette question nous

---

<sup>37</sup> La section 2.2. sera consacrée à cette question.

<sup>38</sup> Le sens que l'on doit donner au concept de *corpus simplicissimum* est l'objet d'un débat ouvert. On peut distinguer trois grandes familles d'interprétations. Les interprétations corpuscularistes, les interprétations non-réalistes, les interprétations réalistes mais non-corpuscularistes. Pour une interprétation corpusculaire, voir en particulier M. GUEROULT, *Spinoza : L'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p.158-165. Guéroult propose une interprétation étrange : il faudrait comprendre ces corps comme des corpuscules qui vibrent à l'image des pendules de Huygens. Pierre Macherey défend une thèse non réaliste en affirmant que ces corps ne sont rien d'autre que des êtres de raison. P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Deuxième partie : La réalité mentale*, Paris, Presse Universitaires de France, 1997, p.130-141. En s'appuyant sur les travaux de Jonathan Bennett, Valteri Viljanen défend une théorie réaliste mais non-corpuscularistes. Il propose une théorie unifiée de l'étendue, les *corpora simplicissima* devant être conçus comme des « régions » définies de l'attribut de l'étendue et pas simplement comme des êtres de raison. V. VILJANEN, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 37, 2007, p. 393-418.

permettra de situer Spinoza au sein des débats de son époque en ce qui a trait à la question du vide, des atomes, du mécanisme, des corpuscules, c'est-à-dire en ce qui a trait au concept de *corps* en général. De ce fait, elle est donc une question importante en ce qui a trait au sens que l'on peut octroyer au concept d'inertie.

Mais cette question du statut des *corpora simplicissima* est surtout importante en ce qui concerne la portée du concept de *conatus* : la question est de savoir ce que l'on peut considérer comme un corps. Est-ce que les *corpora simplicissima* sont des choses ? Si oui, le sont-ils au même titre que le sont les corps complexes ? Si les *corpora simplicissima* sont bel et bien des choses, alors il faudra nécessairement expliquer en quel sens nous pouvons dire qu'ils persévèrent dans leur être. Au contraire, si les *corpora simplicissima* ne sont pas des choses, alors cela voudra dire que l'extension du principe d'inertie est plus grande que ne l'est celle du *conatus* parce que le principe d'inertie, comme on peut le voir dans l'*abrégé de physique*, s'applique sans équivoque aux *corpora simplicissima* (tous les corps persévèrent dans leur état de mouvement et de repos, affirme Spinoza).

*Quelle est la nature du concept d'étendue chez Spinoza ?*<sup>39</sup>

À l'époque où vivait Spinoza, un affrontement entre les aristotéliens et les défenseurs de la nouvelle philosophie faisait rage. Parmi les points de désaccord principaux, nous devons impérativement mentionner le débat concernant l'origine et la nature du mouvement pris dans son sens le plus large. Au XVII<sup>ème</sup> siècle, les scolastiques soutenaient que le mouvement devait être directement attribuable à la nature des corps, à leur essence. Au même moment, le mécanisme s'établit comme un modèle concurrent aux modèles aristotéliens et atomiste et suppose que tous les mouvements sont le résultat d'une action directe, c'est-à-dire que toute transmission de

---

<sup>39</sup> Nous nous intéresserons à cette question tout au long du chapitre 3, mais également dans les sections 1.1. et 1.2.

mouvement doit se faire par un contact direct du corps qui transmet son mouvement à celui qui le reçoit. En tant que philosophe d'allégeance cartésienne, le philosophe d'Amsterdam accepte cette thèse, ce qui aura un impact important dans son œuvre.

Même s'il popularise la doctrine mécaniste, Descartes ajoutera une composante transcendante à ce dynamisme de la nature. Selon le philosophe français, le mouvement n'existe en premier lieu que grâce à l'intervention de Dieu dans le monde qui, non seulement est la source primordiale du mouvement, mais surtout en est la source continue. Hobbes quant à lui rejette cette thèse de la création continuée et soutient plutôt que la source du mouvement est strictement immanente au monde (c'est-à-dire que le mouvement est toujours déjà présent).

Où se situe *exactement* Spinoza dans ce débat ? La question de la nature des concepts de mouvement et d'étendue est de la plus haute importance. Elle influence nécessairement le sens du concept d'inertie (qui est justement un principe de conservation du mouvement), mais également, comme nous le verrons, celui du concept de *conatus*. Nous nous intéresserons à cette question en faisant intervenir la correspondance de Spinoza avec Tschirnhaus, mais également en nous intéressant à l'historique du concept de *conatus*.

### **Hypothèse de recherche**

Ces quelques commentaires qui s'intéressent à notre question nous auront apparu souvent incohérents, parfois trop courts, et ne résolvant jamais l'ensemble des problèmes que notre question soulève. Également, l'ensemble des enjeux que notre question soulève rend cette question particulièrement pertinente. Pour toutes ces raisons, une étude réellement approfondie et complète de la question du lien entre le *conatus* et le principe d'inertie chez Spinoza est une nécessité que nous nous suggérons d'accomplir.

Nous entendons défendre l'idée selon laquelle le *conatus* est un principe plus fondamental que ne peut l'être le principe d'inertie. Pour parler en des termes spinoziens, nous affirmons que le concept de *conatus* enveloppe celui d'inertie. Nous entendons également défendre que le *conatus* exprime cette préséance sur le principe d'inertie à la fois du point de vue de l'attribut de l'étendue et du point de vue de l'attribut de la pensée. Autrement dit, le *conatus* d'un corps est un principe plus fondamental que l'inertie de ce corps alors que le *conatus* d'une idée est également un principe plus fondamental que l'inertie de cette même idée.

Ainsi, nous prouverons comme étant incorrecte la thèse du *conatus* comme étant une forme d'inertie métaphysique. Puisque cette thèse est actuellement une des interprétations parmi les plus influentes du sens que nous devons donner au concept de *conatus*, nous nous attarderons assez longuement à sa réfutation. Nous démontrerons qu'en vertu de la théorie spinozienne de la puissance, cette interprétation du *conatus* est beaucoup trop faible. Le *conatus*, croyons-nous, est bien davantage qu'un simple principe de résistance au changement. Nous mettrons l'accent sur l'interprétation du *conatus* comme une expression finie de la puissance infinie de Dieu<sup>40</sup> qui nous apparaîtra, après examen, comme étant nettement plus féconde.

Nous croyons alors que le *conatus* est d'abord et avant tout un principe positif d'affirmation de la puissance. Remarquons que Spinoza affirme que la tendance est, à certains égards, illimitée : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini » (E3P8). Mais outre cette absence de limitation temporelle, nous soutiendrons également que cette tendance est illimitée *en elle-même* c'est-à-dire qu'en absence de contrainte elle persisterait non seulement dans sa conservation, mais elle

---

<sup>40</sup> Voir en particulier G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968 ; A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988 ; V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; P. MACHÉREY, « Introduction à l'Éthique de Spinoza - Première partie : La nature des choses », *La nature des choses*, 2001.

chercherait à augmenter indéfiniment l'expression de sa puissance. Or, bien qu'elle soit illimitée en elle-même, celle-ci est nécessairement déterminée par les autres choses singulières qui existent nécessairement.

Ce qui est révélateur, c'est que ces limites, Spinoza les énonce au sein même de son concept de *conatus*. La démonstration de E3P6 est significative. Dans cette démonstration, Spinoza fait d'abord référence aux propositions E1P25C et E1P34, propositions qui confirment la nature affirmative du *conatus*. Mais Spinoza fait également du *conatus* un principe déterminant, principe qui détermine les conditions dans lesquelles cette puissance infinie s'exprime, en renvoyant explicitement aux propositions E3P4 et E3P5, comme on peut clairement le voir en lisant la démonstration de E3P6 :

En effet les choses singulières sont des [modes]<sup>41</sup> par lesquelles s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu (par E1P24C), c'est-à-dire (par E1P34) des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence (par E3P4) ; mais au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (par E3P5), et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être. CQFD (E3P6D).

Il nous semble significatif que Spinoza trouve important de souligner que le *conatus* est à la fois un principe positif d'affirmation de la puissance, *mais également* qu'il contient les limites auxquelles il doit nécessairement obéir (la deuxième partie de la démonstration). Cela signifie deux choses : (1) ces deux aspects sont importants dans la définition du *conatus* ; (2) Spinoza démontrant les deux aspects du *conatus* séparément, il est tout à fait logique de supposer que les deux aspects *doivent* et *peuvent*<sup>42</sup> être prouvés séparément. Si le *conatus* n'était rien de plus

---

<sup>41</sup> Dans sa traduction de l'*Éthique*, Bernard Pautrat utilise le mot *manière* plutôt que le mot *mode*. Même si la traduction est correcte d'un point de vue linguistique (le mot latin *modus* pouvant être traduit aussi bien par mode que par manière) ainsi que conceptuellement (les modes étant effectivement des manières qu'a la substance de s'exprimer), nous préférons conserver le mot *mode*. Cette traduction est largement acceptée au sein de la littérature et nous ne voyons aucune raison d'abandonner ce terme qui, par ailleurs, marque bien l'influence, ou du moins l'emprunt par Spinoza, du vocabulaire scolastique.

<sup>42</sup> Qu'ils le puissent, cela est clair puisque Spinoza les prouve effectivement séparément. Qu'ils le doivent, nous l'imputons directement au désir de Spinoza de mettre l'accent sur chacun des deux aspects.

qu'une sorte d'inertie métaphysique, cette insistance de Spinoza dans la démonstration du *conatus* serait plutôt étrange. Cela voudrait dire que certaines propositions de la démonstration du *conatus* sont tout simplement inutilisées, ce qui est somme toute absurde<sup>43</sup>.

Quelques commentateurs ont soulevé l'existence des deux aspects du *conatus*<sup>44</sup>, sans toutefois aller jusqu'au bout du raisonnement. Nous sommes d'avis que la présence conjointe d'un caractère positif et d'un caractère négatif ou limitatif est un élément significatif en ce qui concerne le problème du rapport entre le *conatus* et le principe d'inertie. Mais avant, il est important de souligner que le *conatus* tel que défini dans la troisième partie de l'*Éthique* concerne les deux attributs de l'étendue et de la pensée conjointement. Par conséquent, E3P4 et E3P5 énoncent l'impossibilité d'auto-contradiction aussi bien logique que physique.

C'est ainsi que selon notre interprétation, l'inertie est un principe auquel l'ensemble des choses corporelles doivent nécessairement obéir précisément parce qu'elles sont des choses corporelles. Elle est une loi de la nature corporelle, elle est une détermination qu'impose la corporalité aux *conatus* de toutes les choses singulières. Mais il existe également des lois de la nature mentale auxquelles les modes doivent obéir parce qu'ils s'incarnent dans l'attribut de la pensée à savoir les principes de la logique comme le principe de non-contradiction.

Mais, nous défendons également que l'aspect affirmatif du *conatus*, marqué par la première partie de la démonstration de E3P6 et s'appuyant sur E1P24C et E1P34, s'incarne différemment dans l'attribut de l'étendue et dans l'attribut de la pensée. La puissance qu'exprime

---

<sup>43</sup> Dans *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*, p. 245, Jonathan Bennett affirme que de la définition du *conatus*, on ne peut rien déduire de plus que « 'x does things, none of which harm x' ». Il ajoute que « this, which is the farthest point to which the argument can possibly be dragged, is well short of 'x tends to preserve x' ». Toutefois, nous croyons qu'en interprétant correctement la démonstration de E3P6, c'est-à-dire en tenant compte de la référence spinozienne aux propositions E1P25C et E1P34, il est tout à fait possible de faire du *conatus* un principe dynamique.

<sup>44</sup> Notamment, P. MACHEREY dans *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 80 : « alors que les deux propositions précédentes [E3P4 et E3P5] avaient un contenu négatif et répulsif, associé à la forme axiomatique de leur exposition, les propositions 6, 7 et 8 développent positivement une doctrine de la puissance ».

le *conatus* d'un corps n'est autre que la quantité de *mouvement*<sup>45</sup> de ce corps. Spinoza affirme de façon assez claire que ce qui permet de distinguer les corps entre eux, c'est précisément le « rapport de mouvement et de repos » (E2L1), ce qui semble bien confirmer notre interprétation. Nous soutiendrons également que l'aspect affirmatif du *conatus* des idées est quant à lui exposé dans la deuxième partie de l'*Éthique*, de façon, il est vrai, un peu moins claire. Dans E2P43S, Spinoza souligne en effet que les idées ne sont pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau » (E2P43S). Dans la philosophie spinozienne, les idées possèdent, outre leur cohérence interne, un aspect positif, elles expriment positivement la puissance infinie de Dieu<sup>46</sup>. Afin de prouver notre thèse, nous défendrons que chez Spinoza les idées manifestent leur vérité<sup>47</sup> et que c'est ce que Spinoza souhaite faire comprendre par E2P43S.

En somme, nous défendrons la thèse que le *conatus* est bel et bien un principe plus fondamental que ne peut l'être le principe d'inertie, inertie qui ne représente qu'un seul aspect du *conatus* et cela à la fois dans l'attribut de l'étendue et dans l'attribut de la pensée.

## Méthodologie

Notre méthode sera exégétique (consacrée à l'explication de l'œuvre de Spinoza), herméneutique (reliée aux interprétations de cette œuvre par les commentateurs) et historique

---

<sup>45</sup> Le concept contemporain de *quantité de mouvement* (qui est le produit de la masse d'un corps et de sa vitesse) ne doit pas être confondu avec la formule qu'utilise Spinoza. Dans l'*Éthique*, il parle de *rapport* de mouvement et de repos, ce qui n'est pas la même chose que cette idée de *quantité de mouvement*. Lorsqu'on utilise l'expression *quantité de mouvement* dans le contexte de la philosophie spinozienne, nous parlons plutôt de la quantité réelle de mouvement (c'est-à-dire la somme des vitesses de chacune des parties de ce corps) que possède un corps, autrement dit la quantité de puissance telle qu'elle s'exprime dans l'attribut de l'étendue. Cette question se clarifiera au fil de notre développement.

<sup>46</sup> Voir E. MARSHALL, « Power, *Conatus*, and Affects » dans E. MARSHALL, *The spiritual automaton : Spinoza's Science of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013. Voir en particulier les pages 71 à 77.

<sup>47</sup> En cela, nous abonderons dans le même sens que Marshall qui affirme que « in slogan form, we might say that the power of an idea amounts to the assertoric force with which each idea affirms its content. Given that the mind is itself a complex idea made up of simpler ideas, it follows that each simpler idea affirms or asserts some representation and these modifications of divine power in thought can be organized in such a way that they constitute a complex mode of thought, the human mind », dans MARSHALL, *Op.cit.*, p. 71.

(attachée à retracer le contexte historique de la réception des théories en physique à l'époque de Spinoza).

De ce fait, une grande place devra être accordée à l'étude des textes sources. Nous partons de l'hypothèse que cette ambiguïté du texte spinozien peut et doit être résolue principalement grâce aux textes de Spinoza lui-même. Nos principales sources seront bien entendu l'*Éthique*, mais aussi *Les principes de la philosophie cartésienne*, texte dans lequel Spinoza développe sa propre physique en exposant celle de Descartes. Soulignons que puisque Spinoza expose sa théorie du *conatus* dans d'autres ouvrages (*Court traité*, *Traité politique*, *Traité théologico-politique*), et puisque notre question engage l'ensemble de sa philosophie, nous nous intéresserons également à ses autres ouvrages. Notre objectif sera de fournir une réponse qui soit compatible avec une interprétation complète et cohérente de l'œuvre du philosophe hollandais.

Outre les textes de Spinoza, un appel important aux différents commentaires sera bien entendu essentiel. Étant donné le peu de ressources que son œuvre offre quant au sens que l'on doit donner au concept de *conatus*, il est tout bonnement essentiel de recourir à la littérature secondaire. Nous centrerons notre attention sur les nombreux commentaires consacrés à la question du sens et du statut de concept de *conatus* chez Spinoza que l'on trouve dans la littérature.

Parmi nos sources principales, il est impératif de mentionner l'excellent commentaire de Valtteri Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*<sup>48</sup>. Quoique nous ne soyons pas d'accord avec l'ensemble de ce que l'auteur soutient, cet ouvrage, ainsi que l'article qui en est l'ébauche<sup>49</sup>, est à l'origine de notre questionnement. En ce qui concerne le concept de *conatus*, notre interprétation

---

<sup>48</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*.

<sup>49</sup> V. VILJANEN, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *op. cit.*

doit beaucoup aux commentaires admirables d'Alexandre Matheron<sup>50</sup>, Gilles Deleuze<sup>51</sup>, Pierre Macherey<sup>52</sup> et bien d'autres penseurs francophones qui défendent l'idée que le concept de puissance est au cœur du concept de *conatus*. Nous nous intéresserons également beaucoup à la thèse de la métaphysique des champs de Jonathan Bennett.

Puis, afin de comprendre adéquatement le sens du principe d'inertie, il sera essentiel que nous fassions appel à des commentaires débordant le strict cadre de la philosophie spinozienne. Nous nous intéresserons surtout aux *Principes de la philosophie* de Descartes, d'abord parce que Spinoza en fait un commentaire étendu, mais également parce que la physique de Spinoza demeure largement d'inspiration cartésienne. Nous devons également nous intéresser au contexte général de la physique spinozienne afin de bien situer Spinoza dans cette époque. Ainsi, nous nous intéresserons aux rapports qu'entretient Spinoza avec les autres philosophes naturalistes de son époque. Ce n'est que grâce à une compréhension approfondie de la physique spinozienne que nous pourrons comprendre adéquatement la portée et le sens du principe d'inertie chez Spinoza.

Pour mener à bien cette entreprise, nous avons divisé cette thèse en trois chapitres. Le premier chapitre sera consacré à l'étude du sens exact du concept de *conatus* chez Spinoza. Le deuxième chapitre démontrera que le *conatus* est un principe d'individuation. On s'intéressera alors à l'étendue du concept de *conatus*. Enfin, le troisième s'intéressera au principe d'inertie ainsi qu'à l'incarnation du *conatus* dans l'attribut de l'étendue. Au terme de ces trois chapitres, nous pourrons affirmer avec confiance que le *conatus* est effectivement un principe beaucoup plus fondamental que ne l'est le principe d'inertie. Dès lors, la question du lien entre les deux concepts sera résolue.

---

<sup>50</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit.

<sup>51</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit.

<sup>52</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza – en cinq volumes*, Paris, PUF, 1994-1998.



## 1. LE *CONATUS*

### LE SENS DU CONCEPT DE *CONATUS* CHEZ SPINOZA

Dans ce chapitre, nous analyserons les différentes occurrences du concept de *conatus* dans l'œuvre de Spinoza. Nous verrons alors que le concept est présent à l'état d'ébauche dès le *Court Traité*, mais que c'est dans le *Traité politique* et surtout dans l'*Éthique* que ce concept acquiert toute son importance. Nous poursuivrons par un examen détaillé des deux interprétations dominantes du sens du concept de *conatus*. On examinera d'abord la lecture inertielle qui affirme que le *conatus* est comme une inertie métaphysique. Puis, nous examinerons les interprétations accordant une plus grande importance au concept de puissance. Nous terminerons ce chapitre en montrant les limites de ces deux lectures avant de proposer une interprétation qui combine ces deux lectures. Toutefois, nous commencerons par un bref examen du sens du concept de *conatus* avant Spinoza. Dès lors, on pourra voir que même si Spinoza n'invente pas le terme, l'usage qu'il en fait demeure parfaitement original.

#### 1.1. Le concept de *conatus* avant Spinoza

D'entrée de jeu, il est important de le mentionner, le concept de *conatus* n'est pas une invention de Spinoza. Comme le montre très bien Rodolfo Garau dans son article « Late-scholastic and Cartesian *conatus* »<sup>53</sup>, le concept de *conatus* était assez largement utilisé par les philosophes scolastiques surtout dans le contexte de l'explication de la gravitation. Garau montre

---

<sup>53</sup> R. GARAU, « Late-scholastic and Cartesian *Conatus* », *Intellectual History Review*, vol. 24, n° 4, 2 octobre 2014, p. 479-494.

également que les penseurs scolastiques utilisaient systématiquement des concepts ayant un sens psychologique lorsqu'ils voulaient expliquer le mouvement des corps. Cependant, il est significatif que l'usage de ces termes, bien qu'il ait été systématique, n'ait été qu'analogique. En effet, les penseurs scolastiques, même s'ils utilisaient des termes à connotation psychologique, n'avaient aucunement l'intention d'accorder la moindre valeur psychologique réelle à cette tendance au mouvement qu'ils accordaient aux corps inertes. À titre d'exemple, lisons Thomas d'Aquin :

Les substances intellectuelles dont nous avons parlé sont nécessairement douées de volonté. En effet, l'appétit du bien se trouve en tout être, puisque le bien est ce que toutes choses désirent, comme nous l'assurent les philosophes. Or cet appétit est appelé *appétit naturel* dans les êtres dépourvus de connaissance : *c'est de ce désir que la pierre désire être en bas*. En ceux qui possèdent la connaissance sensible on parle d'appétit animal, se divisant en concupiscible et irascible. Dans les êtres enfin qui sont doués d'intelligence, l'appétit est appelé intellectuel ou rationnel, et c'est la volonté. [...] Or, parmi les substances créées, il s'en trouve qui *ne se meuvent pas elles-mêmes à l'action, mais y sont poussées par une force naturelle, comme les êtres inorganiques*, les plantes et les animaux : il n'est pas, en effet, en leur pouvoir d'agir ou de ne pas agir. (Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, 47 ; c'est nous qui soulignons)<sup>54</sup>.

Cela dit, une des thèses de Garau dans cet article, thèse que nous approuvons, consiste à dire que Descartes s'est inspiré largement des philosophes scolastiques. Le fait est qu'il utilise lui aussi des concepts à connotation psychologiques et qu'il les utilise de façon analogique. Comme les scolastiques, il utilise les concepts de force, de tendance, d'effort<sup>55</sup> pour expliquer le mouvement des corps inertes : « tout corps qui se meut, tend [*tendere*] à continuer son mouvement en ligne droite » (PP2, art.39 ; AT IXb 85), affirme-t-il. Mais Descartes précise, tout comme les scolastiques, que cet effort [*conatus*] ne doit absolument pas être compris sous l'angle psychologique :

56. Comment on peut dire d'une chose inanimée, qu'elle tend à produire quelque effort [*conatus*].

Quand je dis que ces petites boules font quelque effort, ou bien qu'elles ont de l'inclination à s'éloigner des centres autour desquels elles tournent, je n'entends pas qu'on leur attribue aucune pensée d'où procède

<sup>54</sup> T. D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, F. Kerouanton et al. (trad.), Paris, Cerf, 1993.

<sup>55</sup> Ici, il est sans doute utile de souligner que Descartes utilise souvent l'expression tendre vers (*tendere*) comme synonyme du mot *conatus* ou effort (*conatur*). Le mot est peut-être différent, mais le concept renvoie à la même idée de tendance.

cette inclination, mais seulement qu'elles sont tellement situées et disposées à se mouvoir, qu'elles s'en éloigneraient en effet, si elles n'étaient retenues par aucune autre cause (PP3, art.56 ; AT IXb 131).

Malgré cette rectification de la part de Descartes, il est important de constater que l'usage analogique du concept de *conatus* est essentiel à l'explication cartésienne de la nature de la lumière. Sans cette tendance, l'explication de la lumière devient impossible parce que rien ne peut expliquer sa tendance naturelle à se déplacer. Comme l'affirme Garau :

According to Descartes's cosmology, the universe – understood as a material continuum in which there is no vacuum – is composed of a number of separate yet interconnected vortices. Each of these vortices consists in a set of bands rotating around their centres. The bands are composed of corpuscles of the three elements, each distinguished on the basis of their different shapes and sizes. The small globules of the second element (of which the heavens are mainly composed), although impeded by the other parts of heaven, *strive to move away from the centre* of the vortex around which they revolve, thus exerting a certain force against the surrounding bodies. *This striving or conatus, though a mere force rather than a genuine motion, is transmitted instantaneously and along straight lines from body to body.* According to Descartes, then, *the nature of light consists in this striving alone.*<sup>56</sup>

Dans la grande histoire qui mènera à l'élaboration de la théorie quantique de la lumière au début du XX<sup>ème</sup> siècle, les penseurs de l'époque moderne ont joué un rôle appréciable. Descartes, qui a écrit le *Traité du monde ou de la lumière*<sup>57</sup>, propose une théorie corpusculaire de la lumière<sup>58</sup> et fait appel au concept de *conatus*. Cette théorie corpusculaire de la lumière, comme Garau l'explique, s'accorde parfaitement avec le projet d'une physique exclusivement mécaniste.

Ce modèle mécaniste s'établit au XVII<sup>ème</sup> siècle comme un modèle concurrent aux modèles aristotélien et atomiste. Le mécanisme procède d'un modèle épistémologique particulier :

l'image de la machine, dont les engrenages transmettent et transforment le mouvement selon des normes définies une fois pour toutes, fournit un modèle épistémologique aussi satisfaisant pour l'esprit qu'exaltant

---

<sup>56</sup> R. GARAU, « Late-scholastic and Cartesian *Conatus* », *op. cit.* C'est nous qui soulignons.

<sup>57</sup> AT XIa. *Traité* écrit en français entre 1632-1633. Descartes abandonna la publication du traité qui défendait la thèse héliocentriste lorsqu'il apprit la condamnation de Galilée par l'inquisition romaine. Des parties du *Traité du monde ou de la lumière* ont d'abord été publiées séparément : le *Traité de l'homme* en 1662 et *Le Traité de la lumière* en 1664. Il faudra attendre 1677 pour que le traité soit publié en un seul volume et en entier.

<sup>58</sup> La théorie quantique de la lumière combine les observations de la thèse ondulatoire (c'est l'interprétation retenue par Christiaan Huygens et Robert Hooke) et de la thèse corpusculaire (thèse proposée par Gassendi et développée par Newton). Toutefois, le *Traité de la lumière* et la *Dioptrique* de Descartes font très certainement partie des ouvrages scientifiques ayant le plus favorisé la propagation de la thèse corpusculaire.

pour l'imagination. Le monde est devenu une combinaison de matière et de mouvement, docile aux exigences du calcul<sup>59</sup>.

Pour les mécanistes, l'ensemble des phénomènes du monde s'expliquent « par une combinaison de matière et de mouvement », c'est-à-dire que tout est une question de cause et effet. Remarquons, comme l'affirme René Boirel, que Descartes, bien qu'il n'en soit pas réellement l'inventeur, fut un des plus influents défenseurs de ce modèle : « l'influence du manifeste cartésien en faveur du mécanisme géométrique fut telle que, dès 1650, cette conception du monde et l'idéal corrélatif d'une connaissance fondée sur la mesure sont pratiquement acceptés par tous, quand cessent les polémiques sur les applications concrètes de la doctrine de Descartes, après sa mort »<sup>60</sup>.

Malgré l'efficacité du concept de *conatus* dans la physique cartésienne, on pourra trouver insolite l'introduction d'un concept dynamique, et cela même s'il est utilisé de façon analogique, dans une physique supposément mécaniste : le concept de *conatus* paraît particulièrement étranger à un mécanisme *pur*. Pourquoi Descartes introduit-il un concept dynamique comme le *conatus* dans une physique qui affirmait pourtant pouvoir s'en passer ?

Pour répondre à cette question, on observera que, comme c'était le cas chez les scolastiques, le concept cartésien de *conatus* est dans tous les cas lié au concept de mouvement. Le philosophe-physicien se sert du concept de tendance pour expliquer comment il est possible qu'un corps poursuive sa course indéfiniment. La première loi de la nature, affirme Descartes,

est que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne se change que par la rencontre des autres. Ainsi nous voyons tous les jours, lorsque quelque partie de cette matière est carrée, qu'elle demeure toujours carrée, s'il n'arrive rien d'ailleurs qui change sa figure ; et que, si elle est en repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi-même. (PP2, art. 37 ; AT IXb 84)

---

<sup>59</sup> G. GUSDORF, « Matérialisme », dans *Dictionnaire de la philosophie – Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 1157.

<sup>60</sup> R. BOIREL, *Le mécanisme hier et aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 17.

Ici, même si Descartes n'utilise ni le mot *conatur* ni le mot *tendere*, cela ne l'empêche pas de laisser transparaître cette idée d'effort et de tendance. Avec un peu d'attention, on observera rapidement que sans ce concept de *conatus* ou de tendance, l'inertie des corps demeure un fait qui ne peut en aucun cas expliquer la cause première du mouvement, il en explique simplement la persévérance. C'est donc pour rendre possible l'explication de la nature du mouvement que Descartes introduit un concept au moins en apparence dynamique.

En somme, on peut voir que Descartes n'abandonne pas entièrement la conception scolastique du mouvement. Le concept de tendance qu'utilisaient abondamment les philosophes scolastiques sera tout autant utilisé par Descartes qu'il l'était par les scolastiques. Certes, si on expliquait auparavant la poursuite du mouvement en faisant intervenir le concept de mouvement naturel, chose que Descartes refuse, on remplacera cette idée de mouvement naturel par une loi de la nature. Les corps ont toujours une tendance, mais cette tendance garantit la poursuite de l'état de mouvement ou de repos de n'importe quel corps en question.

Ainsi, la théorie du mouvement de la physique cartésienne constitue, en quelque sorte, une inversion par rapport à la théorie aristotélicienne. La tendance se trouvait auparavant dans les corps à cause de leur essence. Chez Descartes et ses successeurs, on devra maintenant fournir une explication valable au phénomène de l'inertie qui avait été confirmé par l'expérience sans être expliqué<sup>61</sup>. Dans le cadre d'une physique mécaniste, si l'on veut pouvoir comprendre correctement ce phénomène et bien d'autres, on ne doit faire intervenir rien d'autre que les lois de la causalité. Or, une obéissance stricte à ces lois pose toutefois un problème de taille : sans un

---

<sup>61</sup> Sophie Roux explique en détail l'histoire de la « découverte » du principe d'inertie. Cette idée selon laquelle les corps n'ont pas besoin d'une force constante pour expliquer la persistance de leur mouvement, même si elle nous paraît intuitive, ne sera pas une idée facile à défendre. Ce sera Galilée qui le premier démontrera expérimentalement sa vérité. Voir S. ROUX, « Découvrir le principe d'inertie », *Recherches sur la philosophie et le langage*, vol. 24, 2006, p. 453-515.

principe expliquant d'où provient le mouvement, on ne saurait expliquer pourquoi les corps persistent dans leur état de mouvement et de repos.

À ce problème, les différents penseurs proposeront différentes solutions. Chez Descartes, le dynamisme de la nature trouve sa source ultime dans l'infinie puissance de Dieu. Il affirmera, en effet, que c'est Dieu qui est la cause réelle du mouvement :

36. Que Dieu est la première cause du mouvement, et qu'il conserve toujours une égale quantité en l'univers.

[...] il me semble qu'il est évident qu'il n'y [a point d'autre cause au mouvement] que Dieu, qui de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant (PP2, art. 36, AT IXb 83).

Par conséquent, lorsque Descartes utilise des concepts à connotation dynamique, ce dynamisme est toujours transcendant au monde puisque c'est Dieu qui en est l'ultime source. On trouve donc notre réponse : le *conatus* de Descartes est un concept ultimement mécaniste puisque le dynamisme de la nature est extérieur à celle-ci. L'analogie dynamique qu'il utilise n'est donc pas un problème parce qu'elle n'est effectivement rien d'autre qu'une analogie. Hobbes fera quant à lui du mouvement une caractéristique intrinsèque de la matière, et Spinoza, qui soutiendra également que le mouvement est immanent au monde, affirmera que c'est la puissance de la nature qui en explique l'origine. Dieu, mouvement, puissance : trois philosophes, trois réponses et trois solutions différentes au problème que l'abandon du modèle scolastique aura posé.

Newton, qui jettera les bases de la mécanique classique, paradigme de la physique qui ne sera remplacé qu'avec l'avènement de la physique quantique et celui de la relativité générale de Einstein, utilise également un concept dynamique qui aura une influence considérable. Le concept dont il est question est, naturellement, celui de *force*. À titre d'exemple, la première des lois du mouvement de Newton, qui est largement inspirée des lois du mouvement de Descartes, stipule que « [t]out corps *persévère* dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne

droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque *force* n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état »<sup>62</sup>.

De nos jours, après le triomphe de la théorie de la relativité générale et de la physique quantique, le concept de force a changé considérablement de rôle<sup>63</sup>. Désormais, ce concept est utilisé en physique de façon strictement métaphorique. Par exemple, la gravitation qui était considérée comme une force par Newton est plutôt conçue comme la manifestation de la courbure de l'espace-temps. Il en va de même de l'interaction électromagnétique<sup>64</sup> qu'on décrit maintenant comme un échange de photons, c'est-à-dire de particules porteuses d'une certaine quantité (ou *quantum*) d'énergie électromagnétique. Le dynamisme dont la matière était exempte chez les scolastiques et que l'époque moderne avait rapatrié dans l'attribut de l'étendue (avec plus ou moins de succès) est aujourd'hui parfaitement inexistant et la physique quantique est presque parfaitement mécaniste (du moins, c'est l'objectif). Il n'aura fallu que trois siècles pour qu'un modèle véritablement mécaniste et cohérent s'impose.

Chez Descartes, Dieu joue donc le rôle de principe dynamique. La tendance dynamique du *conatus* n'est quant à elle utilisée qu'analogiquement. Thomas Hobbes, quant à lui, accorde une importance encore plus considérable à ce concept (ou à celui d'*endeavor* en version anglaise). Hobbes en fait un point central de sa physique, de sa physiologie, de sa théorie des émotions, de sa politique. Il s'agit en réalité de la véritable clef de voûte de sa philosophie<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> I. NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, J.-M. Simonet (éd.), É. du Chatelet (trad.), Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 1759, p. 17. C'est nous qui soulignons.

<sup>63</sup> Voir M. JAMMER, *Concepts of force: A study in the foundations of dynamics*, Mineola, Dover Publications, 1999.

<sup>64</sup> On parle souvent, à tort, de la *force* électromagnétique. En physique on dénombre quatre *interactions* élémentaires qu'il est justement beaucoup plus exact de désigner sous le nom d'interaction que sous le nom de force. Dans chaque cas, il y a échange de particules élémentaires. Seule la gravitation échappe encore à ce modèle, même si les physiciens conjecturent l'existence des hypothétiques gravitons. On préfère sans doute le mot interaction justement parce que le concept de force implique trop facilement une interprétation dynamique de la nature de ces interactions, interprétation que l'on a complètement évacuée de la physique.

<sup>65</sup> J'ai démontré ailleurs plus en détail toute l'importance du *conatus* dans la philosophie de Thomas Hobbes : A. ROUETTE, « Le *conatus* dans la philosophie de Thomas Hobbes », *Science et esprit*, vol. 68, n° 1, 2016, p. 49-69.

Toutefois, on remarquera rapidement que les concepts de *conatus* cartésien et hobbesien, malgré leurs communes origines, sont néanmoins très différents et sont surtout utilisés de façon fort distincte.

En tant que matérialiste<sup>66</sup>, Hobbes explique l'ensemble des phénomènes naturels grâce aux seules propriétés de la matière. Descartes, quoiqu'il adhère tout comme Hobbes au modèle mécaniste, n'est pas matérialiste. À cet égard, même si c'est Descartes qui popularise le modèle mécaniste, Hobbes est sans doute le philosophe qui a le mieux appliqué les principes fondamentaux du modèle<sup>67</sup>.

Le concept de *conatus* est un concept-clef de la philosophie hobbesienne. Nous ne saurions certainement trop insister sur ce point. Pour dire les choses de façon caricaturale, disons d'abord qu'il est évident que le concept de *conatus* joue un rôle prépondérant en ce qui concerne l'explication logique des passions humaines. Puisque Hobbes fait du *conatus* le fondement causal de toutes les passions (comme nous pouvons clairement l'apercevoir dès les premiers chapitres du *Léviathan*<sup>68</sup>), sans l'existence du *conatus* les passions humaines perdraient leur fondement et conséquemment la logique passionnelle mise de l'avant par Hobbes perdrait son statut explicatif, même si elle conserverait son statut descriptif. Chose certaine, cette logique des passions perdrait beaucoup de sa substance philosophique et beaucoup de son intérêt. Le *conatus* joue un rôle tout

---

<sup>66</sup> Dans sa forme la plus générale, le matérialisme est l'idée selon laquelle la matière constitue l'ensemble de la réalité, ou dans les mots de GUSDORF : « le mot matérialisme désigne une attitude philosophique caractérisée par le recours exclusif à la notion de matière pour expliquer la totalité des phénomènes du monde physique et du monde moral » (G. GUSDORF, « Matérialisme », *op. cit.*, p. 1155.). Si pour les matérialistes tout est matière, il est aussi tout à fait juste de dire que tous les phénomènes du monde sont quant à eux des modifications de cette même matière.

<sup>67</sup> Le mécanisme procède d'un modèle épistémologique particulier : « l'image de la machine, dont les engrenages transmettent et transforment le mouvement selon des normes définies une fois pour toutes, fournit un modèle épistémologique aussi satisfaisant pour l'esprit qu'exaltant pour l'imagination. Le monde est devenu une combinaison de matière et de mouvement, docile aux exigences du calcul » dans G. GUSDORF, *Idem*, p. 1157. Le mécanisme est essentiellement cela.

<sup>68</sup> Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. I. Hobbes toutefois utilise le concept d'effort dès les premières pages de l'ouvrage : « La cause de la sensation réside dans le corps extérieur, ou objet, qui produit une impression [...] Cette pression se propage intérieurement jusqu'au cerveau et au cœur, ce qui cause en ceux-ci une résistance, ou contre-pression, un effort du cœur pour se libérer, effort qui le pousse à l'*extérieur* de lui-même » (Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. I).

aussi important en ce qui concerne l'élaboration de la physique hobbesienne. Il suffit de lire les deux dernières parties du *De Corpore*<sup>69</sup> pour en être absolument convaincu. Hobbes consacre ces parties à l'étude du mouvement et le *conatus* y est conçu comme l'explication de celui-ci. Enfin, l'éthique hobbesienne et conséquemment sa politique sont tout aussi redevables au concept de *conatus* en cela qu'éthique et politique ont comme fondement les passions humaines et la logique derrière celles-ci.

Un des fondements de la doctrine mécaniste, à la fois chez Hobbes et chez les autres mécanistes, c'est que tous les mouvements sont le résultat d'une action directe c'est-à-dire que toute transmission de mouvement doit se faire par un contact direct du corps qui transmet son mouvement à celui qui le reçoit. C'est à ce moment-là précisément que le concept de *conatus* devient important. Mais avant de voir pourquoi, lisons ensemble la définition du *conatus* tel que Hobbes l'énonce dans le *Léviathan* : « [t]hese small beginnings of motion within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called *endeavour* » (*Léviathan*, chap. VI ; c'est nous qui soulignons).

On peut voir que comme c'est le cas chez Descartes, le concept de *conatus* est intimement lié à celui de mouvement. Toutefois, il y a une différence primordiale entre Descartes et Hobbes. Contrairement à Descartes, ce qui définit le concept hobbesien de *conatus* est *essentiellement* la notion de mouvement. Autrement dit et encore plus clairement, chez Hobbes, le *conatus est un mouvement*, ce que marque très bien la première partie de la phrase : « [t]hese small begining of motion ». Si Descartes utilise le concept de *conatus* à peu de choses près de la même façon que

---

<sup>69</sup> Ces deux dernières parties s'intitulent respectivement « De rationibus motuum et magnitudinum » et « Physica, sive naturae phaenomenis ».

les penseurs scolastiques, Hobbes quant à lui donnera un nouveau sens à ce concept. Chez lui, tout est mouvement ou matière<sup>70</sup>.

Le cas de Hobbes est très instructif pour ce qu'il nous apprend sur Descartes. On pourrait dire que Descartes est d'une certaine façon à mi-chemin entre le dynamisme essentialiste des scolastiques et le matérialisme pur de Hobbes. À la question de savoir quelle est la source du mouvement, on peut dire que Hobbes ne donne pas réellement d'explication. Le mouvement est un fait et sa source n'a pas réellement besoin d'être découverte. C'est pour cette raison qu'on peut faire de Hobbes un matérialiste pur : seuls le mouvement et la matière existent et l'on doit expliquer toute chose grâce à ces seuls principes. Chez Descartes, contrairement à Hobbes, le dynamisme de la nature doit toujours être ultimement attribué à Dieu. Malgré tout, cela n'empêche absolument pas le philosophe français d'introduire des concepts dynamiques<sup>71</sup>, mais ceux-ci ne sont dynamiques que par analogie. À ce titre, la différence entre Descartes et Hobbes, c'est que ce premier n'ira pas jusqu'au bout de la thèse mécaniste. Il échouera, sans doute volontairement, à rapatrier le dynamisme qu'il observe dans la nature dans l'attribut de l'étendue.

En ce qui concerne l'influence de Hobbes sur Spinoza, on sait que ce dernier avait au moins lu le *Léviathan*. Maintenant, à la question de savoir si le *conatus* spinozien et le *conatus* hobbesien partagent des caractéristiques, la réponse doit nécessairement être positive<sup>72</sup>. Entre le

---

<sup>70</sup> À titre d'illustre exemple, on pourra souligner que Hobbes ira même jusqu'à soutenir que Dieu est corporel : « I say the Trinity, and the persons thereof, are that one pure, simple, and eternal corporeal spirit; and why does this destroy the Trinity, more than if I had called it incorporeal ? » dans T. HOBBS, *Answer to Bishop Bramhall*, London, J. Bohn, 1840, p. 306.

<sup>71</sup> Rodolfo GARAU, « Late-scholastic and Cartesian *Conatus* », *Intellectual History Review*, vol. 24, n° 4, 2 octobre 2014, p. 479 : « As Stephen Gaukroger notes, the use of the term *conatus* in the *Principles* – like “*vis*” and “*action*” – shows that Descartes “cannot avoid dynamic terminology”, despite his declared intent “to construe motion in a purely kinematic way”. Indeed, Gaukroger observes that the notions of force (*vis*) action (*actio*) and striving (*conatus*) are systematically employed in the *Principles* – appearing 290, 59 and 8 times, respectively ».

<sup>72</sup> Pour un examen plus détaillé de la question, on pourra lire les deux articles suivants : S. MALINOWSKI-CHARLES, « Le *conatus* : Spinoza lecteur critique de Hobbes », *Science et esprit*, vol. 68, n° 1, 2016, p. 99-109 ; S. MALINOWSKI-CHARLES, « Reason and Desire : Hobbes and Spinoza on *Conatus*, Reason and the Emotions », dans L. Cordullo et F. Coniglione (éd.), *Reason and No-Reason from Antiquity to the Modern Times*, Saint Augustin, Academia Verlag, 2017, p. 151-168.

dynamisme mal assumé de Descartes, le rapatriement de celui-ci comme propriété intrinsèque à la matière chez Hobbes et son absence totale dans la physique contemporaine, on trouve Spinoza. Sans nous attarder sur l'échange qu'entretint Spinoza avec le mathématicien et physicien allemand Ehrenfried Walther von Tschirnhaus<sup>73</sup>, nous pouvons au moins simplement indiquer que Spinoza trouvait, comme il l'indique dans une lettre à celui-ci, que « les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes » (Ep. 81). S'il affirme une telle chose, c'est justement parce que sans un Dieu transcendant et sans un principe dynamique réellement efficace, il devient littéralement impossible d'expliquer, comme le demande Tschirnhaus à Spinoza, la variété des choses. La solution de Spinoza, qui est celle de beaucoup de penseurs de cette époque, sera de proposer un principe dynamique. Ce principe, il n'est pas difficile de le deviner, est le *conatus*. Mais le *conatus* dans sa version aboutie de l'*Éthique* est un concept original nettement différent du *conatus* cartésien.

Avant de démontrer la véracité de cette affirmation, nous allons présenter les différentes versions du concept de *conatus* que l'on trouve dans l'œuvre de Spinoza. Nous sommes d'avis, comme l'avance Alexandre Matheron<sup>74</sup>, qu'on peut percevoir une importante évolution du concept.

## 1.2. Les différentes utilisations du concept de *conatus* chez Spinoza

Dans la troisième partie de l'*Éthique* que Spinoza consacre à sa théorie des affects, le philosophe affirme que « [c]haque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce [*conatur*] de persévérer dans son être » (E3P6). Ce concept, qui prendra le nom de *conatus*, sera au fondement de la théorie spinozienne des affects. Soulignons d'emblée qu'étant donné l'importance de la

---

<sup>73</sup> Nous réservons une discussion plus détaillée de ces lettres dans la section 4.2.

<sup>74</sup> A. MATHERON, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique* », dans E. C. et P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden, Brill, 1990, p. 258-270.

théorie spinozienne des affects, le *conatus* est donc parmi les concepts les plus importants de l'*Éthique*<sup>75</sup>.

Or, le concept de *conatus*, bien loin d'être exclusif à l'*Éthique*, sera utilisé par Spinoza dans l'ensemble de ses œuvres, mis à part le *Traité de la réforme de l'entendement*, ce qui est un fait intéressant en soi. Il utilise le concept de *conatus* de plusieurs façons différentes, tout dépendant des objectifs qu'il poursuit dans chacun de ses ouvrages. Comme l'affirme Matheron, on peut déceler une évolution du sens du concept entre le *Court Traité* et l'*Éthique*<sup>76</sup>. Et comme l'a fait Matheron, nous soutenons que la version finale du concept se retrouve à la fois dans l'*Éthique* et dans le *Traité politique*. Ce fait, nous le montrerons, n'est pas de peu d'importance.

Le *Traité de la réforme de l'entendement*, ouvrage inachevé écrit en latin et publié dans les *Opera posthuma*, sera vraisemblablement le premier ouvrage composé par Spinoza. Il l'abandonnera toutefois. Les raisons de cet abandon sont multiples, mais nous soutenons qu'une de ces raisons est que la méthode qu'il utilise dans ce traité était en réalité inféconde. Il est très certainement significatif que le *conatus*, ce principe dynamique qui sera au contraire très fécond, soit un concept totalement absent de cet ouvrage. Comme l'affirme Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'objet de sa philosophie est la recherche d'« un bien dont la découverte et la possession [ait] pour fruit une éternité de joie continue et souveraine » (TIE, §1). Néanmoins, le *Traité de la réforme de l'entendement* échoue et Spinoza le laisse inachevé. Mais il n'abandonne pas pour autant le projet.

Ce sera la méthode de l'*Éthique* qui lui permettra de mener à terme ce projet et pas la méthode du *Traité de la réforme de l'entendement* : s'il est vrai que l'*Éthique* a la prétention

---

<sup>75</sup> En font foi les 10 renvois à E3P6 et les 26 à E3P7 éparpillés un peu partout dans l'*Éthique*. Nous nous appuyons sur le décompte que permet la version électronique multilingue de l'*Éthique*, EthicaDB.org.

<sup>76</sup> A. MATHERON, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique* », *op. cit.*

d'être la pierre d'assise d'un système philosophique complet, son principal objectif demeure la description d'une meilleure façon de vivre. Ainsi, entre l'*Éthique* et le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza change de méthode, mais pas d'objectif.

C'est en ayant en tête ce projet que Spinoza commence par enraciner son système philosophique sur des fondements métaphysiques solides. Dans l'ultime partie de l'*Éthique*, Spinoza démontre que c'est l'amour intellectuel de Dieu qui garantit la « joie continue et souveraine »<sup>77</sup>. Or, pour parvenir à cet amour intellectuel de Dieu, l'homme doit d'abord et avant tout comprendre et contrôler ses affects passifs. C'est l'objectif de la troisième partie de l'*Éthique*. Comme Spinoza l'affirme et contrairement à ce qu'affirme Descartes dans le traité des *Passions de l'âme*, les affects passifs – ou passions – ne peuvent être domptés comme on dompterait un chien sauvage<sup>78</sup>. Pour Spinoza, le contrôle des affects passifs s'accomplira par le concours d'affects actifs plus forts qui viendront concurrencer la puissance des passions<sup>79</sup>. Mais cette méthode requiert la théorisation du *conatus*. À ce sujet, la définition générale des affects est formelle : « L'affect qu'on dit une passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'esprit

---

<sup>77</sup> « De ce troisième genre de connaissance naît la plus haute satisfaction d'esprit qu'il puisse y avoir » (E5P27) ; « L'amour intellectuel de Dieu qui naît du troisième genre de connaissance est éternel » (E5P33) ; « Nous comprenons par là clairement en quoi consiste notre salut, autrement dit béatitude, autrement dit liberté, à savoir, dans un amour constant et éternel envers Dieu » (E5P36S).

<sup>78</sup> Nous faisons ici référence à la fois à Descartes et à Spinoza : « Je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions ; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès » (*Lettre à Elisabeth du 1<sup>er</sup> Septembre 1645*, AT IV 287) ; Spinoza affirme quant à lui que les stoïciens croyaient qu'« il faut pour réprimer et maîtriser [les affects] pas mal d'exercice et d'application ; chose que l'un d'eux s'efforça de montrer par l'exemple (si je me souviens bien) de deux chiens, l'un domestique et l'autre de chasse, pour la raison que l'exercice a pu finalement faire que le chien domestique s'habituaît à chasser, et le chien de chasse, au contraire, à s'abstenir de courir les lièvres. Cette opinion est très en faveur chez Descartes » (E5, Préface). Ce reproche adressé à Descartes se retrouve également, sous une autre forme, dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*.

<sup>79</sup> « Un affect est une idée par laquelle l'Esprit affirme de son corps une force d'exister plus grande ou moindre qu'auparavant ; et ainsi elle n'a rien de positif qui puisse être supprimé par la présence du vrai. Par suite, la connaissance vraie du bien et du mal ne peut, en tant que vraie, réprimer aucun affect. Mais en tant qu'elle est un affect, si elle est plus forte que l'affect à réprimer, elle pourra, mais dans cette mesure seulement, réprimer cet affect » (E4P14D). Pour plus de détails, voir C. RAMOND, « Impuissance relative et puissance absolue de la raison chez Spinoza », dans *Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 63-92 ; C. JAQUET, P. SEVERAC et A. SUHAMY, *Fortitude et servitude : Lectures de l'Éthique 4 de Spinoza*, Paris, Éditions Kimé, 2003.

affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de son corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'esprit à penser ceci plutôt que cela » (E3, Définition générale des affects). Sans l'idée d'effort et d'affirmation, la logique passionnelle qu'élabore Spinoza dans l'*Éthique* s'écroule. Par conséquent, le *Traité de la réforme de l'entendement*, sans le *conatus*, et en l'absence d'une méthode réellement efficace pour contrôler les affects passifs, était voué à l'échec.

Après avoir laissé de côté le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza commencera l'écriture du *Court Traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être*. D'une certaine façon, le *Court Traité* est une première version de l'*Éthique*. Celui-ci ne nous est connu que par sa traduction néerlandaise et sous le titre de *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*. Il ne sera publié que beaucoup plus tard, c'est-à-dire en 1862 (et dans une version révisée en 1882) lorsque Johannes Van Vloten publiera des ajouts aux *Opera posthuma*<sup>80</sup>. Même si nous n'en avons pas la moindre preuve textuelle, on est en droit de supposer que dans la version originale latine du texte Spinoza choisit le mot *conatus* comme il le fera dans ses ouvrages ultérieurs. Quoi qu'il en soit, en lieu et place du mot *conatus*, les traducteurs ont choisi le mot *poginge*. Ici, la traduction française la plus proche pour ce mot est le terme de « tentative ». On peut voir qu'il s'agit du même concept, peut-être à un état d'évolution primitif, mais le même concept tout de même.

---

<sup>80</sup> Les hypothèses sur le sort de la version originale latine du *Court Traité* sont nombreuses. Plusieurs commentateurs ont soutenu que le texte aurait été écarté par les éditeurs et amis de Spinoza pour manque de clarté. On affirme, non sans raison, que le *Court Traité* est une version préliminaire de l'*Éthique*, ce qui expliquerait pourquoi les amis de Spinoza auraient écarté cette première version imparfaite. Dans sa présentation de la première traduction française de l'œuvre, Jules Lagneau émet même l'hypothèse selon laquelle « les éditeurs des *Opera posthuma* n'avaient pu retrouver [le manuscrit] et [le] supposaient brûlé par l'auteur » (J. LAGNEAU, « *Traité de Dieu, de l'Homme et de la Béatitude* par B. Spinoza, traduction de P. Janet », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 7, 1879, p. 69). Quant à l'origine des manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte que nous avons actuellement en notre possession, Filippo Mignini arrive à la conclusion qu'il s'agit ou bien de la traduction néerlandaise personnelle de Spinoza ou bien d'une copie de cette traduction : voir B. SPINOZA, « *Œuvres I : Premiers écrits* », P.-F. Moreau (éd.), 2009, p. 172-173.

C'est dans une section qui porte sur la providence divine que le concept apparaît pour la première fois. Spinoza affirme la chose suivante :

Le second attribut que nous appelons propre est la providence, qui n'est pour nous rien d'autre que l'effort, que nous rencontrons et dans la nature entière et dans les choses particulières, tendant au maintien et à la conservation de leur être même. Il est en effet évident qu'aucune chose ne pourrait, de par sa propre nature, tendre à sa propre destruction, mais, au contraire, que *chaque chose manifeste en elle-même un effort [poginge]*, tant pour se conserver elle-même dans son état que pour se porter à un [état] meilleur (KV1, chap. V, §1 ; c'est nous qui soulignons).

Ne nous laissons pas ici distraire par l'usage inusité du mot *providence*. Remarquons plutôt la présence, dans une œuvre de jeunesse, de l'idée selon laquelle l'ensemble des choses manifeste un effort pour améliorer leur état. Déjà le *conatus* était davantage qu'un principe de conservation, ce qui est un fait significatif. Cette présence est marquée par la dernière section de la phrase qui affirme que l'effort n'est pas simplement voué à la conservation, mais également à la tendance vers un état meilleur.

Spinoza publiera en 1663 une réécriture géométrique des deux premières parties des *Principes de la philosophie* de Descartes (la troisième a été seulement entamée, mais fût publiée telle quelle). D'une nature tout à fait différente, cet ouvrage est conçu comme un manuel didactique d'exposition de la philosophie cartésienne. C'est sous l'influence expresse de ses amis que Spinoza a écrit cet ouvrage. Les leçons de philosophie cartésienne qu'il avait données à son étudiant Johannes Casarius<sup>81</sup> serviront de point de départ pour la rédaction de cet ouvrage. Ce livre publié en latin sous un nom convenu, à savoir les *Principia philosophiae cartesianae* c'est-à-dire les *Principes de la philosophie cartésienne*, malgré son ton scolaire, attirera l'attention de la junte intellectuelle européenne. Spinoza sera dès lors élevé au rang des cartésiens les plus admirables<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Voir les lettres Ep. 8 et Ep. 9.

<sup>82</sup> « Le livre eut du succès tant en Hollande qu'à l'étranger ; c'est sans doute à cette publication, la seule faite de son vivant sous son nom que Spinoza dut, dix ans plus tard, l'offre d'une chaire de philosophie à l'Université de

Comme nous l'avons déjà mentionné, Descartes utilise le concept de *conatus* dans les *Principes de la philosophie*. Spinoza présentera également ce concept exactement au même endroit et pour les mêmes raisons. Toutefois, on peut voir une différence notable dans la façon dont est présenté le concept. La première loi de la nature, affirme Descartes, « est que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne se change que par la rencontre des autres » (PP2, art. 37 ; AT IXb 84). Spinoza quant à lui affirme que « [c]haque chose, en tant qu'elle est *simple et indivise*, et qu'on la considère seulement en elle-même, *persévère* toujours, autant qu'il est en elle, dans le même état » (PPC2P14 ; c'est nous qui soulignons). Le philosophe hollandais ajoute, comme on peut le voir, deux éléments : *simple et indivise* ainsi que le concept de *persévérance dans le même état*. Mais la question se pose : Spinoza n'ajoute-t-il pas des éléments purement spinoziens à ce qui est censé être une réécriture géométrique du texte cartésien ?

En fait, la démonstration de cette proposition nous encourage à affirmer que Spinoza est rigoureusement cartésien en ce qui concerne la notion de persévérance qu'il ajoute. Les ajouts ne font que préciser la démonstration cartésienne :

Comme nulle chose n'est dans un certain état *sinon par le seul concours de Dieu* (par la Proposition 12, partie I) et que Dieu est constant au suprême degré dans ses œuvres (par le Corollaire de la Proposition 20, partie I), si nous n'avons égard à nulles causes extérieures, mais considérons une chose en elle seule, il faudra affirmer qu'autant qu'il est en elle, elle persévère toujours dans l'état où elle est. C.Q.F.D. (PPC2P14D ; c'est nous qui soulignons).

Le fait est que l'exposition de Spinoza, écrite sous forme géométrique, est plus précise que celle de Descartes. C'est l'avantage d'une exposition géométrique. Il ne faut donc pas être impressionné outre mesure par le mot « *persévérer* ». En effet, comme nous l'avons déjà précisé, Descartes lui-même utilise des termes à connotation psychologique sans toutefois avoir

---

Heidelberg [voir Ep. 47] » dans C. Appuhn dans B. SPINOZA, *Les Principes de la philosophie de Descartes*, C. Appuhn (trad.), Paris, GF Flammarion, 1964, p. 228.

l'intention que ces mots soient compris de cette façon. La tendance des corps ne doit ultimement être attribuée qu'à Dieu. Certes, Descartes présente sa thèse concernant l'immutabilité de Dieu à l'article 36 et y fait bel et bien référence au début de la démonstration de l'article 37<sup>83</sup>. Toutefois, l'exposition demeure moins claire sinon moins efficace que celle de Spinoza. Celui-ci, en réécrivant les *Principes de la philosophie* sous forme géométrique, avait pour objectif de clarifier la philosophie cartésienne, comme c'est le cas de n'importe quel ouvrage à caractère didactique. Ainsi, il a probablement uniquement voulu simplifier l'exposition du concept, remplaçant le mot « persévérer » là où il devait être.

Est nettement plus énigmatique le second ajout de Spinoza, à savoir que cette tendance à persévérer dans son état ne concerne une chose qu'« en tant qu'elle est *simple et indivise* » (PPC2P14). Quel est l'objectif de cet ajout ? En fait, là encore Spinoza n'ajoute rien de purement original. La lecture des *Principes de la philosophie*, mais surtout de l'énoncé de la même loi que l'on trouve dans le *Traité du Monde*<sup>84</sup>, nous convaincra au contraire que cet ajout de Spinoza est encore une fois une reprise explicative de la philosophie de Descartes<sup>85</sup>.

En somme, Spinoza ne s'éloigne pas réellement du sens que donne Descartes au concept de *conatus*<sup>86</sup> (du moins dans les *PPC*). Ce qui persévère dans son état, c'est un corps, et l'état

---

<sup>83</sup> « De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles, que je nomme les lois de la nature, et qui sont les causes secondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps; ce qui les rend ici fort considérables » (PP, art. 37 ; AT IXb 84).

<sup>84</sup> Descartes affirme : « [C]haque partie de la matière, en *particulier*, continue toujours d'être en un même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer. C'est-à-dire que : si elle a quelque grosseur, elle ne deviendra jamais plus petite, sinon que les autres la *divisent* » (*Traité du monde*, AT XIa 38 ; c'est nous qui soulignons). La formule *simple et indivise* qu'ajoute Spinoza est donc une simplification conforme aux thèses cartésiennes.

<sup>85</sup> Alison Peterman souligne quant à elle que le texte de E2L3 qui est le texte le plus proche de PPC2P14, ne procède pas du tout des mêmes arguments. Pour de plus amples détails, voir A. PETERMAN, « The "Physical" Interlude », dans Y. Y. Melamed (éd.), *Spinoza's 'Ethics': A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 102-120. Peterman fait remarquer que l'argument de Descartes contrairement à celui de Spinoza fait intervenir l'immutabilité de Dieu.

<sup>86</sup> Dans la lettre 13, Spinoza énonce les conditions qui lui font accepter de publier les *Principes de la philosophie cartésienne*. Parmi ces conditions, Spinoza demande qu'on y joigne une petite préface : on y « avertirait les lecteurs

dont il est question se résume essentiellement à son rapport de mouvement et de repos. Ainsi donc, chez Descartes ce *conatus* est strictement lié au concept de mouvement, contrairement à ce qu'on peut voir dans l'*Éthique* et ailleurs chez Spinoza.

Publiées en même temps que les *Principes de la philosophie cartésienne*, les *Cogitata Metaphysica* (ou *Pensées métaphysiques* en français) constituent un commentaire plus traditionnel de l'œuvre de Descartes. Dans cet ouvrage, on peut voir un Spinoza largement influencé par Descartes, mais qui ajoute plus fréquemment que dans les *Principes de la philosophie cartésienne* ses propres idées<sup>87</sup>. Ainsi, lorsqu'il est question de discuter de la tendance que possède un corps à persévérer dans son état, Spinoza affirme la chose suivante :

*Le mouvement a la force de persévérer dans son état ; or cette force n'est pas autre chose que le mouvement lui-même, c'est-à-dire que telle est la nature du mouvement. Si je dis en effet : voici un corps A dans lequel il n'y a pas autre chose qu'une certaine quantité de mouvement, il suit de là clairement qu'aussi longtemps que j'aurai en vue ce corps A, je dois dire qu'il se meut. Si je disais, en effet, que ce corps a perdu de lui-même sa force de se mouvoir, je lui attribuerais nécessairement quelque chose en plus de ce que j'ai admis dans mon hypothèse, et par là il perdrait sa nature. Que si toutefois ce raisonnement paraît un peu obscur, accordons, je le veux, que la tendance à se conserver est quelque chose en plus des lois mêmes et de la nature du mouvement ; puis donc qu'on suppose que cette tendance est un bien métaphysique, il faudra nécessairement que cette tendance ait elle-même une tendance à persévérer dans son être et cette dernière une autre et ainsi à l'infini, ce qui est la plus grande absurdité qu'à ma connaissance on puisse imaginer. Quant à la raison pour laquelle quelques-uns distinguent de la chose elle-même la tendance qui est en elle, c'est qu'ils trouvent en eux-mêmes le désir de se conserver et en imaginent un pareil en chaque chose. (CM1, Ch. 6, §9 ; c'est nous qui soulignons).*

Ici, on peut voir quelque chose de fondamentalement différent par rapport à ce qu'affirme Descartes. La source du mouvement est bel et bien Dieu à la fois chez Descartes et chez Spinoza, mais compte tenu de sa définition de Dieu, ce dernier n'est pas d'avis que la source du mouvement est transcendante au monde. Spinoza ramène donc le *conatus* dans l'immanence de la substance étendue. La substance étendue possède un dynamisme intrinsèque, dynamisme qui explique que les corps possèdent une tendance à persévérer dans leur état de mouvement et de

---

que je n'admettais pas, pour ma part, tout ce que ce traité contenait, car j'y avais écrit un certain nombre de choses en étant d'un avis tout contraire » (Ep. 13, §1).

<sup>87</sup> Puisqu'il est difficile de distinguer ce qui est de Spinoza et ce qui est de Descartes, il est particulièrement utile de noter les ajouts et modifications qu'apporte Spinoza au texte de Descartes. Celles-ci nous indiquent en quoi Spinoza s'éloigne de la pensée de Descartes.

repos, mais qui explique également les modifications infinies que l'on rencontre dans le monde. Il étendra cette idée dans ses œuvres postérieures, y compris dans l'*Éthique* quoique le lien entre le *conatus* et le mouvement y soit moins clair dans cet ouvrage<sup>88</sup>.

Mais cette idée servira à davantage qu'à la simple explication du mouvement et du dynamisme intrinsèque à l'attribut de l'étendue. Un des meilleurs exemples de l'ampleur de l'usage spinozien du *conatus* se trouve sans doute dans ses deux ouvrages politiques. D'abord, on peut percevoir cet usage dans le *Traité théologico-politique*<sup>89</sup>. Spinoza utilise le *conatus* comme fondement à son concept de droit naturel :

Mais puisque la puissance universelle de la Nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée. Et la loi suprême de la nature est que *chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état* [*unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare*], et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement, il s'ensuit que chaque individu détient un droit souverain pour cela, c'est-à-dire, comme je l'ai dit, pour exister et agir selon qu'il est déterminé naturellement (TTP16, §1 ; c'est nous qui soulignons).

C'est aussi le cas dans le *Traité politique*, ouvrage inachevé, également écrit en latin et publié en même temps que les *Opera posthuma* :

Mais comme nous traitons ici de la puissance universelle ou droit universel de la nature, nous ne pouvons reconnaître, ici, aucune différence entre les désirs engendrés par la raison et les désirs engendrés par d'autres causes, puisque les uns aussi bien que les autres sont des effets de la nature et expriment la force naturelle par laquelle l'homme s'efforce de persévérer dans son être [*in suo esse perseverare conatur*] (TP2, §5 ; c'est nous qui soulignons).

Dans les deux traités, Spinoza présente le concept de *conatus* au moment même où il distingue le droit naturel du droit positif. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza précise : « Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à

---

<sup>88</sup> Nous consacrons tout notre chapitre 3 à l'analyse de ce lien.

<sup>89</sup> Publié en 1670 en latin de façon anonyme, Maxime Rovere affirme qu'il était « probablement terminé au cours de l'année 1668, [et] a été relu et corrigé par Spinoza au cours de l'année 1669 pendant la traque et le procès d'Adriaen Koerbagh, dans un sentiment de panique politique ». Spinoza aurait écrit ce traité pour défendre la liberté de penser, ayant sous les yeux l'exemple de son ami Koerbagh mort lors de son incarcération injustifiée. Voir M. ROVERE, *Le Clan Spinoza*, Paris, Flammarion, 2017, p. 365.

exister et à agir d'une façon précise » (TTP16, §2). C'est alors qu'il identifie le droit naturel au *conatus* : « Tout ce que chacun fait selon les lois de sa nature, il le fait d'un droit souverain puisqu'il agit selon la détermination de la nature et ne peut agir autrement » (TTP16, §2). Le philosophe précise également que ce *conatus* ou droit naturel existe aussi bien chez l'homme sage que chez l'homme ignorant :

C'est pourquoi, tant que l'on considère les hommes comme vivant sous l'empire de la seule nature, celui qui ignore encore la vertu, vit sous les seules lois de l'appétit avec le même droit souverain que celui qui dirige sa vie selon les lois de la raison [...] le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance. Car tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et les règles de la raison : bien au contraire, tous naissent ignorants de tout (TTP16, §2).

Dans l'état de nature, c'est le *conatus* d'un individu que Spinoza définit dans le TTP comme « un effort pour persévérer dans son état » qui détermine les lois auxquelles obéira cet individu. Quant au droit positif, il naît du contrat (implicite ou non) qu'établissent deux ou plusieurs individus. Nulle part ailleurs Spinoza ne sera aussi clair quant au rôle que joue le *conatus* dans l'établissement d'une société ordonnée : c'est précisément cette tendance qui est le fondement du contrat entre les individus. Ce contrat, mentionne Spinoza, n'existe que dans la mesure où chacun des individus y trouve son compte : « un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité : celle-ci ôtée, le pacte est du même coup supprimé et demeure invalide » (TTP16, §7). Autre précision importante : malgré la pertinence du droit positif, le droit naturel demeure toujours. Chacun « relève de son propre droit dans la mesure exacte où il peut repousser toute force, exiger réparation comme bon lui semble pour tout dommage subi et, généralement parlant, vivre à sa guise » (TP2, §9)<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Ici, Spinoza et Hobbes affirment essentiellement la même chose : « Le droit de nature, que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin » (Thomas Hobbes, *Léviathan*, XIV).

Pourtant, même si le *conatus* sera utilisé pour les mêmes raisons dans les deux ouvrages, on remarquera immédiatement la différence. Le *Traité théologico-politique* est en effet le seul des textes authentiquement spinoziens où le *conatus* est plus largement considéré comme un simple principe de conservation plutôt que comme un principe d'expansion de son être<sup>91</sup>. En effet, dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza affirme que les hommes « sont tenus de vivre et de se *conserver* autant qu'il est en eux » (TTP16, §3, c'est nous qui soulignons). Ailleurs dans le texte et principalement dans ce chapitre, il réutilise plusieurs fois le mot *conserver*. Mais ce qui fait pencher la balance en faveur d'un principe de conservation simple c'est qu'il ajoute un peu plus loin que ce désir de conservation implique que « chacun désire vivre, autant que faire se peut, en sécurité et à l'abri de la crainte » (TTP16, §5). La formule qu'utilise Spinoza, même si elle contient le mot « *persévérer* », pourrait effectivement être comprise comme un strict principe de résistance au changement, tout comme chez Hobbes<sup>92</sup>, dans la mesure où le texte du *Traité théologico-politique* ne fait aucune mention d'une possibilité d'amélioration.

Comme Matheron le souligne<sup>93</sup>, s'il n'est pas nécessairement étrange que le concept de *conatus* n'ait acquis sa forme définitive qu'à partir de l'*Éthique*, il est au contraire un peu étrange que l'énoncé du *Traité théologico-politique* contienne aussi peu d'éléments d'expansion (voire aucun) alors que le thème du traité aurait dû, au contraire, encourager l'auteur à présenter un énoncé fortement actif de l'accomplissement de soi. Pour Matheron, cet énoncé est

---

<sup>91</sup> Nous démontrons ce point plus loin dans ce chapitre. Pour l'instant, nous voulons simplement faire remarquer qu'entre le *conatus* du TTP et celui du TP et de l'*Éthique* il y a une différence manifeste.

<sup>92</sup> Chez Hobbes, il existe un mouvement vital, qu'il associe avec la circulation sanguine : « Now vital motion is the motion of the blood, perpetually circulating (as hath been shown from many infallible signs and marks by Doctor Harvey) in the veins and arteries ». Le point essentiel ici, c'est le mot *perpetually* qui marque bien cette idée de conservation. Plus loin, il associe ce mouvement vital au *conatus* (ou *endeavour*) : « in animal motion this [la circulation sanguine] is the very first endeavour » (Hobbes, *De Corpore*, XXV, §12). Pour plus de détails, voir J. BARNOUW, « Le vocabulaire du *conatus* », dans Y. C. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 103-124.

<sup>93</sup> A. MATHERON, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique* », *op. cit.*, p. 268.

« incompatible, à coup sûr, avec la doctrine de l'imitation des sentiments, qui nous apprendra au contraire que nous sommes affectés directement, immédiatement, antérieurement à tout calcul utilitaire, par ce qui affecte autrui »<sup>94</sup>. Il ajoute qu'il s'agit d'« une conséquence assez logique de la conception [passive] du *conatus* ». Selon lui,

si l'effort pour nous conserver se réduit, comme chez Hobbes, au simple désir de ne pas mourir, et si tout le reste n'est que moyen en vue de cette fin, ce qu'éprouve autrui ne sera jamais rien pour nous, puisque sa vie n'est pas la nôtre ; l'imitation des sentiments sera donc impossible.

La rédaction de la troisième partie de l'*Éthique* aurait quant à elle forcé Spinoza à clarifier sa position : nous démontrerons ce point plus en détail dans la suite, mais affirmons néanmoins immédiatement que s'il n'est pas impossible de construire une théorie politique sans un principe dynamique (la preuve étant le *Léviathan* et le *De cive* de Hobbes), il aurait été tout simplement impensable que Spinoza réussisse à écrire sa théorie des affects sans l'existence de ce principe.

En somme, cet examen des différentes occurrences du concept de *conatus* chez Spinoza nous aura appris plusieurs choses intéressantes. D'abord, le concept est présent dès le *Court Traité* même s'il ne l'est pas dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Puis, dans les *Principes de la philosophie cartésienne*, Spinoza présente une interprétation fidèle du concept cartésien avant de décrire, dans les *Pensées métaphysiques*, un concept distinct du concept cartésien. Enfin, seul le *conatus* du *Traité théologico-politique* met aussi peu l'accent sur l'aspect profondément dynamique du concept. On peut donc percevoir une nette évolution du concept de *conatus*, celui-ci devenant de plus en plus précis, jusqu'à prendre une forme définitive dans l'*Éthique* et le *Traité politique*.

### 1.3. Le *conatus* dans l'*Éthique*

---

<sup>94</sup> *Id.*

De toute évidence, notre examen de l'évolution du concept de *conatus* ne saurait être complet sans un examen détaillé de la version finale du concept. Nous en trouvons deux occurrences : une dans le *Traité politique* que nous avons déjà présenté et une autre dans la troisième partie de l'*Éthique*. Sans l'ombre d'un doute, c'est cette dernière occurrence qui sera pour nous la plus intéressante, d'abord parce qu'elle est la plus détaillée, mais aussi à cause de la formidable importance du *conatus* dans l'*Éthique*. Nous allons donc consacrer cette section à une analyse approfondie de l'énoncé du principe et de sa démonstration. Notre objectif est double : nous voulons d'abord démontrer qu'il s'agit bel et bien de la version la plus aboutie du concept, mais nous voulons également défendre la thèse que Spinoza se distingue à la fois de Hobbes, des scolastiques et de Descartes en proposant un concept qui contient aussi bien des ingrédients mécanistes que dynamiques. Par conséquent, nous allons dès cette section nous prononcer contre l'interprétation inertielle du *conatus*.

### 1.3.1. L'énoncé du *conatus*

C'est au début de la troisième partie de l'*Éthique* que Spinoza présente le concept de *conatus* : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » ou, en version originale « *Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* » (E3P6). Cette version définitive, comme toutes les occurrences du concept, précise que cet effort de persévérer dans l'être concerne l'ensemble des choses (*unaquaeque res*). Dans le cadre de la philosophie spinozienne, on parle alors de toutes les choses, ce qui implique que tous les corps ainsi que toutes les idées possèdent un *conatus*<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> On dit « possède un *conatus* » comme on dit « possède une essence ». On pourrait également dire, pour être plus exact, que nous *sommes* ce *conatus*, que nous *sommes* cet effort.

On remarquera également la présence de la formule *quantum in se est*. Cette formule un peu énigmatique au premier abord, se traduit en français par la formule *autant qu'il est en elle*. Quoiqu'il serait difficile de croire qu'elles aient le même sens, il sera intéressant de clarifier la possible parenté que nous pourrions néanmoins apercevoir entre cette formule et la formule « *ceteris paribus* » qui est très utilisée en science. Cette dernière stipule que *toutes choses étant égales par ailleurs*, le même phénomène se reproduira<sup>96</sup>. Autrement dit, un phénomène donné se reproduira tant et aussi longtemps que les conditions de sa réalisation seront réunies. Le sens de la formule « *quantum in se est* » est effectivement proche dans la mesure où chaque chose persévérera dans son être tant et aussi longtemps que les conditions nécessaires à cette persévérance seront réunies. Mais ce que cette formule ajoute comme précision, et cette précision est essentielle, c'est que les conditions nécessaires à cette persévérance sont *internes* et non pas *externes*. La formule « *ceteris paribus* » implique la présence de conditions *externes* identiques ; sans cela, le phénomène ne se produira pas. La formule « *quantum in se est* » implique plutôt que les conditions sont exclusivement internes et qu'elles n'ont aucune raison suffisante de se modifier d'elles-mêmes. Ainsi, sans rien d'extérieur à la chose en question, cette chose persévérera indéfiniment dans son être, ce qui est précisément le sens inverse de la formule « *ceteris paribus* »<sup>97</sup>.

Michael Della Rocca souligne que cette formule est d'origine cartésienne : « [I]et us turn to the phrase "it is in itself." This also is a Cartesian term with which Spinoza is familiar »<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> En d'autres termes : si les mêmes conditions initiales sont réunies, les mêmes résultats découleront. Cette formule est l'expression logique d'un principe méthodologique. En contrôlant les variables initiales, on peut alors découvrir lesquelles sont essentielles à l'apparition d'un phénomène.

<sup>97</sup> Il est intéressant de souligner que dans *l'Éthique*, Spinoza utilise la formule *ceteris paribus* : « Un affect à l'égard d'une chose contingente dont nous savons qu'elle n'existe pas à présent est, toutes choses égales d'ailleurs [*ceteris paribus*] plus relâché qu'un affect à l'égard d'une chose passée » (E4P13). Il y a 10 occurrences de ce terme dans 6 différentes propositions (E4P9, E4P11, E4P12, E4P13, E4P18 et E5P5).

<sup>98</sup> M. DELLA ROCCA, « Spinoza's Metaphysical Psychology », dans D. Garrett (éd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 196.

Della Rocca affirme aussi que cette formule est non seulement ambiguë, mais également redondante<sup>99</sup>. Toutefois, le fait que Spinoza n'utilise cette formule exacte que dans deux ouvrages exclusivement (l'*Éthique* et dans le *Traité théologico-politique*) nous encourage à remettre au moins en question l'importance réelle de cette formule. Pour l'instant toutefois, nous ne nous attarderons pas à cette question.

Jusqu'ici, on remarquera peu d'innovation de la part de Spinoza. Or, dans l'*Éthique* ainsi que dans le *Traité politique*, Spinoza modifie pourtant la formule qu'il utilise dans chacun de ses ouvrages précédents. La substitution du mot *être* [*esse*] en lieu et place du mot *état* [*statu*] peut de nouveau sembler anodine, mais cette fois elle est loin de l'être. Cette substitution démontre un changement important dans le sens du concept de *conatus* ou, pour être plus exact, une plus grande clarté de la part de Spinoza en ce qui concerne son sens et ses fonctions. Le mot *état*, en effet, renvoie directement à la conception du mouvement de Descartes. Ce dernier utilise ce mot dans les *Principes de la philosophie* lorsqu'il discute du *conatus* des corps. Mais comme nous l'avons montré, Descartes refuse le dynamisme intrinsèque de la nature. Au contraire, le concept de *conatus* spinozien est conçu dès son apparition dans le *Court Traité* comme un principe fondamentalement dynamique. Dès lors, le mot *état*<sup>100</sup> et ce qu'il implique n'étaient peut-être pas le meilleur choix ce qui explique peut-être pourquoi Spinoza préférera le mot *esse*.

Le mot *esse* à l'inverse du mot *statu* renvoie indéniablement au concept d'*essence*. À cet égard, la démonstration de E3P6 est relativement claire :

---

<sup>99</sup> Della Rocca comprend E3P6 de cette façon : « [f]or each thing x, x's state is such that, unless prevented by external causes, x's state will be such that, unless prevented by external causes, x will persevere in its being » dans *Ibid.*, p. 198. La redondance qu'on peut apercevoir provient de son interprétation de E3P6 mais également de son interprétation de la formule *quantum in se est*. À son avis, *quantum in se est* répète ce que la proposition E3P6 affirme déjà.

<sup>100</sup> Selon *Le Grand Robert de la langue française*, le mot *état* signifie « manière d'être d'une personne ou d'une chose ». La définition précise : « état constant, durable, fixe, permanent, stable d'une chose, d'une personne ». On peut voir que le mot *état* ne s'accorde pas particulièrement bien avec l'aspect dynamique que le concept de *conatus* spinozien affirme.

En effet, les choses singulières sont des modes par lesquels s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu (par E1P25C), c'est-à-dire (par E1P34) des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence (par E3P4) ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (par E3P5), et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son *être*. CQFD (E3P6D ; c'est nous qui soulignons).

De par les propositions qui sont utilisées dans cette démonstration, on peut ici clairement voir que les concepts d'*être* et de persévérance dans l'*être* sont directement liés aux concepts de puissance et d'essence. Mais, pour comprendre l'importance de cette substitution entre le concept d'état et celui d'être, nous allons maintenant nous pencher sur l'analyse de la démonstration du *conatus*.

### 1.3.2. *L'argument du conatus*

Dans la littérature secondaire consacrée à l'étude du concept de *conatus*, l'argument en faveur du *conatus* est souvent perçu comme étant profondément fautif<sup>101</sup>. Plusieurs commentateurs relèvent que les propositions dans lesquelles Spinoza démontre son concept de *conatus* contiennent des expressions équivoques. Ces commentateurs ont parfaitement raison sur ce deuxième point : le concept de *conatus* ne peut être compris sans le contexte général de l'*Éthique*. Mais ces mêmes commentateurs ont pourtant tort lorsqu'ils affirment que l'argument en faveur du *conatus* est fautif.

Dans les prochaines pages, nous examinerons l'argument en faveur du concept de *conatus*. Nous nous appuyerons sur l'article de Don Garrett<sup>102</sup> qui examine les réserves de

---

<sup>101</sup> « That argument is disgracefully bad; but I can find no kinder or more plausible account of the surface of the move from E3P5 to E3P6. However, not everything is on the surface. Although I cannot rescue the inference, I shall contend that something deeper and more interesting is going on in it than I have so far displayed » dans J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984, p. 242. ; « I have been very critical of Spinoza's conclusion in E3P6 and of his way of reaching it, but now I want to sketch briefly why I think that Spinoza was onto an important truth here, even if he ultimately mischaracterizes it » dans M. DELLA ROCCA, « Spinoza's Metaphysical Psychology », *op. cit.*, p. 206.

<sup>102</sup> D. GARRETT, « Spinoza's *Conatus* Argument », dans J. I. Biro et O. Koistinen (éd.), *Spinoza : Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 127-158.

Bennett et Della Rocca<sup>103</sup> quant à la démonstration du concept de *conatus*. Cet examen nous permettra de largement clarifier le sens du concept<sup>104</sup>, mais nous pourrons également démontrer que l'argument en faveur du *conatus*, si nous acceptons les prémisses énoncées par Spinoza, est parfaitement valide.

a) « Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure » (E3P4)

L'argumentation en faveur du *conatus* débute par la proposition E3P4 qui affirme que « Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure » (E3P4). On doit ici reconnaître que Spinoza n'est pas aussi clair qu'il l'affirme lui-même dans la démonstration. « Cette proposition est par soi évidente » (E3P4D), affirme-t-il, mais comme dans bien des cas chez Spinoza, elle n'est évidente qu'après un examen approfondi de ses prémisses et implications. La véritable question ici est de savoir ce que l'on doit considérer comme une cause *extérieure*. Garrett relève deux sens possibles que l'on peut donner à la proposition E3P4.

- 1) Interprétation forte (actuelle) : Ce qui est extérieur à une chose d'un point de vue actuel. L'ensemble des états et propriétés, essentiels ou non, qui entrent dans la composition de la chose singulière actuelle. Par conséquent, E3P4 signifie qu'une chose singulière ne peut contenir *matériellement* d'éléments contradictoires. Par exemple, la cellule du bacille du charbon ne peut contenir *matériellement* son propre antibiotique.
- 2) Interprétation faible (formelle) : Ce qui est extérieur à une chose d'un point de vue formel. Les propriétés essentielles d'une chose déterminent ce qui doit être considéré comme une cause extérieure. Ainsi, tout ce qui contredit la définition de cette chose sera

---

<sup>103</sup> Nous nous intéressons encore une fois à Bennett et Della Rocca parce qu'il s'agit de deux des commentaires les plus influents en langue anglaise. La position des commentateurs francophones est essentiellement d'accorder une validité à la démonstration du *conatus*.

<sup>104</sup> La validité ou l'invalidité de la démonstration d'un concept aussi largement utilisé demeure une question de second ordre par rapport au sens de ce concept. Ainsi, notre objectif premier est réellement de clarifier le sens du concept. Le fait est que même si la démonstration de Spinoza était effectivement invalide, l'utilisation extensive du concept dans l'*Éthique* nous obligerait à en expliciter le sens.

considéré comme une cause extérieure à celle-ci. Par conséquent, E3P4 signifie que l'essence d'une chose singulière ne peut contenir d'éléments contradictoires.

Comme le relève Della Rocca, l'interprétation matérielle est largement problématique. Les problèmes proviennent surtout des contre-exemples que cette interprétation permet et que Spinoza refuse de façon claire et précise. On pourrait donner l'exemple d'une bombe (un dispositif conçu pour s'autodétruire) ou d'une bougie (un bâtonnet de cire qui finira par se consumer)<sup>105</sup>. Il s'agit là d'exemples souvent utilisés, mais le plus connu et le meilleur est celui qu'utilise Spinoza lui-même : l'exemple du suicide. Imaginons que ce soit un surplus de dopamine, un neurotransmetteur fabriqué directement par le corps, qui soit la cause directe de la dépression et du suicide d'un homme donné. Certes, Spinoza pourrait alors répondre en affirmant que c'est une cause extérieure qui est la cause du dérèglement de l'humeur de cet homme. On trouvera alors un autre contre-exemple qui montre plus clairement que cette interprétation forte est inadéquate. Imaginons maintenant que c'est un surplus de phencyclidine (PCP) qui est la cause du suicide de cet homme<sup>106</sup>. Dans le contexte de l'interprétation forte, la molécule de PCP ayant été ingérée doit être considérée comme une partie intégrale de la composition actuelle de celui-ci dans la mesure où elle participe à la puissance causale totale de celui-ci. Dans ce cas, il est très difficile de nier le fait que c'est une condition matérielle interne qui est la cause de son suicide. Spinoza n'aurait très certainement pas nié ce fait. Toutefois, le philosophe hollandais refuse néanmoins catégoriquement l'idée selon laquelle le suicide puisse venir de

---

<sup>105</sup> Notons simplement ici qu'il serait possible, malgré une interprétation forte de E3P4, de résoudre l'apparent paradoxe que posent les cas de la bombe et de la bougie. On pourrait en effet dire que ni la destruction de la bombe ni celle de la bougie ne provient réellement de l'intérieur puisque ce qui amorce cette destruction est nécessairement une cause extérieure (un détonateur ou une allumette).

<sup>106</sup> Le PCP ou mescaline peut, en cas de surdose ou même en cas d'usage régulier, être une cause *directe* du suicide. Il s'agit alors d'un contre-exemple particulièrement pertinent. Voir GOUVERNEMENT DU QUEBEC, « PCP (phencyclidine) », <https://www.quebec.ca/sante/conseils-et-prevention/alcool-drogues-jeu/connaitre-les-drogues-et-leurs-effets/liste-des-drogues-et-de-leurs-effets/pcp-phencyclidine/>, 12 juillet 2018.

l'intérieur : « ceux qui se suicident ont une âme impuissante, et sont vaincus par des causes extérieures qui répugnent à leur nature » (E4P18S), affirme-t-il sans la moindre ambiguïté. On pourrait évidemment résoudre le problème que pose notre exemple en affirmant que la molécule de PCP ne fait pas *réellement* partie de l'essence matérielle de l'homme. Mais alors, la distinction entre les deux interprétations devient un peu floue. Dans tous les cas, il y a fort à parier que ce n'est certainement pas ce qu'avait en tête Spinoza lorsqu'il parlait de l'impossibilité pour une chose d'être détruite, « sinon par une cause extérieure » (E3P4). L'interprétation forte, quoiqu'elle soit possible, demeure peu plausible.

On pourra alors se rabattre sur l'interprétation faible qui est nettement plus vraisemblable.

La démonstration de E3P4 nous encourage d'ailleurs très fortement à choisir cette interprétation :

Cette proposition est par soi évidente ; en effet, la *définition* d'une chose quelconque affirme l'*essence* de cette chose, mais ne la nie pas; autrement dit, elle pose l'essence de la chose, mais ne la supprime pas. Et donc, aussi longtemps que nous ne prêtons attention qu'à la chose elle-même, et non aux causes extérieures, nous ne pourrions rien trouver en elle qui puisse la détruire (E3P4D ; c'est nous qui soulignons).

On peut ici clairement voir que Spinoza parle d'essence, de définition et non pas de ce qui compose *matériellement* une chose.

Malgré cela, dans la mesure où la première interprétation semble rendre difficile d'interprétation la proposition E3P5 qui affirme que « [d]es choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre », on se retrouve devant un problème. Le fait est que cette proposition E3P5 semble plutôt nous encourager à soutenir la seconde interprétation, celle que nous venons de rejeter parce qu'elle pose de trop graves problèmes. Dans E3P5, Spinoza ne semble pas parler d'essence, mais bien plutôt de coexistence de deux parties dans un même corps composé. Autrement dit, dans E3P5 Spinoza semble effectivement soutenir que deux choses contraires ne peuvent pas entrer dans la

composition *matérielle* d'une même chose. Ainsi, si on accepte la première interprétation, on doit alors supposer que E3P4 et E3P5 ne défendent pas exactement la même chose. Cela ne serait pas problématique en soi, mais le fait est que Spinoza appuie sa démonstration de E3P5 directement sur E3P4. Pour résoudre ce problème qui, nous le verrons, n'en est pas réellement un, nous nous intéresserons maintenant à E3P5.

b) *L'inhérence dans un même sujet*

Dans la proposition E3P5, Spinoza affirme que « [d]es choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre (E3P5). La démonstration ajoute que E3P5 se démontre grâce à E3P4 : « si en effet elles pouvaient convenir entre elles, ou bien être en même temps dans le même sujet, c'est donc qu'il pourrait y avoir dans le même sujet quelque chose qui pourrait le détruire, ce qui (par la proposition précédente) est absurde » (E3P5D).

Le mot sujet (*subjectum*) attirera aussitôt notre attention parce que ce mot est très rarement utilisé chez Spinoza. Dans l'*Éthique*, le mot n'apparaît qu'à un seul autre endroit, c'est-à-dire le premier axiome du *De Libertate* et il apparaît dans exactement le même contexte : « [s]i dans un même sujet sont excitées deux actions contraires, il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires » (E5A1). Comme l'affirme Macherey, le mot sujet doit être ici compris « selon sa signification grammaticale, au sens où l'on parle du sujet d'une proposition soumise au principe de contradiction, et qui ne peut en conséquence affirmer à propos d'un même "sujet" des choses qui s'excluent entre elles »<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, op. cit., p.78.

Encore une fois, cette impossibilité de coexistence dans un même sujet de deux caractéristiques peut être comprise d'au moins deux façons différentes. Comme c'était le cas pour E3P4, nous pouvons fournir deux interprétations :

- 1) Interprétation forte (formelle) : D'un point de vue formel, deux choses ne peuvent exister simultanément dans un même sujet. La définition d'un sujet X ne peut pas contenir *formellement* d'élément contradictoire. Par exemple, l'hélium est par définition un gaz inerte. Ainsi, la définition de l'hélium ne peut en aucun cas affirmer à la fois que l'hélium est un gaz inerte et un élément chimiquement très réactif.
- 2) Interprétation faible (actuelle) : Deux choses ne peuvent coexister actuellement dans le même sujet. Dans la mesure où une chose peut détruire l'autre, deux choses singulières ne peuvent être deux parties d'un même tout parce qu'elles sont incompatibles. Par exemple, l'hélium qui est un gaz inerte ne peut entrer dans la composition d'aucun composé chimique<sup>108</sup> précisément parce que l'hélium en tant que gaz inerte est *matériellement* incompatible avec l'ensemble des éléments du tableau périodique.

On remarquera immédiatement que si l'on adopte la première interprétation, les propositions E3P4 et E3P5 deviennent pratiquement indiscernables l'une de l'autre. À notre avis toutefois, le simple fait que Spinoza distingue E3P4 et E3P5 est significatif et indique que ces deux propositions ne sont pas identiques. Hormis si nous supposons que Spinoza se répète, les deux propositions doivent nécessairement avoir un sens au moins légèrement différent.

À cet égard, Bennett soutient<sup>109</sup> que ce que Spinoza affirme dans le scolie du septième lemme suivant E2P13, à savoir que « la nature tout entière est un seul individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'individu tout entier » (E3L7S), nous encourage à rejeter l'interprétation faible de E3P5. Il ajoute que l'axiome

---

<sup>108</sup> Naturellement, rien n'est aussi simple en chimie. L'hélium peut entrer dans la composition de quelques molécules, mais celles-ci demeurent toujours fondamentalement instables (en chimie contemporaine, on parle d'*excimère*, c'est-à-dire de molécules qui ne peuvent exister qu'à un état d'excitation énergétique très élevé). Dans le contexte spinozien, on pourrait alors parler d'agrégat (des corps qui entretiennent un rapport de mouvement et de repos *par hasard*) plutôt que de réelles molécules. On discutera plus amplement de cette question dans le chapitre 2.

<sup>109</sup> Voir en particulier J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 240-246.

du *De servitute* est une nouvelle preuve que cette interprétation faible doit être rejetée : « [i]l n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite » (E4A1). Au premier abord, Bennett semble donc avoir raison puisque Spinoza affirme d'un côté que les choses singulières coexistent dans un seul individu (dans ce cas, la nature tout entière) alors qu'il affirme de l'autre qu'elles peuvent se détruire mutuellement.

Quant à nous, nous préférons malgré tout cette interprétation. Nous repoussons les critiques de Bennett concernant l'interprétation faible de E3P5 parce qu'elles s'appuient sur une mécompréhension du sens de E3L7S et E4A1.

Lorsque Spinoza affirme qu'« il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte » et qu'« il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite » (E4A1), il faut comprendre correctement ce que Spinoza entend par le mot « détruire ». En réalité, lorsque Spinoza affirme qu'une chose singulière en détruit une autre, il ne parle absolument pas de « destruction » dans le sens d'annihilation, mais plutôt dans le sens de remaniement, redistribution de la puissance qu'exprimait cette chose singulière. À l'échelle de la nature, deux choses singulières cohabitent dans l'individu extrêmement composé qu'est la nature sans pour autant ne jamais pouvoir se détruire réellement. Il s'agit toutefois d'une cohabitation belliqueuse : chaque chose singulière s'efforce de persévérer dans l'être, ce qui implique un désir d'augmenter sa puissance et donc implique de gagner sa puissance en organisant la nature à son avantage. Dans les mots de Matheron, « ainsi la totalité matérielle se produit-elle et se reproduit-elle par la médiation d'une infinité de conflits entre ses

particules élémentaires : de la discorde universelle naît la concorde universelle, qui régit elle-même l'ensemble des manifestations de la discorde »<sup>110</sup>.

Toutefois, par nature certaines choses seront plus compatibles avec d'autres. Dans certains cas, la participation de plusieurs choses singulières à un nouvel organisme est profitable pour l'ensemble, sinon pour la grande majorité, de ces choses singulières. On dira alors que les choses singulières expriment chacune une essence singulière qui leur est propre, mais qu'elles expriment également une essence singulière d'un ordre supérieur. Mais cette participation de plusieurs choses singulières à un nouveau tout n'est viable que dans la mesure où la nature des différentes choses singulières est fortement compatible. Sinon, on parlera d'agrégat, c'est-à-dire d'un assemblage fortuit de choses singulières, plutôt que d'un organisme exprimant une nouvelle essence singulière<sup>111</sup>.

Si nous revenons à notre analyse de E3P5, on peut désormais comprendre ce qu'entend précisément Spinoza. Deux choses pourront être dites faire partie de la même chose singulière tant et aussi longtemps qu'elles participent réellement à la réalisation de l'essence de cette chose. Sinon, dans la mesure où elles expriment deux essences contradictoires, ces essences empêchent mutuellement la réalisation de l'essence de la chose singulière d'ordre supérieur.

Également, on peut voir que même si E3P4 et E3P5 n'expriment pas exactement le même genre de coexistence mutuelle de deux éléments, les deux interprétations que nous avons choisies sont parfaitement compatibles entre elles. Dans le premier cas, Spinoza parle d'une impossible coexistence *formelle* de propriétés contradictoires, dans le second d'une impossible coexistence *actuelle* de deux parties contradictoires. Lorsque plusieurs choses singulières s'associent pour exprimer une nouvelle essence singulière, cette nouvelle essence singulière, en vertu de E3P4 ne

---

<sup>110</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 29.

<sup>111</sup> Nous discuterons de cette question en détail dans le prochain chapitre.

contiendra rien en elle-même qui pourrait entraîner son autodestruction. Dans un même temps, en vertu de E3P5, cette nouvelle chose singulière X ne contiendra *matériellement* rien de contradictoire à l'expression de l'essence singulière de cette chose X. Si certains des corps qui semblent entrer dans la composition de la chose X sont contraires à l'expression de l'essence de la chose X, on dira que ces corps ne font pas réellement partie de la chose X (le fait est qu'ils n'expriment pas l'essence X). Ils seront considérés comme des causes extérieures.

### c) La proposition de E3P6

Nous en venons maintenant à la proposition E3P6. Cette proposition, on le rappelle, énonce que « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6). Comme nous l'avons souligné précédemment, Jonathan Bennett et Michael Della Rocca ont des réserves en ce qui concerne la validité de la démonstration de E3P6. Ceux-ci affirment en effet que rien n'autorise Spinoza de passer de E3P4 et E3P5 c'est-à-dire de l'idée selon laquelle une chose ne peut pas s'autodétruire à l'idée que défend Spinoza dans E3P6 c'est-à-dire qu'une chose s'efforce positivement de résister au changement. Bennett cite alors un extrait d'une lettre de Leibniz à De Volder, extrait qui exprime parfaitement les réserves qu'il peut avoir à l'endroit de E3P6 et sa démonstration :

I admit that each and every thing remains in its state until there is a reason for change; this is a principle of metaphysical necessity. But it is one thing to retain a state until something changes it, which even something intrinsically indifferent to both states does, and quite another thing, much more significant, for a thing not to be indifferent, but to have a force and as it were an inclination to retain its state, and so resist changing<sup>112</sup>.

Nous n'allons pas nous attarder sur l'analyse de la démonstration de E3P6 que nous laisserons de côté pour y revenir plus tard. La question à laquelle nous voulons pour l'instant répondre ne concerne pas directement la validité ou non de la démonstration de E3P6, mais plutôt

---

<sup>112</sup> Leibniz à De Volder, Lettre du 24 mars/3 avril 1699 dans G. W. LEIBNIZ, *Leibniz: Philosophical Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2015, p.172.

le sens véritable du concept de *conatus*. Une fois notre analyse de cette question accomplie, nous pourrons alors démontrer que l'argument du *conatus* est valide et pourrons également affirmer que la critique de Leibniz, quoique pertinente, ne remet pas en question la validité du concept spinozien de *conatus*.

#### 1.4. Deux interprétations rivales

Dans la littérature consacrée à l'étude du sens du concept de *conatus*, il existe une opposition entre deux grandes familles d'interprétation. La première famille d'interprétation, la lecture inertielle, rejette toute forme de téléologie chez Spinoza. Parmi les défenseurs de cette lecture, on trouve John Carriero<sup>113</sup>, Jonathan Bennett<sup>114</sup>, Lee C. Rice<sup>115</sup> et plusieurs autres. Chez ces auteurs, le *conatus* sera alors considéré comme directement inspiré du principe d'inertie. Le *conatus* est donc conçu comme une sorte d'inertie métaphysique : le *conatus* d'une chose singulière garantit sa conservation de la même façon que l'inertie d'un corps garantit la préservation du mouvement. Comme nous le verrons, la lecture inertielle fait du *conatus* un principe intégralement mécaniste.

En réponse à cette interprétation, l'autre famille d'interprétation – les interprétations s'appuyant sur les concepts de puissance et d'expression – rétorque que le *conatus* ne peut en aucun cas être exclusivement un principe mécaniste. Le concept de *conatus* contient davantage que cette seule idée de conservation mécaniste de l'être, même si effectivement il la contient.

---

<sup>113</sup> J. CARRIERO, « Spinoza on Final Causality », *op. cit.* ; J. CARRIERO, « *Conatus* and Perfection in Spinoza », *op. cit.*

<sup>114</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.* ; J. BENNETT, « Spinoza and teleology : a reply to Curley », *op. cit.* ; J. BENNETT, « Teleology and Spinoza's *Conatus* », *op. cit.*.

<sup>115</sup> L. C. RICE, « Spinoza, Bennett and Teleology », *op. cit.*.

Nous nous intéresserons alors aux commentaires de Valteri Viljanen<sup>116</sup>, Mogens Lærke<sup>117</sup>, Pierre Macherey<sup>118</sup>, Gilles Deleuze<sup>119</sup>, Alexandre Matheron<sup>120</sup> et Bernard Rousset<sup>121</sup>.

Dans cette section, nous allons présenter rapidement les principaux arguments en faveur de chacune des interprétations<sup>122</sup>. Pour notre part, nous affirmons que malgré leur grande cohérence, les deux lectures sont confrontées à des problèmes plus ou moins faciles à surmonter. Nous commencerons notre analyse par un examen rapide de la lecture inertielle. Pour cela, nous appuierons principalement sur deux articles de John Carriero, à savoir « *Conatus and Perfection in Spinoza* », <sup>123</sup> mais surtout son article de 2005 « *Spinoza on Final Causality* »<sup>124</sup>. Notre commentaire fera également intervenir l'excellent résumé qu'en fait Viljanen<sup>125</sup>.

#### 1.4.1. La lecture inertielle du conatus

Dans « *Spinoza on Final Causality* », Carriero commence par examiner la doctrine aristotélicienne des quatre causes. Son objectif est de démontrer hors de tout doute que la doctrine mécaniste s'éloigne de cette doctrine des quatre causes, mais surtout que Spinoza adopte ce modèle causal. Le modèle mécaniste qui est le modèle adopté par la nouvelle science dont

---

<sup>116</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*

<sup>117</sup> M. LAERKE, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, vol. 2, 2009, p. 169–190

<sup>118</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, *op. cit.*

<sup>119</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.* ; G. DELEUZE, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003

<sup>120</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*

<sup>121</sup> B. ROUSSET, « Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance », dans M. R. d'Allonnes et H. Rizk (éd.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994

<sup>122</sup> Voir V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 105-144. Dans ce chapitre, Viljanen qui oppose cette famille d'interprétation à une seconde – les interprétations téléologiques – défend l'idée selon laquelle le *conatus* spinozien est en réalité un principe téléologique contrairement à ce qu'affirment leurs adversaires. Les commentateurs les plus influents de cette famille d'interprétation sont Don Garrett, Edwin Curley et Steven Nadler. Dans les mots de Viljanen, « the issue of teleology draws the line of division: roughly speaking, one approach is for it, the other against » (p. 105). Même si cette opposition est intéressante, nous croyons qu'il est encore plus utile d'opposer la lecture inertielle aux lectures dynamiques comme nous l'avons fait.

<sup>123</sup> J. CARRIERO, « *Conatus and Perfection in Spinoza* », *op. cit.*

<sup>124</sup> J. CARRIERO, « *Spinoza on Final Causality* », *op. cit.*

<sup>125</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 105-112.

parle Carriero rejette la causalité finale comme elle rejette la causalité formelle. Dans le modèle mécaniste, ce sera désormais la causalité efficiente qui pourra expliquer l'ensemble des phénomènes du monde. Pour Carriero, la thèse centrale du modèle mécaniste est l'absence totale de toute finalité. Ainsi, la causalité efficiente est aveugle contrairement à ce qu'affirmaient les thomistes selon qui la causalité finale guidait nécessairement la causalité efficiente.

Au début de ce chapitre, nous avons déjà remis en doute l'adhésion complète de Spinoza au modèle mécaniste. La conclusion de Carriero, diamétralement opposée à la nôtre, est la suivante : « He [Spinoza] presents a theory according to which the sort of causality the new scientists find in the corporeal order is found throughout all of nature »<sup>126</sup>. Nous laisserons pour l'instant de côté les principaux arguments que Carriero et les autres défenseurs de la lecture inertielle utilisent pour soutenir une telle thèse. Néanmoins, ce qu'il est ici important de retenir c'est que ceux-ci affirment que Spinoza appliquera le modèle mécaniste à *tous les aspects* de la nature. Naturellement, cette affirmation a de lourdes conséquences sur le concept de *conatus*. Elles sont nettement apparentes dans cet extrait où Carriero explique en quoi consiste cette tendance à persévérer dans l'être :

All of the pattern system's activities are (already?) set by the motive tendencies of its parts (the interaction of those parts with the environment). There is no place in a pattern-like being for a 'form' or 'impression' of the ends of growth and reproduction to shape the exercise of its agency. Moreover, this is true however the system came into being, whether artificially via a clockmaker or naturally through God. The human or divine artificer has set things up so that certain things will likely result in the clock or the plant, so that the clock's hands will move at a constant angular velocity or that over time the plant will, *ceteris paribus*, grow. But after things have been set up, these results eventuate independently of the ends, through motive tendencies blindly following their course<sup>127</sup>.

Le *conatus* est *réellement* conçu comme une inertie métaphysique. D'ailleurs, c'est Carriero lui-même qui qualifie le *conatus* d'inertie métaphysique<sup>128</sup>. Cette caractérisation du *conatus* est relativement claire, toutefois c'est Viljanen qui résume le mieux la position de Carriero :

---

<sup>126</sup> J. CARRIERO, « Spinoza on Final Causality », *op. cit.*, p. 121.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 134.

the idea of *conatus* to self-preservation only requires that just as an asteroid once thrust into motion continues that motion for ever (if not impeded), each thing continues to do what it is already doing; exactly as little teleology is involved in any self-preservatory activity as in the case of the asteroid.

Selon Carriero, lorsqu'il affirme que « [c]haque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6), Spinoza a ce modèle purement mécaniste en tête. Ici, la métaphore de l'horloge qu'utilise le commentateur est très parlante. Les pierres, les plantes aussi bien que les animaux et les hommes sont comme des horloges très complexes qui ne font rien de plus qu'obéir à leurs tendances mécaniques. Dans le cas d'une horloge, on peut raisonnablement affirmer que l'énergie mécanique du pendule, l'énergie potentielle élastique des ressorts, et l'énergie potentielle gravitationnelle du contrepoids participent au mouvement des aiguilles<sup>129</sup>. C'est ainsi que l'analogie de l'horloge permet également à Carriero de défendre l'idée selon laquelle la tendance qui poussera une chose à agir émerge de la somme des tendances individuelles de chacune des parties composant cette chose. Nous sommes d'avis qu'à cet égard, l'interprétation de Carriero est tout à fait juste puisqu'il existe, de toute évidence et en accord avec la doctrine spinozienne du *conatus*, des tendances mécaniques à la conservation dans les choses.

Or, dans les mots de Viljanen, « [t]he notion of *conatus* refers to a certain kind of metaphysical inertia through which finite things act, but by this nothing more is meant than that there is an attribute neutral tendency in things to remain as they are »<sup>130</sup>. On peut voir la similitude entre le principe d'inertie qui affirme que les corps persévèrent dans leur état de mouvement et le *conatus* interprété comme une forme d'inertie métaphysique. Ainsi, entre le concept de *conatus* et celui d'inertie, Carriero et les défenseurs de cette interprétation ne

---

<sup>129</sup> L'analogie de l'horloge est également une analogie très intéressante parce qu'il y a une conservation totale de la quantité de mouvement. C'est exactement ce que le *conatus* représente pour Carriero, d'un point de vue un peu plus large.

<sup>130</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 107.

perçoivent pas de différences réellement fondamentales. C'est lorsqu'ils affirment que le *conatus* ne représente rien de plus que cette tendance mécanique que nous devons nous éloigner de cette lecture inertielle.

Nous jugeons, comme Viljanen, qu'aussi cohérente que puisse être la lecture inertielle, elle souffre de plusieurs problèmes qui sont difficiles à résoudre sans qu'échoue entièrement cette lecture. Le commentateur présente alors trois critiques que nous allons rapidement examiner. Premièrement, Viljanen souligne que la lecture inertielle rend incompréhensible l'absence de liens explicites entre E2L3 et E3P6 c'est-à-dire entre l'inertie et le *conatus*. Cette question étant celle qui a provoqué notre recherche et sur laquelle nous nous penchons déjà en détail, nous ne nous y attarderons pas outre mesure. Remarquons simplement que s'il est vrai que l'inertie et le *conatus* sont deux versions d'un même principe, il paraîtra extrêmement curieux que ce dernier ait cru nécessaire non seulement de prouver deux fois la même chose, mais il sera encore plus étrange qu'il l'ait fait deux fois de façon fort différente et sans la moindre référence de la deuxième preuve à la première. Pour utiliser les mots de Viljanen : « it would seem gratuitous to once again undertake the task of proving that left to their own devices, things remain the way they are. At the very least, one would expect Spinoza to make a reference to the already secured E2L3C »<sup>131</sup>.

La deuxième critique concerne un problème de taille auquel la lecture inertielle est irrémédiablement confrontée : le problème de l'individuation. Dans le cas où le *conatus* est conçu comme une forme d'inertie métaphysique, l'identité devient, pour utiliser les mots de Viljanen, une chose très fragile, mais surtout très mince : « if any complex thing is just, as Carriero puts it, 'the totality of its motive tendencies' that are, in turn, 'set by the motive tendencies of their components' with nothing directing or shaping the individual as a whole, the individual's identity

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 111.

seems to become a dangerously fragile affair »<sup>132</sup>. Le problème c'est que dans le cadre d'une lecture inertielle, il devient pratiquement impossible de distinguer les agrégats des choses singulières à part entière. Pour clarifier le problème, il faut préciser que ce que nous désignons sous le nom d'agrégat est un ensemble de corps concourant simultanément à un même effet. Malgré ce qu'il affirme dans la définition E2Df7 à savoir que « si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, [il] les considère tous, en cela, comme une même chose singulière » (E2Df7), nous soutenons qu'il y a néanmoins une différence importante entre les agrégats et les choses singulières. La différence tient au fait que c'est seulement dans le cas des choses singulières à part entière que les différentes parties de cette chose expriment conjointement une essence. Autrement dit, les agrégats ne possèdent pas de *conatus*. Ainsi, comme l'affirme Viljanen et comme nous en discuterons dans notre prochain chapitre, le *conatus* a un rôle extrêmement important chez Spinoza. C'est le *conatus* qui permet d'expliquer la persistance des choses dans le temps et c'est le *conatus* qui permet de distinguer les simples agrégats des choses singulières à part entière.

À cet égard, la lecture inertielle est problématique parce qu'elle efface la distinction entre les agrégats et les choses singulières. En effet, comme Carriero l'affirme, la tendance à laquelle une chose obéit se résume à la somme des tendances de ses parties. Selon cette lecture, ce qui pourrait expliquer la différence entre les choses singulières et les agrégats tiendrait au fait que ceux-ci posséderaient une résilience nettement moindre aux obstacles que celles-là. Autrement dit, une chose singulière pourrait alors être conçue comme un agrégat qui résiste au passage du temps : il y aurait alors une différence de degré et non pas de nature entre les agrégats et les choses. Quant à nous, nous soutenons que la différence est plus importante, chose que nous examinerons plus en détail dans notre prochain chapitre.

---

<sup>132</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 111.

La troisième et plus importante critique qu'expose Viljanen concerne l'absence totale, dans le cadre d'une lecture inertielle, d'un caractère authentiquement dynamique au concept de *conatus*. Bien entendu, les tenants de la thèse inertielle n'y voient là aucun inconvénient<sup>133</sup> puisqu'ils affirment que Spinoza ne défend qu'une résistance passive de nature semblable à l'inertie des corps. Quant à nous, nous soutenons avec Viljanen que dès l'instant où Spinoza fait un véritable usage du *conatus*, cette lecture inertielle devient beaucoup moins convaincante précisément parce qu'elle fait appel à une résistance *active* plutôt que simplement *passive*. À cet égard, c'est dans la proposition E3P12 que la thèse inertielle nous semblera la plus manifestement insuffisante. Spinoza soutient que : « [l']Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui *augmente* ou *aide* la puissance d'agir du Corps » (E3P12, c'est nous qui soulignons). « Quand l'esprit imagine ce qui diminue ou réprime la puissance d'agir du corps, il s'efforce autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence » (E3P13). Pour revenir sur l'extrait de Leibniz<sup>134</sup>, on peut voir que le *conatus* spinozien, du moins celui de E3P13 dépasse largement l'idée de résistance, qu'elle soit passive ou active. La tendance telle qu'en parle Spinoza dans cette proposition semble plutôt impliquer une *augmentation* de la puissance d'agir.

La lecture inertielle souffre de ne pouvoir fournir d'explication réellement satisfaisante en ce qui concerne l'idée qui est exprimée de façon manifeste par E3P12 et E3P13 et par bien d'autres propositions de l'*Éthique*. Cette idée est celle selon laquelle les choses (dans ce cas-ci l'esprit) ne cherchent pas simplement la préservation de leur être, mais également l'augmentation

---

<sup>133</sup> « Put like that, the argument is glaringly fallacious. The conclusion [E3P6] should mean that x exerts itself against, while the premise [E3P5] should mean only that x is unlike, anything that could destroy it » dans J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*, p. 242. ; Voir également M. DELLA ROCCA, « Spinoza's Metaphysical Psychology », *op. cit.*, p. 200-206.

<sup>134</sup> Voir Leibniz à De Volder, Lettre du 24 mars/3 avril 1699 dans G. W. LEIBNIZ, *Leibniz*, *op. cit.*, p. 172. Dans la lettre qu'envoie Leibniz à De Volder, ce premier souligne la différence importante qui existe entre la résistance passive de l'inertie et la résistance active du *conatus*.

de leur puissance de penser ou d'agir. Un *conatus* conçu comme un principe inertiel ne permet d'expliquer rien de plus qu'une conservation de l'être des choses. Ainsi, non seulement la lecture inertielle ne permet pas de rendre compte de la résistance active, mais elle ne peut en aucun cas expliquer la tendance à l'amélioration.

Quoique nous ayons déjà rejeté la lecture inertielle, nous allons nous intéresser maintenant à une des plus importantes objections lui ayant été adressées. Celle-ci provient d'Edwin Curley et s'adresse à Jonathan Bennett. Le second affirme que le *conatus* est un principe exclusivement mécaniste, ce que refuse Curley. Mais le débat tourne autour de la question de la téléologie.

#### 1.4.2. *Contre la lecture inertielle : un rejet de toutes les causes finales ?*

Bien que la littérature concernant la question de la téléologie chez Spinoza foisonne, le débat qu'entretinrent Curley et Bennett est probablement le plus intéressant en ce qui concerne notre question. Bennett initie ce débat en apportant de très bons arguments à la défense de la thèse antifinaliste alors que Curley répond avec d'aussi fortes objections. Nous présenterons les grands moments de ce débat en montrant les forces et les faiblesses de chacune des thèses.

C'est dans *A study of Spinoza's Ethics* que Bennett prend le plus clairement position en ce qui concerne la question de l'ampleur du rejet de la téléologie par Spinoza<sup>135</sup>. La lecture inertielle qu'il défend s'appuie sur un supposé rejet total de la causalité finale par Spinoza. Les tenants de la lecture inertielle défendent alors l'idée selon laquelle dans le système spinozien c'est la causalité efficiente seule qui permet d'expliquer l'ensemble des phénomènes du monde, y compris les phénomènes qui semblent bien impliquer l'existence d'un choix (comme la

---

<sup>135</sup> Toutefois, le débat entre Curley et Bennett a principalement lieu dans ces trois articles : E. CURLEY, « On Bennett's Spinoza : the Issue of Teleology », dans E. C. ; P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza: Issues and Directions*, s. l., Brill, 1990 ; J. BENNETT, « Spinoza and teleology : a reply to Curley », *op. cit.* ; J. BENNETT, « Teleology and Spinoza's *Conatus* », *op. cit.*

construction d'une maison, par exemple). C'est ainsi que dans le chapitre neuf, chapitre consacré à la question de la téléologie, Bennett affirme que chez Spinoza « rien n'a une cause finale parce que tout à une cause efficiente »<sup>136</sup>. Dès lors, il apparaît que le *conatus* ne peut être qu'un principe exclusivement mécaniste parce que sans causalité finale, le *conatus* ne semble pas pouvoir être un principe authentiquement dynamique.

Dans ce chapitre neuf, Bennett s'intéresse principalement à l'appendice de la première partie de l'*Éthique* qui, affirme-t-il, confirme hors de tout doute l'absence totale de finalité dans le système spinozien. Pour lui, lorsque Spinoza rejette la téléologie cosmologique (ou divine)<sup>137</sup>, il rejette également toutes les formes de téléologie possible. Dans un passage de son article de 1990, Curley résume très bien l'interprétation générale de l'appendice du *De Deo* par Bennett :

Spinoza has shown in Part I that (i) all things proceed by "a certain eternal necessity of Nature"; (ii) but things which are to be explained by final causes cannot occur by a necessity of Nature; (iii) for to explain something by a final cause is to explain it in terms of the uncaused volitions of the person whose purposes are invoked; (iv) what occurs because of an uncaused volition is ultimately contingent; since (v) nothing is ultimately contingent, (vi) nothing is to be explained by final causes.<sup>138</sup>

Pour soutenir cette thèse, Bennett fournira plusieurs arguments. Comme le fait remarquer Curley qui s'oppose à cette interprétation, les arguments textuels que présente Bennett demeurent trop faibles pour affirmer hors de tout doute que Spinoza rejette effectivement toutes les formes envisageables de téléologie.

À titre d'exemple, le premier argument textuel de Bennett repose sur une interprétation littérale d'un passage de l'appendice du *De Deo* où Spinoza affirme que « pour montrer que la

---

<sup>136</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*, p. 215 : « nothing has a final cause because everything has an efficient cause ».

<sup>137</sup> Viljanen explique bien la distinction entre la téléologie cosmologique et la téléologie délibérative : « We can begin by noting that it has become customary in Spinoza scholarship to speak about teleology of three different kinds: unthoughtful, thoughtful, and divine teleology. The first concerns non-cognitive beings such as rocks and trees and does not involve conscious thought, the second concerns cognitive finite beings that have thoughts (most notably of future states of affairs), and the third concerns God. Scholars are often explicit about how they stand with regard to these: one may say, for instance, that Spinoza denies any finality with regard to God but that the actions of cognitive agents are endgoverned, i.e. that there is thoughtful teleology in Spinoza » dans V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>138</sup> E. CURLEY, « On Bennett's Spinoza : the Issue of Teleology », *op. cit.*, p. 42.

nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite, et que toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines, il n'est pas besoin de beaucoup » (E1App). Or, comme le soulève Curley, à peine deux pages auparavant, Spinoza affirme la chose suivante : « tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici viennent de cela seul, que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin » (E1App). Cela seul, affirme Curley, devrait nous encourager à ne pas tirer des conclusions prématurées. En outre, Bennett avait bien relevé l'existence de ce passage, mais l'avait pourtant rejeté : « the seeming concession of human teleology in E1App may be due to Spinoza's having written most of his polemic against divine teleology before his case against all teleology occurred to him, and neglecting to revise the text when that discovery was at last made »<sup>139</sup>. On ne peut qu'être d'accord avec Curley qui accuse Bennett d'écarter des arguments contraires à sa propre interprétation sans fournir de réelles explications. Même si cela ne prouve pas que Bennett ait tort, Curley a tout à fait raison lorsqu'il nous encourage à ne pas précipiter notre jugement.

Le véritable nœud de la question repose toutefois sur le concept d'appétit. Bennett, à propos du concept spinozien d'appétit, affirme la chose suivante : « his concept of 'appetite', which is free of the supposedly noxious elements in teleological concepts »<sup>140</sup>. C'est ici que Curley s'oppose le plus directement à Bennett dans la mesure où Spinoza affirme à plusieurs reprises dans l'*Éthique* que l'homme agit en vue d'une fin, ce qui semble bien confirmer l'existence d'une forme de téléologie dans le système spinozien.

Pour défendre son interprétation non téléologique du concept d'appétit, Bennett s'appuie principalement sur la lettre 58 que Spinoza adresse à Tschirnhaus par l'entremise de Schuller. Un passage en particulier l'intéresse :

---

<sup>139</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p.215.

<sup>140</sup> *Id.*, p.212.

Une pierre, par exemple, reçoit une quantité précise de mouvement d'une cause extérieure, qui lui donne l'impulsion. Par la suite, l'impulsion de la cause extérieure ayant cessé, la pierre poursuivra nécessairement son mouvement. Le fait que la pierre reste en mouvement est donc contraint, non parce qu'il est nécessaire, mais qu'il doit se définir par l'impulsion de la cause extérieure. Et ce qui vaut ici pour la pierre, il faut le comprendre pour n'importe quelle chose singulière, même si on la conçoit comme composée et apte à un grand nombre de choses. Oui, car chaque chose est nécessairement déterminée par une certaine cause extérieure à exister et à opérer de manière précise et déterminée (Ep. 58, §4).

Spinoza poursuit cette lettre en affirmant que si la pierre pensait, elle jugerait être libre de la même façon que les hommes qui sont « conscients de leurs appétits et ignorants des causes » (Ep. 58, §5) se croient libres.

Bennett considère que cette lettre est une preuve suffisante que Spinoza refuse les explications téléologiques. Il donnera un exemple qui provient directement de Spinoza. Imaginons qu'une personne lance une pierre en ma direction et que je lève ma main pour attraper la pierre. Si j'affirme que le fait de lever mon bras me permet d'attraper la pierre, mon affirmation constitue une explication correcte de mon comportement. Mais si j'affirme que c'est pour attraper la pierre que je lève mon bras, cette affirmation est incorrecte. Pour Bennett, c'est la mémoire accumulée de mes différentes blessures qui m'encouragera à lever mon bras pour éviter de recevoir la pierre dans le visage. Pour être plus précis, Bennett affirme que ce sont les états de mon cerveau qui sont la cause de mon geste : il n'y a alors rien d'autre que de la causalité efficiente. Ainsi, l'explication de mon acte ne fait appel qu'à de strictes explications mécanistes, c'est-à-dire qu'il y a absence d'explications téléologiques.

Toutefois, il est un fait indéniable que Bennett lui-même reconnaît dans *A study of Spinoza's Ethics* et c'est que l'existence d'un déterminisme mécaniste s'appuyant exclusivement sur une la causalité efficiente n'est pas strictement incompatible avec l'existence d'une causalité finale. En d'autres termes, un événement peut très bien avoir deux séries de causes l'expliquant, une efficiente et une finale sans que les deux séries se contredisent mutuellement. On doit remarquer en effet que Spinoza ne serait pas le premier à proposer ce genre de compatibilité entre

les causes finales et efficientes. Un exemple très proche de Spinoza se trouve dans les *Passions de l'âme* de Descartes<sup>141</sup>. Dans le cas de la marche, par exemple, la physiologie de mon corps sera la cause efficiente du mouvement de ma jambe c'est-à-dire que c'est à cause de la façon dont sont organisés mes nerfs, mon cerveau et à cause du mouvement des esprits animaux et du mouvement de ma glande pinéale que ma jambe bougera. Sans le mécanisme à l'œuvre dans mon corps, ma jambe n'aurait jamais pu bouger. Mais outre cette série de causes efficientes, il existe également une cause finale à l'origine du mouvement de ma jambe : mon désir de me déplacer.

On peut donc voir que l'existence d'une causalité efficiente n'exclut pas nécessairement l'existence d'une cause finale et que les deux peuvent sans problème coexister. Comme nous l'avons dit, Bennett ne refuse pas la compatibilité entre les causes finales et efficientes. Ce qu'il rejette ce n'est pas la compatibilité entre les deux séries de causes, mais bien l'idée que Spinoza ait pu soutenir cette compatibilité. Jusque-là, les positions de Curley et Bennett n'étaient pas irrémédiablement inconciliables, mais en affirmant l'incompatibilité totale de l'efficience et de la téléologie, Curley affirme que Bennett commet une erreur.

Le fait est que pour Bennett, il est parfaitement absurde qu'un événement futur puisse être considéré comme la cause d'un événement le précédent dans le temps. Puisqu'il s'agit de la condition nécessaire de l'action en vue d'une fin, un rejet de cette possibilité pose effectivement problème. Si tel était le cas, affirme Bennett, la causalité serait inversée, c'est-à-dire que l'effet (l'acte) précéderait la cause (l'effet souhaité). Pour ce dernier, l'affirmation de Spinoza à propos du fait que « cette doctrine relative à la fin renverse totalement la nature » (E1, Appendice) soulignerait exactement cette absurdité. Bennett affirme que ce genre d'explication contrevient au

---

<sup>141</sup> Dans l'article 16 des *Passions de l'âme*, Descartes commence par affirmer que « tous les membres peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'âme » (PA1, art. 16 ; AT XIc 341). Plus loin toutefois, il affirme que « toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté » (PA1, art. 41 ; AT XIc 360).

mécanisme qui fonctionne, selon ses propres mots, « by a 'push' from behind [and not] in terms of a 'pull' towards a resultant state of affairs »<sup>142</sup>. Les êtres humains veulent se vêtir et se nourrir parce que c'est ce que leur nature les encourage à faire et non pas parce qu'ils souhaitent être au chaud et se rassasier. Les êtres humains sont déterminés à conserver leur être de la même façon qu'un pendule est déterminé à poursuivre son mouvement par ses propriétés mécaniques. Cette détermination, il est utile de le mentionner, est parfaitement mécaniste, ce qui signifie qu'il y a absence de toute forme de causalité finale.

Ici, on pourra sans doute voir l'impact considérable que l'interprétation de Bennett peut avoir sur le concept de *conatus*. Nous l'avons déjà affirmé, mais celui-ci défend également l'interprétation inertielle du *conatus*. Comme on peut le voir toutefois, l'interprétation de Bennett ajoute une couche qui était absente de celle de Carrero, l'affirmation de l'inefficacité causale des représentations. Nous ne nous attarderons pas outre mesure sur cette question qui est présentée dans le détail par Bennett dans son article « Teleology and Spinoza's *Conatus* »<sup>143</sup>. Nous nous bornerons toutefois à évoquer l'objection que Curley adresse à Bennett à ce propos. Pour revenir sur l'exemple de Bennett, on pourrait facilement l'interpréter autrement. On pourrait affirmer que si je lève mon bras, c'est parce que je prévois que la pierre frappera mon visage. Dans ce cas, on affirmerait que j'agis en vue d'une fin, parce que j'ai prévu d'une façon ou d'une autre que la pierre allait percuter mon visage. Autrement dit, ce sera ma représentation d'un événement futur qui serait ici la cause efficiente et pas, comme l'affirme Bennett, l'événement futur en tant que tel. La distinction est fondamentale. Il est primordial de remarquer que dès qu'on replace la causalité au bon endroit, à savoir dans l'idée d'un événement futur plutôt que dans l'événement futur lui-même, la causalité finale devient soudainement beaucoup plus facile à comprendre. Ce

---

<sup>142</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*

<sup>143</sup> J. BENNETT, « Teleology and Spinoza's *Conatus* », *op. cit.*

contre-argument de Curley permet d'expliquer comment Spinoza peut à la fois rejeter la téléologie cosmologique et affirmer que les hommes agissent en vue d'une fin.

Comme Curley, nous sommes d'avis que les hommes ont la capacité d'agir en vue d'une fin. Par ailleurs, cet extrait de l'*Éthique* nous apparaît convaincant :

Par exemple, quand nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors assurément rien d'autre sinon que l'homme, de ce qu'il a *imaginé* les commodités de la vie dans une maison, a eu l'appétit d'édifier une maison. Et donc l'habitation, en tant qu'on la considère comme une cause finale, n'est rien que cet appétit singulier, qui en vérité est une cause efficiente, que l'on tient pour la première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits (E4, Préface, c'est nous qui soulignons).

Cet exemple de Spinoza démontre que l'homme est capable d'agir en vue d'une fin. C'est après avoir observé le monde qui l'entoure et après avoir acquis des connaissances diverses que l'homme pourra adapter son désir et choisir la meilleure des voies possibles, c'est-à-dire la construction d'une maison. En effet, si l'homme construit une maison, c'est précisément parce qu'il sait que cette action lui permettra de combler ses désirs. Nous affirmons quant à nous qu'il y a deux conditions suffisantes, mais non nécessaires pour que les hommes agissent *effectivement* en vue d'une fin. La première condition est l'imagination. Les êtres humains doivent pouvoir prévoir les résultats possibles de leur action d'une façon ou d'une autre. L'imagination permet aux êtres qui en sont dotés de prévoir les événements futurs. Dans l'extrait de l'appendice de E4, Spinoza affirme effectivement que c'est parce « qu'il a *imaginé* les commodités de la vie dans une maison [que l'homme] a eu l'appétit d'édifier une maison » (E4, Préface, c'est nous qui soulignons). Sans imagination, l'appétit n'aurait pas été orienté vers la construction d'une maison parce qu'elle nécessite potentiellement de mettre de côté temporairement l'assouvissement du désir de protection actuel pour une plus efficace et permanente réponse à ce besoin.

L'autre condition qui est mieux illustrée par l'exemple de la pierre de la lettre 58 est la mémoire. Si l'imagination permettait de prévoir les conséquences d'une action en spéculant sur

l'avenir, la mémoire quant à elle permet de prévoir les conséquences d'une action en s'appuyant sur nos expériences antérieures. On remarquera que les deux conditions, quoiqu'elles soient non nécessaires, sont la grande majorité du temps intimement liées puisque l'on spécule toujours sur l'avenir en s'appuyant sur nos expériences passées.

Soulignons également que l'imagination et la mémoire permettent aux êtres humains (et aux êtres qui possèdent ces deux facultés de l'esprit) de *moduler* leur désir selon les circonstances. Plutôt que de chercher à éviter de dormir sous la pluie, l'homme prévoit que la construction d'une maison est le meilleur moyen de répondre de façon permanente à ses désirs. Or, tout nous porte à croire que s'il était perdu en forêt, il chercherait à s'abriter beaucoup plus rapidement parce que dans ce cas-ci, c'est la rapidité qui prime sur la permanence. Il aura peut-être spéculé sur la présence potentielle d'ours et de loups et aura alors préféré un abri temporaire. Et dans un cas où il est extrêmement riche, il adaptera son désir et demandera peut-être une maison plus grande, un mobilier plus élégant, davantage de fenêtres et toutes sortes d'autres spécifications qui n'améliorent pas réellement ses chances de survie, mais qui augmentent le plaisir qu'il retire de cette habitation.

Nous pouvons alors placer dans l'imagination et la mémoire le critère de distinction entre les êtres ayant un pouvoir d'intervention actif sur leur environnement et les êtres ne l'ayant pas<sup>144</sup>. Cette distinction nous permet de comprendre les agissements parfois très astucieux des animaux. Ces derniers ne possèdent peut-être pas la raison au même degré que nous<sup>145</sup>, mais il

---

<sup>144</sup> Les entités comme les ouragans, les dunes et le système solaire ne sont pas des individus à part entière, mais plutôt des agrégats. Ces entités ne possèdent pas *réellement* de *conatus* même si elles possèdent manifestement une tendance à persévérer dans l'être. Nous expliquerons plus loin (2.4 à 2.7) la différence entre la tendance à persévérer dans l'être des individus qui provient directement de la puissance de l'essence qu'ils expriment et la tendance à persévérer dans l'être des agrégats qui provient de la somme des *conatus* de leurs parties.

<sup>145</sup> Il est difficile de déterminer avec certitude ce que pensait Spinoza des capacités des animaux. Dans le scolie de E3P57, Spinoza affirme la chose suivante : « De là suit que les affects des animaux *que l'on dit privés de raison* (car que les bêtes sentent, nous ne pouvons absolument plus en douter à présent que nous connaissons l'origine de l'esprit » (E3P57S). Par cet extrait, Spinoza semble au moins se distinguer de Descartes. Ce dernier écrit au Marquis

semble acquis que grâce à leur mémoire et leur imagination c'est-à-dire grâce à leur pouvoir de prévision, ils modulent leur *conatus* en modifiant leur environnement à leur avantage. Par exemple, le chat, qui n'est pas un animal social par nature, lorsqu'il est laissé à lui-même dans une grande ville tendra à vivre en communauté. Puisque sa nature ne l'encourage pas à vivre en groupe, on peut supposer que ce choix est volontaire. Ce genre de communauté a été observée pour n'avoir absolument aucun autre objectif qu'une augmentation des chances de survie de chacun des individus du groupe. Chacun des chats aura modulé son *conatus* pour souhaiter la protection du groupe et, par attachement au groupe et à ses avantages, afin d'apporter son aide au groupe. C'est parce que les chats possèdent ce pouvoir de prévision qu'ils auront compris que la vie en groupe est largement plus avantageuse qu'une vie solitaire. Un chat seul aura en effet bien de la difficulté à survivre à la vie citadine qui est pleine de dangers. Il y a un nombre impressionnant de comportements animaux qui ne sont absolument pas innés, mais qui demeurent néanmoins incroyablement bien adaptés à la situation. Un être humain observant ces comportements les comprendra parce qu'il possède également ce pouvoir, mais également parce qu'il possède la raison qui lui permet de comprendre la cause réelle de ces comportements. Cette cause doit être attribuée à l'aspect *expansif* du *conatus*, à ce désir d'exprimer au mieux son essence. Toutefois, nous anticipons quelque peu sur cette idée d'expansion du *conatus* dont nous démontrerons l'existence à la fin de ce chapitre.

Pour l'instant, nous pourrions remarquer que l'interprétation de Curley, même si elle réintroduit la possibilité de l'action finalisée, n'implique pas nécessairement une réintroduction de la causalité finale chez Spinoza. S'il est vrai, comme nous le croyons, que seuls les êtres dotés

---

de Newcastle que « si [les bêtes] pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous » Il affirme toutefois que cela « n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc. » (*Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*, AT IV 576).

d'imagination et de mémoire peuvent agir en vue d'une fin, il faut remarquer que le pouvoir causal des deux facultés qui le permettent demeure du côté de la causalité efficiente. Dès lors, la lecture inertielle n'est pas véritablement mise en faute par l'interprétation téléologique du *conatus*. La raison de notre critique se situe ailleurs.

### 1.5. La doctrine de l'émanation

Contre cette interprétation résolument mécaniste de la métaphysique spinozienne qu'est la lecture inertielle, Valtteri Viljanen présente dans *Spinoza's Geometry of Power*<sup>146</sup> une interprétation nettement plus dynamique. Dans le deuxième chapitre, l'auteur affirme qu'en comparant le modèle spinozien au modèle scolastique on peut clairement définir que le modèle causal de Spinoza n'est pas celui des sciences mécaniques : « comparing Spinoza's views to those of some prominent scholastics reveals that the basic model of causation cannot be, for Spinoza, one adopted from the mechanical sciences; what emerges from his ontological commitments is a model of causation heavily inspired by the idea of formal causality pertaining to geometrical objects »<sup>147</sup>. Dans les prochaines pages, nous allons présenter la réponse de Viljanen à la lecture inertielle, argument nettement plus efficace que ne l'est celui d'Edwin Curley.

#### 1.5.1. La doctrine de l'émanation chez Suárez et les scolastiques<sup>148</sup>

Dans le deuxième chapitre de son livre *Spinoza's Geometry of Power*, Viljanen commence par rappeler la distinction traditionnelle entre les quatre types de causes. Les scolastiques, on le sait, distinguaient la cause finale, la cause matérielle, la cause efficiente et la

---

<sup>146</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>148</sup> Nous concentrerons nos analyses plus particulièrement sur le texte de Viljanen. Toutefois, nous pourrions également consulter V. CARRAUD, « *Causa sive ratio* : La raison de la cause de Suarez à Leibniz », *Paris: Presses Universitaires de France*, 2002.

cause formelle. D'emblée, le fait que Spinoza rejette totalement la téléologie est selon Viljanen incontestable. Nous avons déjà présenté nos arguments en faveur de cette thèse et ce que le philosophe d'Amsterdam affirme dans l'appendice du *Deo* semble effectivement donner raison au commentateur. Dès lors, nous soutenons avec Viljanen que la cause finale ne joue aucun rôle chez Spinoza.

En ce qui concerne la cause matérielle, même si Huenemann suggère que la substance étendue pourrait être quelque chose comme une *prima materia*, Viljanen rejette cette interprétation parce qu'elle nous entraîne irrémédiablement dans la voie de l'hylémorphisme<sup>149</sup>. Bien entendu, nul n'est besoin d'expliquer en détail pourquoi le système spinozien qui identifie l'acte et la puissance n'est pas hylémorphiste. Nous pensons également qu'il n'est nul besoin de recourir à la thèse d'une causalité matérielle chez Spinoza.

Quant à lui, le cas de la causalité efficiente est nettement plus épineux. Selon la doctrine péripatéticienne, la cause efficiente (ou cause motrice) est la cause qui produit le changement c'est-à-dire qui le rend actuel. Toutefois, la causalité efficiente est toujours en quelque sorte guidée par la causalité finale. Dans les mots de Viljanen, la cause motrice « draws out the form from potency to act »<sup>150</sup>. De façon générale, les commentateurs s'entendent pour dire que puisque Spinoza rejette la causalité finale, l'efficience est pour lui toujours aveugle et nous n'allons certainement pas les contredire sur ce point. La pomme de discorde se situe davantage dans la façon dont on interprète ce rejet de la cause finale au profit de la causalité efficiente. Viljanen accuse plusieurs commentateurs de commettre un raisonnement invalide. Essentiellement, le raisonnement des défenseurs de la thèse inertielle prendrait la forme suivante :

---

<sup>149</sup> C. HUENEMANN, « Spinoza and Prime Matter », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, n° 1, 2004, p. 21-32. Nous n'expliquerons pas en détail pourquoi la thèse de Huenemann est erronée. Nous nous contenterons de citer la meilleure des objections de Viljanen : « no Spinozistic attribute can match prime matter as it was commonly understood, i.e. as devoid of all forms, because attributes such as thought and extension already specify certain fundamental manners of being » dans V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>150</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 35.

- (P<sup>1</sup>) Pour être mécaniste, il faut rejeter la causalité finale.  
(P<sup>2</sup>) Spinoza rejette la causalité finale.
- 

(C) Alors Spinoza est mécaniste.

Viljanen ne remet pas en question la vérité des prémisses qui apparaissent être au moins vraisemblables. Cela est toutefois inutile puisque ce raisonnement est formellement invalide : on affirme le conséquent. En effet, il est fort possible d'imaginer que Spinoza rejette la causalité finale sans qu'il soit pour autant mécaniste, voire mécaniste *à part entière*.

Dans *A study of Spinoza's Ethics*, Bennett choisit plutôt de défendre l'idée selon laquelle Spinoza est mécaniste *parce qu'il* rejette la causalité finale. On rappellera alors que Bennett affirme effectivement la chose suivante : « Spinoza argues that nothing has a final cause because everything as an efficient cause »<sup>151</sup>. Bennett affirme effectivement que le modèle mécaniste est celui qui inspira Spinoza pour la construction de sa doctrine de la causalité :

The phrase about 'a certain eternal necessity of Nature' is a reference to Spinoza's efficient-cause determinism. He is implying that something which is caused mechanistically, i.e., by a 'push' from behind, cannot properly be explained also in terms of goals or purposes or desires, i.e., in terms of a 'pull' towards a resultant state of affairs<sup>152</sup>.

Mais pour Viljanen, cette interprétation est sans conteste fautive. Nous reconnâtrons d'abord avec lui que l'interprétation mécaniste de la causalité ne s'appuie pas *uniquement* sur un raisonnement invalide. Il serait injuste de notre part de le croire. Les preuves avancées par Bennett et les autres sont également historiques et textuelles. D'abord, les commentateurs soulignent la grande ressemblance existante entre le concept spinozien de *conatus* et le principe d'inertie tel qu'énoncé par Descartes dans les *Principes de la philosophie*. Puis, ils rappellent également l'influence du modèle mécaniste et l'adhésion de Spinoza à celui-ci. Nous ne nions pas la pertinence de ces preuves, toutefois, comme nous l'avions précédemment affirmé dans ce

---

<sup>151</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 215.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 216.

chapitre, l'acceptation de l'ensemble des thèses mécanistes par Spinoza nous apparaît pour le moins douteuse.

Viljanen expose une des raisons les plus convaincantes pour laquelle nous devons mettre en doute l'adhésion complète de Spinoza à la doctrine mécaniste. Selon lui, l'interprétation n'arrive pas à expliquer correctement le sens de la proposition seize du *De deo*. Cette proposition stipule que « [d]e la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) » (E1P16). Cette proposition, affirme Viljanen, implique davantage qu'une simple causalité mécaniste : « judging from that proposition, the basic case of causation does not, for Spinoza, have to do simply with impacts through which motion is transferred from one body to another »<sup>153</sup>.

Rejetant le modèle mécaniste, Viljanen s'intéressera alors aux scolastiques. Il explore plus particulièrement les thèses soutenues par le philosophe et théologien espagnol Francisco Suárez (1548-1617). Selon le commentateur, la doctrine de l'émanation développée par le *doctor eximius*, aurait grandement inspiré Spinoza pour l'élaboration de sa théorie de la causalité. L'émanatisme, ou doctrine de l'émanation, est une doctrine philosophique selon laquelle « les êtres multiples procèdent de l'Un premier »<sup>154</sup>. Selon son étymologie, le mot émanation provient du latin *emanare* signifiant en français *découler* ou *couler*. Viljanen propose d'interpréter la causalité efficiente chez Spinoza du point de vue de la doctrine suarézienne de l'émanation plutôt que du point de vue mécaniste. Soulignons que si Viljanen a raison, ce que nous croyons, l'interprétation inertielle du *conatus* sera entièrement réfutée.

Comme le souligne Viljanen, Suárez était un des plus influents philosophes jésuites de la renaissance. Même si elle n'est pas l'interprétation la plus fidèle d'Aristote, l'interprétation de

---

<sup>153</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 37.

<sup>154</sup> M. BLAY (éd.), « Émanation, Émanatisme », *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 2003, p. 341.

Suárez était devenue, au courant du XVI<sup>ème</sup> siècle, très largement acceptée chez les philosophes scolastiques<sup>155</sup>. Pour cette raison, Descartes, qui a reçu une éducation jésuite, avait très probablement une connaissance assez précise de l'œuvre du théologien espagnol. Quant à Spinoza, Curley va même jusqu'à dire que Suárez est le philosophe scolastique qui a eu le plus d'influence sur son œuvre<sup>156</sup>.

Cette doctrine de l'émanation s'appuie sur la distinction entre les propriétés accidentelles et les propriétés essentielles. Mais le point crucial c'est que Suárez affirme que les substances produisent leurs propres accidents. Il appelle ce processus productif l'*émanation naturelle* :

[T]he accidental properties, especially those that follow upon or are owed [to a substance] by reason of its form, are caused by the substance not only as a material cause and a final cause but also as an efficient cause through a natural resulting [ . . . ] [I]t is probable that the substantial form has a certain power for having its proper accidents emanate from it. Likewise, in this way one discerns more clearly the natural connection between a [substantial] form and its properties<sup>157</sup> (Francisco Suárez, *Disputes métaphysiques*, 18/3/4).

Comme on peut le voir, chez Suárez les propriétés accidentelles d'une substance découlent directement de sa forme substantielle. Jusque-là, nous ne nous éloignons pas tellement d'Aristote. Mais Suárez affirme également, ce qui est nettement moins dans la lignée de l'interprétation aristotélicienne classique, que la causalité formelle est également une causalité efficiente. Si tel est le cas, c'est parce que, selon la doctrine de l'émanation, pour qu'un accident puisse s'actualiser, une *réelle activité* de la substance est requise. Dans les mots de Viljanen, « properties of natural things are distinct entities whose coming to being and persistence require a *real action* and this makes emanative causation a *real action*, even though it is not always, as

---

<sup>155</sup> Voir R. PASNAU, « Form, Substance, and Mechanism », *Philosophical Review*, vol. 113, n° 1, 2004, p. 31-88.

<sup>156</sup> « Aquinas and Maimonides, of course, were part of that background, but of the better-known scholastics Suárez was probably the most important » dans B. de SPINOZA, *The Collected Works of Spinoza - Volume I*, E. Curley (trad.), Princeton, N.J, Princeton University Press, 1985, p. 223. Il faut se garder ici de croire que Curley, et à plus forte raison nous-mêmes, soutienne une influence directe de Suárez sur Spinoza. Il est très difficile de l'affirmer avec certitude. Toutefois, comme nous le verrons, les preuves textuelles ne manquent pas pour soutenir l'existence d'une influence au moins indirecte de la pensée de Suárez sur Spinoza.

<sup>157</sup> F. SUAREZ, *Disputes métaphysiques*, cité dans V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit.

Suárez acknowledges, counted as such »<sup>158</sup>. Suárez qui évoluait dans un contexte scolastique affirmait que la substance formelle de l'eau impliquait nécessairement qu'elle était froide. Dès lors, pour réchauffer cette eau, c'est-à-dire pour rendre actuelles des propriétés accidentelles de cette substance, la cause doit être authentiquement efficace.

Un autre point essentiel que Martial Gueroult souligne est que la doctrine de l'émanation n'implique aucun médiateur entre la cause et l'effet. Cela veut dire que l'effet implique la cause comme la cause implique l'effet. Le meilleur exemple est la chaleur qui est l'effet du feu, et le feu la cause de la chaleur<sup>159</sup>. Mais les deux, effet et cause sont simultanés. Selon la doctrine de l'émanation, sans chaleur le feu ne saurait être ce qui signifie qu'une suppression de la chaleur implique une suppression du feu. Ce qu'il faut absolument comprendre ici, c'est que la doctrine de l'émanation signifie que certaines propriétés – les propriétés essentielles – découlent nécessairement et immédiatement d'une essence donnée de la même façon que la chaleur découle du feu.

En somme, l'émanatisme suarézien nous apprend que dans les deux cas (celui des propriétés essentielles et celui des propriétés accidentelles), une forme substantielle peut être à la fois comprise comme cause formelle et comme cause efficiente.

### 1.5.2. *La doctrine de l'émanation chez Spinoza*

Comme nous l'avons soutenu plus haut, Viljanen rejette le modèle mécaniste. Il affirme alors que la doctrine spinozienne de la causalité s'inspire davantage du modèle géométrique, modèle qui est à son tour inspiré par la doctrine de l'émanation. La thèse centrale de l'auteur de

---

<sup>158</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power, op. cit.*, p. 39. C'est nous qui soulignons.

<sup>159</sup> « Cause émanative, d'où la chose découle immédiatement (sans aucune action intermédiaire), si bien que, étant posée, il est contradictoire que l'effet ne le soit pas, par exemple, la chaleur du feu ne peut être séparée de lui » dans M. GUEROUT, *Spinoza : Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 246.

*Spinoza's Geometry of Power* est exposée en ces termes : Spinoza, affirme-t-il, « starts from the idea that just as properties follow from geometrical objects' essences, they follow from all essences ; then, given that some of those essences belong to real existents, the properties brought about cannot but be real effects; thus, it is proper to call the essences in question efficient causes »<sup>160</sup>. Pour défendre cette interprétation, le commentateur avance une série très convaincante de preuves textuelles et historiques que nous allons rapidement exposer ci-dessous.

La première preuve qu'énonce Viljanen est historique. Celui-ci rappelle qu'au même moment où Spinoza rédigeait l'*Éthique*, un débat sur la valeur scientifique de la géométrie faisait rage. Pour dire les choses simplement, le critère pour faire d'une discipline une science reposait sur une explication d'un effet donné par sa cause efficiente, type d'explication que plusieurs refusaient d'attribuer à certaines preuves géométriques. Une des solutions était alors de faire reposer ces preuves sur la doctrine de l'émanation en affirmant que les propriétés géométriques observées découlaient des essences formelles des objets géométriques. Dans le contexte d'une telle doctrine, on voit alors que l'absence de causalité efficiente « traditionnelle » n'est pas un problème puisque la causalité formelle peut jouer le même rôle. Viljanen soutient alors que Spinoza qui s'intéressait manifestement à la géométrie<sup>161</sup> était sans aucun doute au courant de ce débat qui plus est lorsqu'on prend en compte l'importance du débat.

Les mathématiques, comme en témoigne l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, sont placées en très haute estime chez Spinoza : « et cela seul eût suffi à faire que la vérité demeurât pour l'éternité cachée au genre humain ; s'il n'y avait eu la Mathématique, qui s'occupe non pas des fins, mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux

---

<sup>160</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 45.

<sup>161</sup> D'après l'inventaire des biens de Spinoza dressé après sa mort, sa bibliothèque contenait plusieurs ouvrages consacrés à l'étude des mathématiques et en particulier la géométrie. On y trouve notamment la *Géométrie* de Descartes ainsi qu'un exemplaire des *Éléments* d'Euclide qui, on le sait, serviront de modèle à son *Éthique*.

hommes une autre norme de la vérité » (E1, Appendice). Spinoza, il est vrai, utilise assez fréquemment des exemples géométriques<sup>162</sup>. Mais ce qui piquera surtout notre curiosité ce sont les endroits où se trouvent ces exemples dans l'œuvre de Spinoza. Si l'on s'en tient aux exemples contenus dans l'*Éthique*<sup>163</sup>, ils sont au nombre de sept. Le scolie de la proposition E2P47 contient un exemple, la proposition E2P49 en contient deux – une dans la démonstration, l'autre dans le scolie – alors que la préface de la troisième partie de l'*Éthique* compare les affects humains à des lignes et des points. Toutefois, ce sont surtout les cinq premiers exemples géométriques contenus dans E1P8S2, E1P11D2, E1P15S, E1P17S et E2P8S, permettant à Spinoza de construire sa doctrine de l'expression, qui sont intéressants en raison de leur importance.

Nous ne reproduirons pas ici tous les exemples, ce qui ne serait pas utile. Nous nous intéresserons particulièrement à E1P17S. Nous pensons comme Viljanen que le fait que Spinoza utilise précisément le vocabulaire de l'émanation lorsqu'il utilise un exemple géométrique dans le scolie de E1P17 n'est certainement pas de peu d'importance :

Tandis que moi, je pense avoir assez clairement montré que de la suprême puissance de Dieu, autrement dit de sa nature infinie, une infinité de choses d'une infinité de manières, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé [*effluxisse*], ou bien en suit avec toujours la même nécessité, de la même manière que de la nature du triangle, de toute éternité et pour l'éternité, il suit que ses trois angles sont égaux à deux droits.

En français, on traduit le verbe *effluxisse* (qui est la forme active de l'infinitif parfait du verbe *effluo*) par le verbe « découlé ». On doit toutefois remarquer que bien que Spinoza n'utilise pas explicitement le verbe *emano*, il utilise néanmoins un verbe dont le sens est très proche<sup>164</sup>. On remarquera également que le texte du scolie en tant que tel semble bien vouloir confirmer

---

<sup>162</sup> Sans doute est-il inutile de rappeler le fait que Spinoza a choisi le modèle géométrique comme mode d'exposition de son plus important ouvrage ?

<sup>163</sup> En dehors de l'*Éthique*, Spinoza utilise également assez fréquemment des exemples géométriques. On peut simplement mentionner le fameux exemple de la *Lettre sur l'infini*.

<sup>164</sup> *Effluo* est composé de la racine *fluo* (couler) et du préfixe *ex* (en dehors) alors que *emano* est composé de la racine *mano* (couler) et du préfixe *ex* (en dehors). Le sens des deux mots est donc *exactement* le même malgré leur étymologie différente.

l'interprétation de Viljanen, ce qui rend la présence du vocabulaire de l'émanation nettement plus significative.

Dans un autre texte, la lettre soixante-quinze, Spinoza utilise cependant explicitement le verbe *emano* :

Car les enseignements moraux, qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas reçu de Dieu la forme de lois ou de règles de droit, n'en sont pas moins divins et salutaires. Que le bien qui suit de la vertu et de l'amour divin nous soit attribué par Dieu comme par un juge, ou qu'il émane [*ex necessitate Divinae naturae emanet*] de la nécessité de la nature divine, il n'en sera ni plus ni moins désirable pour autant (Ep. 75, §3).

Ici, on peut voir que les enseignements moraux *émanent* de la nature divine, ou, pour reprendre la formule de Spinoza, ces enseignements moraux découlent de l'essence de Dieu au même titre que de l'essence d'un triangle découle le fait que « ses trois angles sont égaux à deux droits » (E1P17S).

Même si ces preuves textuelles, étymologiques et historiques nous auront convaincus du bien-fondé de l'interprétation de Viljanen, il importe désormais de déterminer avec précision quel sens nous devons donner à la doctrine de l'émanation dans le contexte de la philosophie spinozienne. Viljanen résume sa position :

To sum up, I think it can be said that Spinoza discards the Aristotelian doctrines of teleology and of activity as actualization of potentiality, but not the geometry-inspired essentialism stemming from that same source: from this viewpoint, causality is not about regular succession of event types but about finite things with essences in virtue of which they produce effects and determine each others' manner of acting<sup>165</sup>.

Cet extrait résume très clairement la position de Viljanen, mais il engendre une question importante. En accord avec la distinction entre l'activité et la passivité<sup>166</sup>, il est indispensable de distinguer les cas où une chose est déterminée exclusivement par son essence des cas où elle est

---

<sup>165</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 52.

<sup>166</sup> « Je dis que nous agissons [*agere*], quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle » (E3, Déf. 2).

déterminée également par les causes extérieures. Comme nous l'apprend E1P17C2, la seule chose pouvant être déterminée exclusivement par son essence est Dieu : « Dieu, en effet, est le seul qui existe par la seule nécessité de sa nature, et qui agisse par la seule nécessité de sa nature » (E1P17C2). Dans ce cas, comment peut-on affirmer comme Viljanen que les propriétés qu'expriment les choses découlent *nécessairement* de leur essence ? Comment expliquer que cette émanation des propriétés ne soit accomplie parfaitement *que* dans le cas de la substance divine, mais pas dans le cas des modes ?

C'est pour répondre à ces difficiles questions que nous nous intéresserons, dans notre prochaine section, à la doctrine spinozienne de la puissance. Nous appuierons notre analyse principalement sur les travaux de Pierre Macherey et de Mogens Lærke.

## 1.6. Le *conatus* spinozien dans le contexte d'une ontologie de la puissance

### 1.6.1. Contre la thèse de l'*inhérence*

Dans un article limpide<sup>167</sup>, Mogens Lærke s'intéresse à l'ontologie de la puissance de Spinoza. Dans un premier temps, il évoque l'existence d'une ligne interprétative qui débute avec Leibniz, se poursuit avec Hegel et perdure chez des commentateurs comme Jonathan Bennett et Don Garrett. À propos de la thèse moniste de Spinoza, Lærke rappelle qu'une des interprétations classiques, issue de Leibniz, affirme que « [l]a substance est ce qui est en soi, ou qui n'est pas en autre chose comme dans un sujet »<sup>168</sup>. Ce qu'on appelle la thèse de l'*inhérence* stipule que « toutes choses se rapportent à Dieu comme des prédicats se rapportent au sujet auquel ils appartiennent »<sup>169</sup>. Dès lors, selon les défenseurs de la thèse de l'*inhérence*, il n'existerait chez

---

<sup>167</sup> M. LÆRKE, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 2, 2009, p. 169–190.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 170.

Spinoza qu'un seul et ultime sujet de prédication. Cette thèse suppose une intériorité absolue et cette interprétation toute leibnizienne de la métaphysique spinozienne rapproche les deux philosophes : « la substance unique de Spinoza a souvent été interprétée comme une sorte d'énorme monade et, inversement, les monades de Leibniz comme la multiplication à l'infini de la substance unique spinozienne »<sup>170</sup>. Nous abondons dans le même sens que Lærke lorsqu'il affirme que la thèse de l'inhérence est erronée. Selon lui, l'ontologie de Spinoza tient davantage de l'extériorité absolue que de l'intériorité absolue.

Cette *ontologie de la puissance*, pour reprendre l'expression consacrée d'Alexandre Matheron, accorde un sens particulier à la notion de causalité. C'est ainsi que dans un deuxième temps, Lærke examine le concept de cause de soi (ou *causa sui* en latin) que Spinoza expose dans la première définition de l'*Éthique* en ces termes : « Par cause de soi [*causam sui*] j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante » (E1, Déf.1).

Avant d'être utilisé par Spinoza dans l'*Éthique*, ce concept de cause de soi a été vertement critiqué par les philosophes de l'École. Selon ceux-ci, l'idée qu'une chose puisse être à la fois effet et cause était profondément contradictoire. On peut lire en effet dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin « que ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible »<sup>171</sup>. Comme le souligne très bien Lærke, pour les philosophes scolastiques le problème avec la *suicausalité*<sup>172</sup> c'est qu'ils la comprennent comme un rapport de causalité à un seul terme, ce qui implique une transitivité d'un seul terme à lui-même. Pour eux, « il est

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>171</sup> T. D'AQUIN, *La Somme théologique*, J.-P. Torrell (trad.), Paris, Cerf, 2000, Ia, q.2, a.3. Thomas d'Aquin affirme qu'une cause est toujours antérieure à son effet ce qui prouve, dès lors, l'existence de Dieu qui lui ne peut pas être causé.

<sup>172</sup> Nous reprenons cette belle expression qu'utilise Jean-Marie Vaysse dans J.-M. VAYSSE, *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2004.

contradictoire de poser une chose comme étant l'effet d'elle-même, puisque, dans ce cas, une même chose serait à la fois antérieure et postérieure par rapport à elle-même »<sup>173</sup>.

À l'inverse des scolastiques, Descartes ne perçoit aucune impossibilité logique derrière le concept de suicausalité. C'est ainsi que dans ses réponses aux objections du théologien néerlandais Catérus (Johannes Kater), Descartes affirme sans ambiguïté la chose suivante : « je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même » (AT XIa 86). Il précise plus loin que Dieu, parce qu'il possède une « puissance immense et incompréhensible », peut être cause de soi :

De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, comme voulant dire qu'il n'a point de cause ; mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et pourquoi il continue ainsi toujours d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est par soi non plus négativement, mais au contraire très positivement (AT XIa 87).

Dans cet extrait, Descartes pourra nous donner l'impression de vouloir concilier sa propre position avec la position scolastique. Dès lors, cette *suicausalité* échappe à l'entendement et « cette nouvelle conception de la *causa sui*, repose sur une analogie entre la cause de soi et la cause efficiente : la cause de soi est conçue comme une sorte de cause efficiente infinie »<sup>174</sup>.

Quant à Spinoza et contrairement à Descartes, il refuse de comprendre la *suicausalité* à travers le prisme de la causalité efficiente. Cela impliquerait que l'on explique la finitude de la causalité efficiente par l'infinitude de la *causa sui* ce que Spinoza refuse. Dans les mots de Gilles Deleuze, dans le système spinozien, la *causa sui* est « l'archétype de toute causalité »<sup>175</sup> c'est-à-dire que le modèle de la causalité n'est pas comme chez Descartes et les scolastiques la causalité efficiente, mais précisément la *suicausalité*. Deleuze et Lærke s'opposent en cela aux défenseurs

---

<sup>173</sup> M. LAERKE, « Immanence et extériorité absolue », *op. cit.*, p. 174.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>175</sup> G. DELEUZE, *Spinoza : Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 75.

de la lecture inertielle qui affirmaient que c'est la causalité efficiente qui est le modèle sur lequel s'appuie Spinoza pour élaborer sa doctrine de la causalité. Cela dit, et comme le souligne Charles Ramond<sup>176</sup>, la question de savoir si la conception spinozienne de la *causa sui* est logiquement valide demeure.

C'est justement à cette question que l'article de Lærke s'intéresse dans un troisième temps. Celui-ci y démontre que lorsque l'on accorde la bonne importance au concept de puissance chez Spinoza, la question est relativement facile à résoudre. Dans le cadre d'une ontologie de la puissance, le concept spinozien de *causa sui* n'est plus aussi problématique que ne le croyaient les scolastiques. En fait, la *suicausalité* spinozienne n'est pas une causalité transitive, ce qui résout le problème soulevé par les philosophes de l'école. Spinoza l'affirme d'ailleurs mot pour mot dans le *De Deo* : « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive » (E1P18). Or, comme l'affirme Lærke,

La nouvelle formulation de la *causa sui* que propose Spinoza doit en effet être considérée dans le contexte d'une ontologie qui identifie rigoureusement les choses et les causes, l'être et l'action. Dieu est cette « puissance actuelle d'agir » dont parle E2P7C ; et chaque chose finie est ce *conatus*, ou persévérance dans l'être, qui constitue son essence selon E3P7<sup>177</sup>.

Pour revenir sur le nœud de la question, cette nouvelle formulation de la *suicausalité* permet de réfuter définitivement la thèse de l'inhérence. On pourra en effet rapidement apercevoir que dans ce contexte Dieu qui est la cause de toutes choses sera également la cause des *conatus*. Ce que cela signifie, c'est que Dieu est « la *causa immanens* cause des causes, et pas seulement des effets. Autrement dit, Dieu n'est pas seulement la cause immanente de toutes choses finies en tant que celles-ci sont des effets, mais encore de toutes choses finies en tant que celles-ci sont des

---

<sup>176</sup> C. RAMOND, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007, p. 52.

<sup>177</sup> M. LAERKE, « Immanence et extériorité absolue », *op. cit.*, p. 180. « De là suit que la puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance d'agir. C'est-à-dire, tout ce qui suit formellement de la nature infinie de dieu, tout cela suit objectivement en Dieu de l'idée de Dieu dans le même ordre et le même enchaînement » (E2P7C) ; « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini » (E3P7).

causes »<sup>178</sup>. Dire que nous sommes dans la substance comme des prédicats sont dans une chose est une grave impropriété. C'est ainsi que Lærke clôt son article sur cette remarque judicieuse :

C'est pourquoi l'ontologie de la puissance spinozienne n'a rien à voir avec une philosophie de l'inhérence ; rien à voir avec la doctrine de l'intériorité absolue qu'on ne cesse de lui attribuer. Bien au contraire, le spinozisme opère une véritable "extase" ontologique, dans le sens originel de ce terme (*ekstasis* : être hors de soi, s'extérioriser)<sup>179</sup>.

En somme, comme nous l'apprend l'article de Lærke, l'ontologie spinozienne est une ontologie de la puissance. Dans cette optique, le *conatus* est alors un principe fondamentalement actif contrairement à ce que les tenants de l'interprétation inertielle affirment. Or, pour clarifier cette affirmation, nous allons maintenant nous intéresser à ce qu'affirme Pierre Macherey à propos du *conatus* dans son commentaire de la troisième partie de l'*Éthique*<sup>180</sup>. Nous ferons également intervenir les interprétations de Gilles Deleuze<sup>181</sup> et Alexandre Matheron<sup>182</sup>. Nous verrons enfin que toutes ces interprétations s'accordent avec celle de Viljanen.

### 1.6.2. *Le conatus et la puissance*

En accord avec ce que nous avons soutenu dans la section 2.3.3 et pour poursuivre maintenant notre analyse de la démonstration de E3P6, nous soulignerons que Macherey affirme également que l'argument du *conatus* procède en deux étapes : les propositions E3P4 et E3P5 commencent par établir la forme négative de la conservation alors que les propositions E3P6, E3P7 et E3P8 « construisent le concept positif de l'impulsion qui, en chaque chose, et autant qu'il est en elle de le faire, l'incite à persévérer indéfiniment dans son être »<sup>183</sup>.

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>180</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, *op. cit.*. Voir en particulier les pages 71 à 92.

<sup>181</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.* ; G. DELEUZE, *Spinoza : Philosophie pratique*, *op. cit.*

<sup>182</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*

<sup>183</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, *op. cit.*, p. 72.

Selon Macherey, si cet effort de persévérer dans son être semble d'emblée difficile à cerner, l'usage par Spinoza d'un verbe (*conari*)<sup>184</sup> plutôt qu'un nom dans la proposition E3P6 démontre bien que le concept de *conatus* est nécessairement un concept actif. Selon lui, « c'est bien cette idée d'une première impulsion qui est au centre de cette notion : celle-ci exprime d'abord le fait qu'au fond de chaque chose "ça pousse" (*conatur*), au sens d'un essentiel engagement qui ne peut en aucun cas s'expliquer [exclusivement] par l'intervention d'une pression extérieure »<sup>185</sup>.

Une idée essentielle au cœur du concept de *conatus* est effectivement cette idée d'une tendance provenant de l'intérieur de la chose. Macherey souligne plus loin que dans la formule "autant qu'il est en elle" (*quantum in se est*), la référence à un "en soi" (*in se*), par définition caractérisé ou spécifié indépendamment d'une comparaison extérieure qui lui ôterait son caractère intrinsèque, est indissociable de la détermination du *quantum* qui, à partir des conditions définissant sa propre nature, délimite le champ d'action de cette puissance d'être<sup>186</sup>.

On accordera qu'en remplaçant la tendance à persévérer dans l'être à l'endroit où elle doit être, c'est-à-dire à l'intérieur de la chose, mais également en soulignant qu'il est significatif que le verbe choisi par Spinoza soit un verbe actif, l'interprétation de Macherey vient encore une fois considérablement réduire la validité de l'interprétation inertielle du *conatus*.

Il est vrai que dans les propositions suivantes (E3P7, E3P8, E3P9), Spinoza substantifiera le verbe pour en créer un nom, ce qui explique que de nombreux spécialistes de la philosophie spinozienne aient pris l'habitude de parler du *conatus* comme s'il s'agissait d'un prédicat que l'on ajoute à une chose lui étant distincte. Or, malgré cette substantivation d'un verbe d'action, Macherey affirme avec justesse qu'il est erroné d'affirmer que les choses *possèdent* un *conatus*. La tendance est interne parce que les choses ne possèdent pas simplement une tendance à persévérer dans l'être, elles *sont* cette tendance. Chez Spinoza, les choses sont bel et bien des

---

<sup>184</sup> « *Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* » (E3P6). Le verbe *conari* est ici conjugué à la troisième personne du singulier au présent de l'indicatif.

<sup>185</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, op. cit., p. 80.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 83.

causes, bien qu'à première vue cette interprétation semble contre-intuitive. Après tout, cela est le cas pour beaucoup d'autres concepts spinoziens. Or, comme l'affirme Lærke, cette identification des modes et des causes est confirmée par le fait que Spinoza utilise les mots *modus* et *causa* comme des synonymes<sup>187</sup>. On trouvera une preuve textuelle forte dans E1P28 et sa démonstration, où cette interchangeabilité des termes est flagrante :

Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini (E1P28).

Ensuite, cette cause à son tour, autrement dit ce mode [*Deinde haec rursus causa sive hic modus*] (pour la même raison qui nous a servi à démontrer la première partie de cette Proposition), a dû aussi être déterminée par une autre, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette dernière (pour la même raison) par une autre, et ainsi toujours (pour la même raison) à l'infini (E1P28D).

Dès lors, chez Spinoza les choses *sont* des causes, mais également sont un *conatus*, une tendance.

Dans *Individu et communauté*, Matheron explique quant à lui comment on peut en arriver à associer les concepts de *conatus*, de cause et de chose singulière :

...l'individu s'efforce de persévérer dans son être. Et son effort pour se conserver, loin de lui être surajouté, ne se distingue pas de son essence actuelle : son essence, du seul fait qu'elle était concevable, tendait nécessairement à s'actualiser depuis toujours ; dès lors qu'elle s'actualise, elle tend donc, de la même façon, à se réactualiser à chaque instant ; le *conatus* d'une chose est le prolongement, dans la durée, de sa *vis existendi* éternelle. Tout individu, qu'il soit fini ou infini, apparaît ainsi comme la résultante de ses propres effets : comme une totalité fermée sur soi, qui se produit et se reproduit elle-même en permanence<sup>188</sup>.

Une chose se définit d'abord et avant tout par ce qu'elle peut accomplir. Comme on peut le voir dans la lettre 60, Spinoza accorde une préséance aux définitions génétiques<sup>189</sup> :

Maintenant, pour savoir de quelle idée d'une chose, parmi beaucoup d'autres, peuvent se déduire toutes les propriétés du sujet, je ne me fie qu'à ceci : l'idée ou définition de la chose doit exprimer sa cause efficiente. Par exemple, pour mettre à jour les propriétés du cercle, je cherche si l'idée du cercle qui

---

<sup>187</sup> M. LÆRKE, « Immanence et extériorité absolue », *op. cit.*, p. 185.

<sup>188</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>189</sup> Pour cette question, voir J. MEDINA, « Les mathématiques chez Spinoza et Hobbes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 175, n° 2, 1985, p. 177-188. José Medina y explique entre autres que Spinoza et Hobbes préfèrent toujours les définitions génétiques. « *Vere scire est per causas scire* », cette fameuse maxime que l'on attribue tantôt à Aristote, tantôt à Bacon, démontre toutefois que cette idée n'était pas une nouveauté. C'est ainsi que Médina affirme que ce choix des définitions génétiques est inspiré d'Euclide et d'Aristote.

ressort de l'infinité des rectangles me permet de déduire toutes ses propriétés. Je cherche, dis-je, si cette idée enveloppe la cause efficiente du cercle. Comme tel n'est pas le cas, j'en trouve une autre, à savoir que le cercle est l'espace décrit par une ligne dont un point est fixe et l'autre, mobile. Comme cette définition exprime à présent une cause efficiente, je sais que je peux déduire de là toutes les propriétés du cercle (Ep. 60, §2).

Un passage du *Traité de la réforme de l'entendement*, même s'il n'a pas le même objectif que E1P28, met également l'accent sur la définition génétique : « le cercle selon cette règle devrait être défini ainsi : une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ; cette définition comprend clairement en elle la cause prochaine » (TIE, §96).

Par conséquent, lorsque Spinoza affirme que « [l]'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose » (E3P7), il affirme que l'essence actuelle des choses correspond très exactement à ce que *peut* accomplir cette chose, aux effets dont elle peut être cause. Outre ce que nous venons de déterminer à l'instant, l'extrait de Matheron souligne également que les choses existent *parce qu'elles* s'expriment. Un cercle est donc à la fois « une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile » et le résultat de cette rotation. Pour reprendre un exemple de Matheron, si une démocratie est un assemblage complexe de rapports sociaux, elle est également le résultat de ces mêmes rapports. Une chose est donc à la fois l'effet de l'effort pour persévérer dans l'être *et* l'effort lui-même<sup>190</sup>.

Ici on peut également voir que contrairement à la célèbre doctrine aristotélicienne qui divise l'acte et la puissance, Spinoza affirme qu'une puissance est toujours simultanément en acte. Cette identification de la puissance et de l'acte est une des thèses fondamentales au cœur du

---

<sup>190</sup> « En attendant, nous savons au moins une chose. Tout individu physique est un système de mouvements et de repos qui, abstraction faite des perturbations d'origine externe, fonctionne en cycle fermé » dans A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 43.

système spinozien<sup>191</sup>. Le philosophe l'affirme implicitement tout au long de son œuvre, mais il l'affirme également explicitement dans la démonstration de E3P7 : « la puissance [*potentia*], c'est-à-dire l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien en dehors de l'essence donnée, c'est-à-dire actuelle [*actualem*], de cette chose » (E3P7D). Nous n'allons pas nous attarder outre mesure sur cette question, mais comme l'affirme avec justesse Deleuze, pour Spinoza « 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 »<sup>192</sup>.

Cette identification de la puissance et de l'acte a des conséquences. C'est ainsi que Macherey affirme que « [t]out ce à quoi est poussée une chose, quelle qu'elle soit, c'est à "être" (*esse*) tout ce qu'elle peut être conformément à son essence »<sup>193</sup>. Cette tendance pousse la chose à exprimer au mieux son essence dans l'actualité c'est-à-dire qu'elle pousse la chose à être le plus possible cause de soi. Ici, on retrouve l'interprétation de Viljanen et la doctrine de l'émanation et on pourra répondre à la question que nous avons laissée en suspens. On rappellera la question : « comment expliquer que cette émanation des propriétés ne soit accomplie parfaitement *que* dans le cas de la substance divine, mais jamais dans le cas des modes ? » On observera alors que Macherey relève l'existence chez Spinoza d'une tendance positive<sup>194</sup> provenant de l'infinie puissance de Dieu s'exprimant dans et par les modes, que Dieu exprime tout ce que lui dicte les

---

<sup>191</sup> Pour plus de détails sur cette question, on peut voir B. ROUSSET, « Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance », *op. cit.*. Mais cet article en est seulement un parmi beaucoup d'autres à ce propos.

<sup>192</sup> G. DELEUZE, *Spinoza : Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>193</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>194</sup> Quoique nous n'en ayons pas discuté en détail, après avoir présenté la doctrine de l'émanation de Suárez, Viljanen propose une interprétation très dynamique du *conatus*, interprétation qui s'inscrit dans la lignée de Matheron, Deleuze, Macherey, Lærke et al. Voir en particulier V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 105-144.

lois de sa nature<sup>195</sup>, mais les choses singulières également. Ainsi, la différence entre Dieu et les choses singulière tient justement à ce que seul Dieu est cause de soi absolument. Lorsqu'il distingue les causes adéquates des causes inadéquates, Spinoza distingue donc les choses exprimant parfaitement leur essence (cause adéquate) des choses ne l'exprimant que partiellement (cause inadéquate) : « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle. Et j'appelle cause inadéquate, autrement dit partielle, celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule » (E3Df1). Dieu seul est cause adéquate absolument.

Néanmoins, c'est vers la réalisation optimale d'une essence précise et déterminée que le *conatus* d'une chose singulière tendra. Dans la mesure où le *conatus* est l'essence actuelle d'une chose singulière, cela signifie qu'au sein même de l'essence des choses singulières existe une tendance à leur plus parfaite réalisation. En augmentant notre part d'activité et le nombre de nos idées adéquates, on s'approche de plus en plus de la réalisation optimale de notre essence singulière. Tout le projet philosophique de Spinoza consiste donc à l'augmentation de la puissance et à la réalisation la plus parfaite de notre essence propre. Puisque le projet éthique de Spinoza s'appuie sur cette tendance des essences à l'expression la plus parfaite de leur puissance, il n'aurait pu être envisageable sans le *conatus* et, qui plus est, sans un *conatus* conçu comme un principe fondamentalement actif.

Toutefois, nous terminerons cette section sur deux précisions fondamentales qu'apporte Deleuze et qui permettent de comprendre correctement l'ampleur de l'identification de la puissance et de l'acte ainsi que l'ampleur de ses implications :

parce que le mode est une partie de la nature, son pouvoir est toujours rempli, soit par des affections produites par les choses extérieures (affections dites passives), soit par des affections qui s'expliquent par sa propre essence (affections dites actives). Ainsi la distinction de la puissance et de l'acte, au niveau du

---

<sup>195</sup> « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et forcé par personne » (E1P17).

mode, disparaît au profit d'une corrélation entre deux puissances également actuelles, puissance d'agir et puissance de pâtir, qui varient en raison inverse, mais dont la somme est constante et constamment effectuée<sup>196</sup>.

Par conséquent, ce que peut une chose est la somme de la puissance active et passive de cette chose. Du point de vue de la nature, que la chose singulière soit cause adéquate d'elle-même ou non, cela est indifférent. La distinction entre l'activité et la passivité n'existe alors que du point de vue de la nature naturée et des modes et jamais du point de vue de la nature naturante et de la substance.

Une autre précision s'impose de soi : la doctrine de l'expression n'implique absolument pas qu'une essence singulière possède la puissance de se donner l'existence. En effet, bien qu'une essence possède une force d'expression et que ce qu'elle implique en découle nécessairement (tant et aussi longtemps qu'il y a absence de contraintes), les essences singulières excluent néanmoins l'existence nécessaire. Dans le *De Deo*, Spinoza affirme en effet que « [d]es choses produites par Dieu l'essence n'enveloppe pas l'existence » (E1P24). Le corollaire précise : « Dieu n'est pas seulement la cause que les choses commencent d'exister ; mais aussi qu'elles persévèrent dans l'exister, autrement dit (pour user d'un terme scolastique) Dieu est *causa essendi* des choses » (E1P24C). Bien sûr, même si elles ne se donnent pas elles-mêmes l'existence, les choses persévèrent dans l'existence. Dans les mots de Deleuze, « [l]e *conatus* chez Spinoza n'est donc que l'effort de persévérer dans l'existence, une fois celle-ci donnée »<sup>197</sup>. Les choses singulières viennent à l'existence par le concours d'autres choses singulières c'est-à-dire par le concours d'une chaîne causale infinie<sup>198</sup>. C'est d'ailleurs exactement le sens que l'on doit donner à la proposition E1P28 que nous avons citée plus haut<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 82-83.

<sup>197</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 209.

<sup>198</sup> Si une essence singulière exprime la puissance infinie de Dieu sans toutefois pouvoir se donner à elle-même l'existence, c'est également le cas en ce qui concerne le mouvement d'un corps. Un corps possède toujours une tendance à persévérer dans son état de mouvement et de repos, et le mouvement exprime la puissance infinie de Dieu

## 1.7. Conclusion – La double racine du *conatus*

Maintenant que nous avons exposé les deux interprétations dominantes du concept de *conatus*, il est temps de déterminer quel est son sens véritable. Nous nous intéresserons particulièrement à la démonstration de E3P6. Celle-ci se lit comme suit :

En effet, les choses singulières sont des modes par lesquelles s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu (par E1P25C), c'est-à-dire (par E1P34) des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence (par E3P4) ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (par E3P5), et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être (E3P6D).

La question de la validité de E3P6D peut sembler superfétatoire. En effet, puisqu'on sait que Spinoza utilise abondamment ce concept, la question de savoir si la démonstration est valide est de peu d'importance. Après tout, qu'elle soit valide ou pas, le fait est que Spinoza la croyait forcément valide.

Néanmoins, en ce qui concerne le lien entre le concept d'inertie et celui de *conatus* en tant que tel, nous affirmons que la démonstration de E3P6 apporte un éclairage nouveau à cette question. En ce qui nous concerne, ce n'est pas tellement la validité de la démonstration qui nous intéresse plutôt que la présence de deux thèses difficilement conciliables dans une seule démonstration. En effet, comme le souligne Viljanen, on trouve dans la littérature consacrée au

---

à l'œuvre dans l'attribut de l'étendue, mais ce corps ne peut pas se mettre lui-même en mouvement. Son mouvement trouvera sa source dans la chaîne causale infinie, c'est-à-dire que ce sera ultimement Dieu lui-même qui sera la cause immanente de son mouvement.

<sup>199</sup> « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini » (E1P28).

concept de *conatus* deux écoles de pensée : celles qui mettent l'accent sur les éléments contenus à la fin de la démonstration (E3P4 et E3P5) et celles mettant l'accent sur les éléments contenus au début (E1P25C et E1P34). L'école de pensée qui met l'accent sur les éléments contenus à la fin de la démonstration accorde une large importance à l'idée selon laquelle nulle chose ne peut s'autodétruire. Cette école de pensée soutient presque toujours la thèse du *conatus* comme inertie métaphysique, le *conatus* étant d'abord et avant tout un principe d'autoconservation s'appuyant sur la thèse que rien ne peut s'autodétruire. L'autre école de pensée qui met l'accent sur E1P25C et E1P34 tourne quant à elle son attention sur les concepts de puissance et d'expression. Cette école refuse alors la lecture inertielle du *conatus*.

Nous sommes d'avis, comme Viljanen, que ces deux écoles se trompent parce que ni l'une ni l'autre ne parvient à proposer une interprétation équilibrée de E3P6. Cette confusion empêche de comprendre la véritable nature du concept de *conatus* parce que l'on met trop l'accent sur un ou l'autre des aspects. Également, on suspecte cette erreur d'être à l'origine du flou subsistant dans l'interprétation du lien entre le *conatus* et l'inertie. Nous soutenons quant à nous que le concept de *conatus* qu'expose Spinoza contient deux aspects complémentaires et que la démonstration de E3P6, lorsqu'elle est correctement comprise, mentionne explicitement ces deux aspects du concept de *conatus*. Nous soutenons que le *conatus* est à la fois un principe de conservation simple (en s'appuyant sur E3P4 et E3P5), mais également un principe actif de persévérance dans l'être (en s'appuyant sur E1P25C et E1P34). Autrement dit, nous soutenons que la lecture inertielle du *conatus* est tout aussi valide que l'autre lecture s'appuyant sur le concept de puissance et d'expression. Individuellement, les deux lectures ne fournissent qu'une interprétation incomplète du concept de *conatus* : c'est seulement lorsqu'on les accepte simultanément que l'on comprend la véritable nature du *conatus*.

Du côté de ceux qui mettent l'accent sur le concept de puissance et d'expression, nous devons absolument souligner que cette interprétation comporte le risque de ne pas accorder une assez grande importance à l'aspect purement mécaniste de la conservation. Le manque d'importance accordé à cet aspect plus strictement mécaniste provoque malheureusement une erreur d'interprétation en ce qui concerne le principe d'inertie. Cette famille d'interprétation en fera un principe de la physique que l'on doit donc réserver à l'attribut de l'étendue. Pourtant, il est nettement plus exact de considérer ce principe comme une expression, dans l'attribut de l'étendue, d'un des aspects du *conatus*.

De l'autre côté, Jonathan Bennett qui défend une interprétation inertielle du *conatus* affirme que ce sont surtout les propositions E3P4 et E3P5 qui sont le cœur de la démonstration. Dans *A Study of Spinoza's Ethics*<sup>200</sup> et ailleurs, Bennett ira même jusqu'à affirmer que l'argument de Spinoza pour démontrer la vérité de E3P6 s'appuie exclusivement sur la proposition E3P5 : « [t]he mention of E3P4 is otiose. The real argument uses only E3P5 »<sup>201</sup>. Ainsi, les propositions E1P25C et E1P34 auxquelles Spinoza se réfère ne seraient alors que des matériaux de remplissage inutiles.

On doit ici reconnaître avec Bennett qu'il est vrai qu'en ne prenant en compte que les seules propositions E3P4 et E3P5, Spinoza semblerait bien défendre une sorte d'inertie métaphysique. En effet, puisque dans E3P4 et E3P5 Spinoza démontre qu'une chose ne peut pas s'autodétruire et que son essence ne peut pas contenir d'éléments contradictoires.

Ce que nous devons toutefois reconnaître, c'est que ces propositions seules sont nettement insuffisantes pour prouver ce que Spinoza entend prouver dans E3P6 et ne peuvent en aucun cas

---

<sup>200</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit..

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 242.

servir d'argument pour démontrer la vérité de E3P12<sup>202</sup> et bien d'autres propositions de l'*Éthique*. Or, là où Bennett et les défenseurs de cette interprétation se trompent, c'est lorsqu'ils minimisent l'importance qu'accorde Spinoza aux autres propositions. Il est parfaitement injustifié de supposer que Spinoza n'utilise que ces propositions et mentionnerait les propositions E1P25C et E1P34 sans avoir l'intention de les utiliser. Également, puisque E3P6 sert de fondement à d'autres propositions qui nécessitent que le *conatus* soit davantage qu'un simple principe de conservation, nous sommes pleinement en droit de soutenir que les références aux propositions E1P25C et E1P34 contenues dans E3P6 et qui rendent justement possible cette interprétation du *conatus* comme un principe actif de persévérance dans l'être sont effectivement utilisées par Spinoza dans le cadre de la démonstration du *conatus*.

D'ailleurs, lorsque l'on examine le contenu des deux propositions en question, on se rend bien vite compte pourquoi les défenseurs de la thèse inertielle ont décidé de ne pas en tenir compte :

E1P25C : Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée. La démonstration est évidente à partir de la Proposition 15, et de la Définition 5.

E1P34 : La puissance de Dieu est son essence même.

Si le *conatus* est réellement une forme d'inertie métaphysique, alors il est difficile, voire impossible, d'expliquer pourquoi Spinoza sent qu'il est utile d'ajouter une référence à la théorie de la puissance et de l'expression. Au contraire, lorsque Spinoza expose sa version du principe d'inertie dans l'abrégé de physique, il ne fait absolument aucun renvoi à la doctrine de la puissance, le lemme trois renvoyant aux propositions E1P28 et E2P6 :

E1P28 : Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui

---

<sup>202</sup> « L'Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du Corps » (E3P12).

elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini (E1P28).

E2P6 : Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont elles sont des modes, et non sous un autre (E2P6).

La proposition E1P28 permet de faire du principe d'inertie un principe de conservation du mouvement qui s'explique ultimement par la stricte imbrication à l'infini des causes efficientes. Si un corps X est en mouvement, c'est parce qu'il a été mis en mouvement par le corps Y, et le corps Y par le corps Z et cela à l'infini. On remarquera rapidement que chez Spinoza, il n'y a aucun risque de régression à l'infini dans cette explication de la conservation du mouvement dans la mesure où le philosophe l'embrasse et en fait un fondement de sa physique.

C'est ainsi que nous pouvons distinguer deux branches argumentatives dans E3P6D, ce que nous appellerons les deux *racines* du concept de *conatus*. Cela signifie que le *conatus* est le fruit de ces deux racines et que sans une de ces racines le fruit sèche, perd de sa saveur et meurt. La première racine qui trouve ses fondements dans la doctrine de la puissance et de l'expression s'appuie sur les propositions E1P25C et E1P34. Ce que cette racine nous apprend c'est que chaque chose s'efforce *positivement* d'exprimer au mieux sa propre essence. Nous nommons cet aspect du *conatus* l'aspect affirmatif du *conatus*<sup>203</sup>. Dans les mots de Bernard Rousset, le *conatus* « n'est pas un simple état, mais est une force, une force, non de conservation, ni de persévération seulement, mais de production, puisqu'il se réalise dans des effets conformes à notre être, donc favorables à notre être, en nous et hors de nous »<sup>204</sup>. Naturellement, ce pouvoir affirmatif des

---

<sup>203</sup> Nous nommons cet aspect du *conatus* l'aspect *affirmatif* parce que la puissance que le *conatus* tire de la substance est pure activité. L'aspect déterminant du *conatus*, quant à lui, est au contraire pure passivité. Une chose qui serait purement active exprimerait parfaitement son essence, ce qui, bien entendu, n'est possible que dans le cas de Dieu. Une chose qui serait purement passive est quant à elle impossible, ou du moins cette chose ne posséderait pas réellement une essence propre puisqu'elle serait entièrement déterminée par les causes extérieures. La puissance de Dieu étant infinie, la puissance qu'exprime une chose, aussi colossale puisse-elle être, ne s'approchera jamais de l'infini. À l'inverse, la puissance d'une chose, aussi infime soit-elle, ne sera pourtant jamais tout à fait nulle.

<sup>204</sup> B. ROUSSET, « Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance », *op. cit.*, p. 19.

essences singulières s'actualise différemment dans l'attribut de l'étendue qu'il ne s'exprime dans l'attribut de la pensée, question sur laquelle notre chapitre trois se penchera.

La seconde racine du *conatus* correspond quant à elle aux propositions E3P4 et E3P5. Nous affirmons que cet aspect du *conatus* est un aspect *déterminant* parce que cette racine énonce les conditions auxquelles cette expression positive doit obligatoirement obéir. Par conséquent, le *conatus* ne possède pas simplement un aspect positif d'affirmation aveugle : il est impératif que cette affirmation obéisse aux lois de la nature. Les propositions E3P4 et E3P5 énoncent les deux lois les plus fondamentales qui s'appliquent à toutes les choses dans tous les attributs : rien ne peut s'autodétruire et deux choses de nature contraire ne peuvent coexister dans le même sujet. Ce que l'on pourrait désigner comme un principe de non-contradiction est ce qui détermine l'aspect affirmatif du *conatus* dans tous les attributs. Cette puissance d'expression est limitée dans des bornes définies, ce qui assure que la chose en question n'épuise pas totalement sa puissance dans une extase. De la conjonction des deux aspects du *conatus*, naît la tendance à la conservation puisque sans ces limites, la puissance s'épuiserait complètement et la chose ne pourrait plus jamais augmenter sa puissance d'agir et de penser. En somme, selon notre interprétation du concept de *conatus*, Spinoza affirme que chaque chose exprime une parcelle de la puissance infinie de Dieu, mais cette puissance doit bel et bien obéir au principe de non-contradiction.

Ici, nous rappellerons la présence de la formule *quantum in se est* dans la définition du *conatus*. On se rappellera également que nous avons douté de l'importance de cette formule. Nous nous étions même demandé si cette formule n'était pas simplement un reliquat cartésien. Or, en vertu de notre interprétation de E3P6D et du sens que nous octroyons au concept de *conatus*, la présence de cette formule devient alors parfaitement compréhensible. Macherey résume très bien le sens de cette formule :

C'est pourquoi, précise la proposition 6, il est en chaque chose de persévérer dans son être « autant qu'il est en elle » (*quantum in se est*), ni plus ni moins. C'est dire que la puissance du *conatus* porte en soi sa limitation, dont elle ne peut être dissociée. Mais est-ce que cette limite, marquée une fois pour toutes par la détermination d'un *quantum*, ne réintroduit pas dans la nature même de la chose une négation, puisqu'elle condamne à l'avance toute entreprise pouvant outrepasser cette limite et voue le *conatus* à une activité strictement conservatoire ? Il en serait ainsi du moins si l'élan du *conatus* était mesuré au départ dans le cadre d'une comparaison extérieure qui le contiendrait et le contraindrait en le ramenant dans des limites dont il tend naturellement à s'écarter : or il n'en est rien bien évidemment, puisque la dynamique de cet élan n'est rien d'autre que l'expression d'une certaine nécessité d'être inscrite dans la constitution d'une nature dont elle ne peut absolument être détachée<sup>205</sup>.

Nous terminerons ce chapitre en soulignant que comme c'est le cas pour l'aspect affirmatif, l'aspect déterminant du *conatus* s'exprime différemment dans chacun des attributs. Nous reviendrons également sur ce point à la fin du chapitre trois, mais nous pouvons toutefois immédiatement apporter une réponse à la question du sens du concept d'inertie chez Spinoza : nous affirmons que l'inertie est l'incarnation de cet aspect déterminant du *conatus* dans l'attribut de l'étendue.

---

<sup>205</sup> P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie : La vie affective, op. cit.*, p. 83.

## 2. QUELLE EST L'ÉTENDUE DU *CONATUS* ?

Dans le chapitre précédent, nous avons soutenu que le *conatus* est à la fois un principe qui, parce qu'il implique des limites, garantit l'impossibilité pour une chose singulière de s'autodétruire, mais surtout qu'il est un principe actif d'affirmation qui pousse les choses à désirer l'augmentation de leur puissance effective. Maintenant, puisque nous ne connaissons le véritable sens d'un concept qu'une fois que nous avons déterminé avec précision sa portée, il est absolument nécessaire de déterminer quels sont les objets qui « possèdent » un *conatus*.

Une des choses que notre examen des différentes occurrences du concept de *conatus* nous aura apprises est le fait que le concept concerne presque toujours les mêmes objets. La définition de l'*Éthique*, par exemple, affirme que « [c]haque chose, autant qu'il est elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6, c'est nous qui soulignons). Les *Principes de la philosophie cartésienne*, le *Traité théologico-politique* ainsi que le *Court Traité* affirmeront également que c'est *chaque chose* qui exprime un effort pour persévérer dans l'être. Les *Pensées métaphysiques* quant à elles affirment de façon un peu plus obscure que c'est le *mouvement* d'un corps qui sera conservé : « Le mouvement a la force de persévérer dans son état » (CM1, Ch. 6, §9). Mais Spinoza ajoute plus loin que « la raison pour laquelle quelques-uns distinguent de la chose elle-même la tendance qui est en elle, c'est qu'ils trouvent en eux-mêmes le désir de se conserver et en imaginent un pareil en chaque chose » (CM1, Ch. 6, §9). Cet ajout de Spinoza nous permet d'affirmer que même dans les *Pensées métaphysiques*, le *conatus* est un principe qui concerne toutes les *choses*.

La seule exception de toute l'œuvre de Spinoza se trouve dans le *Traité politique*. Dans cet ouvrage, Spinoza affirme plutôt que c'est « l'homme [qui] s'efforce de persévérer dans son être » (TP2, §5). On peut toutefois remarquer que le *Traité politique* demeure un ouvrage politique qui n'a pas l'objectif d'adopter, comme c'est aussi le cas du *Traité théologico-politique*, un point de vue métaphysique. Ainsi, Spinoza consacre ce traité à l'homme et à l'*imperium* et pas aux autres choses singulières, ce qui explique qu'il ne discute que du cas des êtres humains.

On remarquera également que le mot *res*<sup>206</sup> et ses déclinaisons est utilisé un grand total de 778 fois dans l'*Éthique*<sup>207</sup>, ce qui en fait le concept le plus utilisé de toute l'*Éthique*. Dans le cas du *conatus*, on peut affirmer sans se tromper que Spinoza parle des *choses singulières*, ce qui délimite déjà quelque peu notre recherche (68 occurrences du terme « choses singulières » et 113 occurrences en tout du terme *singulier*). La démonstration du *conatus* affirme en effet que « les choses singulières sont des modes par lesquels s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu » (E3P6D) et que ce sont ces choses qui s'efforcent de persévérer dans leur être. Toutefois, la proposition E3P6 parle plutôt des *choses* sans préciser qu'il s'agit des choses singulières.

Ainsi, comme on peut le voir, ces remarques préliminaires sont nettement insuffisantes pour trancher définitivement la question de l'individualité chez Spinoza. Nous soulignerons néanmoins le fait qu'à la proposition 28 du *De Deo*, Spinoza donne une définition des choses singulières : « Tout singulier, autrement dit toute chose [singulière] est finie et a une existence

---

<sup>206</sup> M. CHAUI, « *Res Singularis* : Notes pour un parcours à suivre », *Revue de science et de théologie*, vol. 82, 1998, p. 65-85. Dans cet article, Mme Chaui examine comment la définition du concept de *res singularis* évolue au cours de l'*Éthique*. Elle démontre de façon assez claire que Spinoza met l'accent sur différents aspects du concept selon ce qu'il entend démontrer.

<sup>207</sup> Nous nous appuyons sur le décompte que permet la version électronique de l'*Éthique*. Cette version multilingue intitulée *EthicaDB* contient un thésaurus qui peut être consulté à cette adresse : <http://www.ethicadb.org/thesaurus.php?lanid=0&lg=fr>.

déterminée » (E1P28)<sup>208</sup>. Ailleurs, on apprend que cette chose singulière possède également une *essence* précise et déterminée : « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi de leur essence » (E1P25). Le corollaire ajoute que « [l]es choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée » (E1P25C). Par conséquent, une chose singulière est une affection (un mode) de Dieu et exprime une partie de la puissance infinie de Dieu en exprimant une essence et une existence précise et déterminée.

En gardant constamment à l'esprit cette définition, le présent chapitre aura donc comme objectif de déterminer ce que l'on peut considérer comme une chose singulière. Nous partons donc du principe que pour être légitimement considérée comme une chose singulière, cette chose doit posséder une *existence* et une *essence précise et déterminée*. Si nous mettons l'accent sur ces quatre mots, c'est d'abord parce que Spinoza lui-même rappelle constamment cette condition, mais également parce que plusieurs des « candidats » au titre de chose singulière que nous examinerons ne pourront absolument pas être considérés comme des choses singulières précisément parce qu'il est impossible d'affirmer qu'ils ont une essence et une existence précise et déterminée.

Nous nous intéresserons particulièrement au contenu de la « petite physique ». Nous examinerons en premier lieu quel est l'objectif de cette courte section de l'*Éthique* et verrons que l'objectif de Spinoza est très vraisemblablement d'expliquer ce qui distingue les corps simples des corps composés, mais également de démontrer ce qui distingue les individus (ou choses singulières) des autres « choses ». Nous laisserons de côté pour l'instant le concept d'inertie qui

---

<sup>208</sup> Soulignons que la traduction de Pautrat « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée » est ici parfaitement fidèle au texte latin « Quodcunque singulare sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam » (E1P28). Notre ajout est malgré tout justifié dans la mesure où, comme le confirme la démonstration, Spinoza discute *effectivement* des choses singulières.

est défini au troisième lemme de cet abrégé de physique (notre prochain chapitre y sera consacré) pour nous concentrer sur le sens des concepts de corps, de *corpus simplicissimum*, de corps composé et d'individus. Si nous choisissons d'aborder la question de l'individualité par le biais de l'attribut de l'étendue, c'est d'abord parce que Spinoza lui-même donne une définition de l'individualité dans l'abrégé de physique, ce qui nous simplifie grandement la tâche, mais également parce que cette incursion dans le contenu de la "petite physique" nous permettra d'établir une hiérarchie des êtres qui apportera un nouvel argument en faveur de notre interprétation double du *conatus*. Nous verrons que chez Spinoza c'est véritablement le concept de *conatus* qui permet de distinguer les *choses singulières* des autres choses. Le *conatus* pourra donc être considéré, à juste titre, comme le véritable principe d'individuation dans le système spinozien.

Notre examen de la question de l'individualité s'appuiera en grande partie sur l'ouvrage classique d'Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*<sup>209</sup>, sur le livre *Le concours des parties : Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*<sup>210</sup> de Sophie Laveran, sur les livres *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*<sup>211</sup> et *Spinoza : Une physique de la pensée*<sup>212</sup> de Lorenzo Vinciguerra et de François Zourabichvili ainsi que sur des articles de Steven Barbone<sup>213</sup>, William Sacksteder<sup>214</sup> et Lee C. Rice<sup>215</sup>.

## 2.1. L'objectif réel de la "petite physique"

---

<sup>209</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*.

<sup>210</sup> S. LAVERAN, *Le concours des parties - Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Garnier, 2014.

<sup>211</sup> L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>212</sup> F. ZOURABICHVILI, *Spinoza : Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

<sup>213</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », dans O. I. Koistinen et J. I. Biro (éd.), *Spinoza : Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 89-112.

<sup>214</sup> W. SACKSTEDER, « Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n° 3, 1985, p. 393-406.

<sup>215</sup> L. C. RICE, « Spinoza on Individuation », *The Monist*, vol. 55, n° 4, 1971, p. 640-659.

D'emblée, on peut légitimement se demander pourquoi Spinoza discute des lois des corps dans une partie qui s'intitule *De Natura et Origine Mentis*. À cette question, le philosophe d'Amsterdam nous donne lui-même une réponse très instructive dans le scolie de la proposition 13. Pour comprendre cette réponse, il sera d'abord utile de lire la proposition E2P13 ainsi que son corollaire : « L'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps, autrement dit un mode de l'étendue précis et existant en acte, et rien d'autre » (E2P13); « De là suit que l'homme consiste en un esprit et un corps, et que le corps humain existe ainsi que nous le sentons » (E2P13C). Déjà, on peut présumer de l'importance du corps, ce qui est un début de réponse, mais c'est le scolie qui constitue la véritable réponse :

Je dis pourtant, de manière générale, que plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui pour agir plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte. Et c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres et ensuite, également, voir la raison qui fait que nous n'avons de notre Corps qu'une connaissance tout à fait confuse ainsi que plusieurs autres choses que j'en déduirai dans la suite. C'est pour cela que j'ai pensé qu'il valait la peine d'expliquer et de démontrer tout cela avec plus de soin, et pour cela il est nécessaire de poser quelques prémisses concernant la nature des corps (E2P13S).

Ainsi, on peut voir que Spinoza affirme dans le scolie que s'il propose des lois concernant les corps, c'est d'abord et avant tout pour déterminer comment on peut démontrer la supériorité d'un esprit sur un autre. Il affirme qu'en démontrant que plus l'objet duquel elle est l'idée possède d'aptitudes à agir, plus cet esprit sera actif. Le fait est d'ailleurs que la deuxième partie de l'*Éthique* est consacrée à l'étude de la nature de l'esprit, mais surtout, et cela est très certainement significatif, à l'étude de l'union du corps et de l'esprit. Spinoza réaffirme justement cette idée à plusieurs reprises dont une fois à la toute fin de l'*Éthique* au scolie de la proposition E5P39 :

Et en fait, celui dont le Corps, à l'instar de l'enfant ou du jeune garçon, n'est doué que d'un petit nombre d'aptitudes, a un Esprit qui, considéré en lui seul, n'est presque en rien conscient de soi, ni de Dieu, ni des choses. Au contraire, celui dont le Corps est doué de multiples aptitudes a un Esprit qui, considéré en lui seul, est fort conscient de soi, de Dieu et des choses (E5P39S).

En relevant l'objectif précis de cet abrégé de physique, Alison Peterman dans son article de 2017<sup>216</sup> mettra en doute un présupposé de beaucoup de commentateurs, à savoir que ce que l'on appelle la "petite physique" constitue réellement une tentative de la part de Spinoza d'élaborer les premiers principes d'une physique. On sait que Spinoza affirme dans une lettre à Tschirnhaus « n'avoir rien mis en ordre » (Ep. 60, §3) et que le philosophe meurt avant d'avoir publié une physique qui lui soit propre<sup>217</sup>. La deuxième partie des *Principes de la philosophie cartésienne* est bel et bien consacrée aux questions de philosophie naturelle, mais il est tout simplement impossible de déterminer si Spinoza adopte entièrement le point de vue de Descartes. Néanmoins, l'interprétation dominante fait de la "petite physique" une protophysique qui aurait peut-être été complétée si le philosophe n'était pas mort au jeune âge de quarante-cinq ans.

La thèse que défend Peterman dans son article consiste à souligner que les principes qu'expose Spinoza dans la "petite physique" sont non seulement loin d'être suffisants pour fonder une physique, mais surtout que le philosophe n'avait absolument pas l'intention, dans l'*Éthique*, de le faire. On doit reconnaître que l'affirmation de Spinoza qui est contenue dans la lettre 60 selon laquelle il n'a « rien mis en ordre à ce sujet » nous encourage à penser que Spinoza, qui savait que Tschirnhaus avait lu le contenu de sa "petite physique", ne considérerait pas lui-même ces propositions comme une physique et pas même comme une protophysique.

Le fait est, comme le soutient Peterman, que l'objectif de ce qu'on appelle la "petite physique" n'était justement pas d'établir les lois gouvernant l'attribut de l'étendue. Dans les mots

---

<sup>216</sup> A. PETERMAN, « The "Physical" Interlude », *op. cit.*

<sup>217</sup> « Pour les autres questions concernant le mouvement et la méthode, comme rien n'est encore mis en ordre par écrit, je les garde pour une autre occasion » (Ep. 60, §3). Cette phrase laisse présager que le philosophe avait effectivement l'intention d'écrire une physique, mais qu'il ne l'avait pas encore fait. Spinoza répond ici à la question de Tschirnhaus contenue dans la lettre précédente : À « quand votre *Traité de physique générale* ? J'ai appris que vous aviez récemment fait de grandes avancées sur ces questions [...] je connais votre physique par les lemmes ajoutés à la seconde partie de l'*Éthique*. Ceux-ci résolvent bien des difficultés de la physique ! Si vous en avez le loisir et l'occasion, je vous demande humblement la vraie définition du mouvement avec son explication » (Ep. 59, §1).

de Peterman, « the abrégé's main purpose is to provide the barest grounds for explaining how the affections of the body are represented by the mind »<sup>218</sup>. Les quelques lois des corps que Spinoza présente dans cet abrégé ne sont alors que celles dont il a besoin, comme il l'affirme textuellement dans le scolie de E2L7 :

Si l'intention avait été de traiter des corps *ex professo*, j'aurais dû l'expliquer et le démontrer de façon plus prolix. Mais, je l'ai déjà dit [Spinoza fait ici référence à E2P13S], c'est autre chose que je veux, et si j'en fais mention ici, c'est uniquement parce que, de là, je peux facilement déduire ce que je me suis proposé de démontrer (E2L7S).

Dès lors, est-ce que le nom «petite physique» doit être abandonné? Nous affirmons que oui dans la mesure où en désignant cette section sous le nom de «petite physique» on accorde la mauvaise importance à ce passage. Cette appellation nous encourage en effet à considérer cet abrégé comme un traité de physique indépendant qui aurait été intercalé entre deux propositions concernant la nature de l'esprit. En réalité, ces quelques lemmes et axiomes font partie du scolie de la proposition E2P13 qui est une des plus importantes propositions de toute l'*Éthique*. Elle a pour objectif précis de démontrer la supériorité de l'esprit humain et pas davantage. Spinoza ajoute donc cet abrégé comme argument supplémentaire pour démontrer cette supériorité, mais également pour soutenir la thèse centrale du *De mente*, à savoir que le corps et l'esprit ne sont qu'une seule et même chose. En somme, puisqu'il ne s'agit que d'un examen très superficiel des lois qui déterminent les corps et qu'il sert un objectif bien précis, le nom «*abrégé de physique*<sup>219</sup>» serait beaucoup plus adéquat.

Néanmoins, on doit souligner que ce qu'affirme Spinoza à propos des corps demeure adéquat quoi qu'il en soit et que si Spinoza avait réellement eu l'objectif d'écrire un traité de physique, les principes qu'il met de l'avant dans l'*Éthique* auraient sans aucun doute été également présents dans ce traité. Le fait est que si l'on compare cet abrégé de physique avec la

---

<sup>218</sup> A. PETERMAN, « The "Physical" Interlude », *op. cit.*, p.103.

<sup>219</sup> Nous empruntons cette expression de François Duchesneau : F. DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998, p. 122.

physique plus élaborée de Descartes, on peut facilement voir que les principes que présente Spinoza dans le scolie de E2P13 sont assez fondamentaux. Quoiqu'ils soient insuffisants pour fonder une physique aussi détaillée que celle de Descartes, ces principes demeurent parfaitement cohérents en eux-mêmes. On peut également déterminer hors de tout doute que Spinoza est au moins partiellement mécaniste (E2L1, E2L3A2), qu'il défend la thèse corpusculariste (l'ensemble de l'abrégé), ainsi qu'il accepte le principe d'inertie comme une loi fondamentale de la nature physique (E2L3) et que le mouvement est le principe fondamental permettant de distinguer tous les corps entre eux (E2P13A1). Néanmoins, et c'est le point que nous voulions soulever, il est impossible de savoir si une physique spinozienne complète aurait inclus des principes fondamentaux qui sont absents de l'*Éthique* et qui en aurait potentiellement précisé, voire changé le sens. Par conséquent, étant donné le caractère incomplet de cet abrégé, nous pourrions éclairer notre compréhension de celui-ci par plusieurs lettres : celles qu'il achemine à Tschirnhaus, la discussion qu'il entretient avec Boyle, la lettre sur l'infini et finalement la lettre 32 à Oldenbourg. Nous verrons dans ce chapitre et le suivant que ces sources contiennent beaucoup de concepts importants eu égard à une physique complète et raisonnée. Ils sont pourtant absents de l'abrégé de physique.

En ce qui concerne le contenu de l'abrégé de physique, on remarquera immédiatement que Spinoza lui-même la divise en deux parties bien distinctes. Toutefois, il est beaucoup plus juste de la diviser en trois, ce qui est dans les faits le cas. La première partie concerne les *corpora simplicissima* et s'étend du scolie de E2P13 jusqu'au deuxième ensemble d'axiomes de l'abrégé. Spinoza marque la division entre la première partie et la deuxième en affirmant : « [v]oilà pour les corps les plus simples, ceux qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos,

la rapidité et la lenteur ; élevons-nous maintenant aux corps composés » (E2L3A2<sup>220</sup>). La deuxième partie de l'abrégé concerne donc les corps composés en général. Quant à la troisième partie, que nous avons choisi de distinguer pour des raisons pratiques, elle concerne les corps humains en particulier et se compose de six postulats qui se situent entre E2L7 et E2P14.

Avant de passer à notre examen du concept de *corpus simplicissimum*, nous souhaitons défendre l'idée selon laquelle en dehors de ces postulats que l'expérience confirme, cet abrégé de physique a la particularité d'adopter un point de vue hautement spéculatif. Comme nous le démontrerons dans les prochaines pages, les *corpora simplicissima* auxquels Spinoza consacre la première partie de l'abrégé de physique ne sont rien de plus que des êtres de raison, c'est-à-dire des fictions lui permettant d'établir quelles sont les lois *générales* qui gouvernent tous les corps. Dans cet abrégé, il adopte un point de vue *général* : il discute des propriétés des corps *en général*, des corps les plus simples *en général*, des corps composés *en général*, des individus *en général*. Ce qu'il laisse précisément de côté, c'est la complexité de la réalité. Comme l'affirme Macherey, la perspective qu'adopte Spinoza dans la première partie de l'abrégé de physique « est celle d'une mécanique rationnelle qui construit ses objets complètement a priori, par le seul raisonnement »<sup>221</sup>. Nous soutenons que Spinoza adopte ce point de vue dans l'ensemble de l'abrégé, son objectif étant d'expliquer ce qui fait qu'un corps simple est simple, qu'un corps composé est composé et ce qui fait qu'un individu est véritablement un individu.

Les postulats concernant le corps humain qui closent cette section ne semblent quant à eux pas autant spéculatifs que les autres principes qu'il énumère. Spinoza affirme des choses qui semblent relativement faciles à accepter comme vraies. On pourrait en effet très certainement

---

<sup>220</sup> Ici, nous désignons le deuxième axiome *après* le lemme 3. Parce que la numérotation dans l'abrégé de physique est peu claire, nous procéderons toujours en nommant le dernier élément propositionnel non ambigu. Par exemple E2P13A1 correspond au premier axiome *après* E2P13.

<sup>221</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Deuxième partie : La réalité mentale*, op. cit., p. 142.

soutenir comme le fait Pascal Gillot que les deux premières parties de l'abrégé de physique servent uniquement de fondement logique aux postulats concernant le corps humain. L'objectif de Spinoza était, devons-nous insister, de démontrer que le corps humain détient

une supériorité par rapport à la plupart des autres corps, « il l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois » (E2P13S). Or cette supériorité du corps humain, qui donne la mesure de celle de la *mens humana*, semble dépendre directement du degré d'artificialité majeur caractéristique de la « structure » de ce corps<sup>222</sup>.

Ainsi, puisque l'objectif principal de toute cette section était de démontrer la supériorité du corps humain, on peut soutenir que son objectif est parfaitement atteint. Mais le statut spéculatif de l'abrégé de physique ne doit jamais être oublié. Oublier ce statut nous encouragerait à attribuer faussement un statut ontologique aux entités hypothétiques que Spinoza utilise dans l'abrégé de physique. C'est particulièrement le cas des *corpora simplicissima* qui n'ont qu'un objectif heuristique : Spinoza ne les utilise que comme hypothèse lui permettant de découvrir les lois qui gouvernent *tous les corps* sans exception.

Cette interprétation des *corpora simplicissima* comme êtres de raison ne fait absolument pas l'unanimité. Il est toutefois essentiel de clairement déterminer si ces corps sont véritablement des êtres de raison ou non afin de déterminer la portée du concept de *conatus*. On soulignera que même si nous avons rejeté l'interprétation inertielle du *conatus*, affirmer que les *corpora simplicissima* sont véritablement des corps réels est un argument en faveur de la thèse inertielle. En effet, si nous considérons que ces corps sont des choses singulières et puisque toutes les choses singulières s'efforcent de persévérer dans l'être, nous pourrions soutenir que le *conatus* de ces corps qui ne se distinguent que « par la vitesse et la lenteur, le mouvement et le repos » (E2L1) n'est justement rien d'autre que l'inertie de ces corps. Nous soutenons quant à nous, ce qui a été démontré dans la section précédente, que le *conatus* implique *nécessairement* deux

---

<sup>222</sup> P. GILLOT, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *Methodos : Savoirs et Textes*, n° 3, 2004, p.10.

aspects complémentaires, ce que la thèse inertielle ne permet absolument pas de soutenir. Peut-être pourrions-nous, dès lors, affirmer que l'aspect déterminant du *conatus* s'applique plus fortement dans le cas de ces *corpora simplicissima*, ce qui expliquerait qu'ils n'expriment presque pas activement leur puissance ? Nous affirmons toutefois que ce n'est pas le cas. Ainsi, notre objectif dans les prochaines pages sera de déterminer la nature de ces corps les plus simples : en refusant le statut de chose à ces corps, on coupe également l'herbe sous le pied aux partisans de la thèse inertielle qui verraient là une preuve supplémentaire de la justesse de leur interprétation.

## 2.2. Le concept de *corpus simplicissimum* dans la physique spinoziste

D'entrée de jeu, lorsque nous nous intéressons aux *corpora simplicissima*, on s'aperçoit rapidement que la question de leur statut ontologique est loin de faire l'unanimité. Ces *corps les plus simples*, affirme Spinoza, « se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance » (E2L1). Cette question nous intéressera d'abord parce qu'elle nous permet de situer Spinoza au sein des débats de son époque en ce qui a trait à la question du vide, des atomes, du mécanisme, des corpuscules, c'est-à-dire en ce qui a trait au concept de *corps* en général. Le sens du principe d'inertie pourrait alors s'en trouver particulièrement modifié. Mais la question du statut ontologique des *corpora simplicissima* nous intéressera surtout à cause de l'impact direct qu'elle aura sur la question du lien entre l'inertie et le *conatus*.

Dans la mesure où la définition du *conatus* affirme que « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans l'être » (E3P6), il est très certainement utile de déterminer avec précision quelle est la condition minimale pour qu'une entité corporelle soit véritablement une *chose singulière*. À cet égard, les *corpora simplicissima*, c'est-à-dire les corps les plus simples,

semblent être les candidats idéaux tant, s'ils existent, leur degré d'existence est minimal. Néanmoins, en accordant le statut de chose singulière aux *corpora simplicissima*, on en vient naturellement à supposer que le *conatus* de tels corps se résume à la résistance au changement, c'est-à-dire à l'inertie. En effet, il n'est absolument pas impossible de soutenir comme André Lécivain le fait que le principe d'inertie est le degré minimal du *conatus* des corps :

On the other hand, the law of inertia determines the minimum variation of *conatus* [...] It eliminates what founds and correctly determines *conatus*, namely the effort that the infinite productivity of substance imposes on each of the modes, through which it expresses the constraint to struggle—not only to preserve its being, but to increase and expand it in opposition to other modes that surround it, press against it, collide with it or threaten it, in proportion to their respective degrees of power. Considered from this perspective, the principle of inertia is, so to speak, the reverse and the extreme limit of *conatus*, as if, with these simple and undivided material bodies, one were presented with a simple state that is nothing but an ultimate limit of being. It indicates no more than the exhausted forms of *conatus*, its theoretical and abstract support, the point where being is barely distinguished from nothingness. Here, the '*quantum in se est*' attains its minimum, below which there is mere nothing. In sum, the simplest bodies are all exteriority, which is why *conatus* vanishes in becoming the simple and abstract law of inertia<sup>223</sup>.

Quoiqu'elle soit plausible, nous ne pouvons absolument pas être d'accord avec cette interprétation de Lécivain. Ce dernier commet l'erreur d'affirmer que les corps très simples n'expriment pas positivement leur puissance<sup>224</sup>. Comme nous l'avons défendu dans le chapitre précédent, toutes les choses possèdent une tendance illimitée à l'expression la plus parfaite de la quantité finie de puissance qu'elles expriment. Ce qui limite invariablement cette expression, ce sont les lois de la nature : dès qu'une chose se singularise, elle doit obéir aux lois de l'attribut dans lequel elle s'exprime. Elle est déterminée par l'attribut dans lequel elle s'exprime. Les corps les plus simples, s'ils existent, ne peuvent en aucun cas être une exception. Ces corps possèdent une tendance illimitée qui les pousse à l'expression idéale de leur puissance, mais le fait qu'ils sont des corps implique également qu'ils doivent obéir aux lois de la nature physique. Mais

---

<sup>223</sup> A. LÉCRIVAIN, « Spinoza and Cartesian Mechanism », *op. cit.*, p.48.

<sup>224</sup> Nous verrons dans le chapitre suivant que c'est le *mouvement* qui est la manifestation affirmative du *conatus* dans l'attribut de l'étendue. À cet égard, même si nous accordions le statut de chose aux *corpora simplicissima*, nous ne pourrions absolument pas leur refuser cet aspect positif du *conatus* puisqu'ils sont justement définis par leur degré de mouvement.

contrairement à ce qu'affirme Lécivain, nous affirmons que les lois de la nature physique comme le principe d'inertie *ne sont pas* la source de cette tendance illimitée. Bien au contraire, elles en sont la limite. Dès lors, nous refusons l'idée défendue par Lécivain et plusieurs autres selon laquelle ces corps simples possèdent un degré de puissance trop faible pour l'exprimer autrement que de façon strictement passive.

En ce qui concerne le statut ontologique du concept, Lécivain n'est pas le seul commentateur à avoir proposé des solutions à cette question. On remarquera d'emblée que même si Spinoza ne sera jamais explicite à cet égard, son œuvre renferme l'ensemble des éléments permettant de répondre adéquatement à cette question. On remarquera également que plusieurs commentateurs ont abordé la question sans toutefois s'entendre sur la question, ce qui ne nous empêche pas de distinguer trois grandes familles d'interprétations. Dans les prochaines pages, nous allons rapidement examiner ces différentes familles d'interprétation : (1) l'interprétation atomiste ; (2) l'interprétation corpusculariste ; (3) l'interprétation non réaliste. Quant à nous, nous soutenons une thèse non réaliste.

### 2.2.1. *L'atomisme présumé de Spinoza*

À la question du sens que l'on doit donner au concept de *corpus simplicissimum* chez Spinoza, une des solutions possibles est de concevoir ces corps les plus simples comme des entités réelles, insécables, ponctuelles et fondamentales, autrement dit comme des *atomes*<sup>225</sup>. Remarquons ici que cette thèse répond positivement à la question de savoir si les corps les plus simples ont une teneur ontologique : la thèse atomiste implique une existence réelle des *corpora simplicissima*.

---

<sup>225</sup> Nous faisons ici référence au sens philosophique du concept d'atome (du grec *átomos* pour insécable), nous ne désignons pas le concept actuel d'atome (qui, quant à lui, désigne des corps sécables composés de particules élémentaires comme les quarks et les électrons).

Selon cette lecture<sup>226</sup>, les corps complexes et tous les individus seraient composés d'un nombre extraordinaire, mais déterminé de *corpora simplicissima*. Spinoza ferait donc de ces corps les plus simples un usage réellement constructif, au sens le plus strict du terme. Également, si Spinoza ne s'intéresse plus aux corps les plus simples après la première partie de l'abrégé de physique, ce serait uniquement parce que ce réductionnisme constant n'est pas du tout utile. Une analyse en termes de corps composés et en termes de choses singulières, quoiqu'inexacte, est beaucoup plus efficace. Ultimement toutefois, la réalité physique ne se comprend adéquatement que grâce aux corps les plus simples et grâce à leurs interactions.

À première vue, plusieurs éléments nous poussent à soutenir une telle thèse. Premièrement, et même si cela ne constitue pas une preuve, il est utile de rappeler l'influence des atomistes dans les débats scientifiques de l'époque. Spinoza n'était pas ignorant de cette influence et il n'est pas complètement insensé de croire qu'il ait pu être atomiste. Nous pouvons par ailleurs voir dans la lettre 56 qu'il adresse à Hugo Boxel que Spinoza se range clairement du côté des atomistes en même temps qu'il s'oppose aux aristotéliens<sup>227</sup>. Cela ne semble pas de peu d'importance.

Deuxièmement, dans la mesure où après avoir présenté le concept de *corpora simplicissima* Spinoza introduit également le concept de corps composé, cela nous encourage à croire qu'il existe une distinction fondamentale entre les corps simples et les corps composés. Rappelons que l'idée essentielle de la théorie atomiste est de dire qu'il existe des corps

---

<sup>226</sup> Voir G. D. Hicks, « The Modes of Spinoza and the 'Monads' of Leibniz », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1918, p. 329-62 qui associe les *corpora simplicissima* aux atomes en les comparant aux monades leibniziennes. Les preuves étant très fortes que Spinoza était tout sauf atomiste, très peu de commentateurs récents et sérieux soutiennent une telle thèse.

<sup>227</sup> « L'autorité de Platon, d'Aristote et de Socrate ne vaut pas beaucoup à mes yeux. J'aurais été surpris si tu avais invoqué Épicure, Démocrite, Lucrèce ou quelqu'un d'autre parmi les Atomistes et les partisans des atomes. Il n'y a rien d'étonnant au fait que ceux qui ont conçu des qualités occultes, des espèces intentionnelles, des formes substantielles et mille autres sottises, aient inventé des spectres et des fantômes, et qu'ils aient accordé foi aux grands-mères afin d'ôter tout crédit à Démocrite. Ils étaient si envieux de sa bonne renommée qu'ils brûlèrent tous les livres qu'il avait publiés avec tant de succès ! » (Ep. 56, §11).

*intrinsèquement* simples et d'ajouter que ces corps composent l'ensemble des autres corps. Par conséquent, nous pourrions dire qu'il existe deux niveaux distincts de *réalité* : le niveau des atomes qui est le niveau le plus simple auquel toutes choses peuvent être réduites et le niveau des corps complexes qui sont tous ultimement composés d'atomes. D'entrée de jeu, Spinoza semble bien défendre une telle thèse dans l'*Éthique*.

Or, comme le soutient de façon fort convaincante Sophie Laveran dans son livre intitulé *Le concours des parties*, Spinoza était *tout* sauf atomisme<sup>228</sup>. S'il se range du côté des atomistes dans la lettre 56, ce n'est pas à cause des thèses que défendent les atomistes, mais plutôt à cause du modèle scolastique qu'ils attaquent. Spinoza rejette lui aussi le modèle scolastique, mais n'en accepte pas pour autant les thèses atomistes. Dans les *Principes de la philosophie cartésienne*, Spinoza affirme sans équivoque : « [i]l n'existe point d'atomes » (PPC2P5). Bien entendu, comme nous l'avons déjà soutenu il est pratiquement impossible de déterminer avec certitude les thèses cartésiennes auxquelles adhère Spinoza dans les *Principes*. Dans ce cas-ci toutefois, la correspondance scientifique du philosophe, en particulier les lettres sur la réintégration du nitre confirment qu'il était tout à fait d'accord avec Descartes sur ce point<sup>229</sup>. Dans la lettre 13, Spinoza affirme clairement ne pas croire à la thèse du vide : « Mais je ne sais pas pourquoi il [Boyle] nomme cela une hypothèse, alors que l'impossibilité du vide suit clairement du fait que le rien n'a pas de propriétés » (Ep. 13, §5). Spinoza présente ici l'argument classique des plénistes. Puisque la thèse atomiste implique nécessairement l'acceptation du concept de vide, on peut en déduire hors de tout doute que Spinoza n'était pas atomiste.

### 2.2.2. *La thèse corpusculariste*

---

<sup>228</sup> Voir en particulier p. 29 à 78.

<sup>229</sup> Voir F. BUYSE, « Spinoza, Boyle, Galileo: Was Spinoza a Strict Mechanical Philosopher? », *Intellectual History Review*, vol. 23, n° 1, 2013, p. 45-64.

Même si nous avons rejeté la thèse atomiste, nous n'avons toutefois pas de raisons suffisantes pour rejeter simultanément la thèse réaliste. En effet, nous pouvons très bien soutenir une interprétation réaliste qui soit non pas atomiste, mais plutôt corpusculariste. L'atomisme est une thèse corpusculariste, mais ce ne sont pas toutes les thèses corpuscularistes qui sont atomistes. Pensons simplement aux physiques cartésienne<sup>230</sup> et hobbesienne<sup>231</sup> qui refusent également l'existence des atomes, mais qui défendent manifestement l'existence de corpuscules de matière. Pour être parfaitement clairs, nous devons clarifier ici qu'une thèse corpusculariste non atomiste affirme que les corps simples ou *corpuscules* sont des entités réelles, mais qui demeurent toujours sécables contrairement à ce qui est le cas pour les atomistes. Cette thèse implique également un refus de l'existence du vide. Naturellement, Spinoza qui s'inspire grandement de Descartes a toutes les chances de soutenir une thèse corpusculariste non-atomiste<sup>232</sup>.

D'entrée de jeu, nous pouvons croire qu'en rejetant l'interprétation atomiste la physique de Spinoza semble irrémédiablement vouée à l'échec. Comme nous l'avons déjà souligné, la définition des *corpora simplicissima* stipule que ces corps simples ne se distinguent que par leur mouvement et leur repos. Chez Descartes, à la suite de la révolution initiée par Galilée, le

---

<sup>230</sup> Descartes affirme clairement l'inexistence des atomes : « si petites qu'on suppose ces parties, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une entre elles qui ne puisse être encore divisées en deux ou plus grand nombre d'autres plus petites, d'où il suit qu'elle est divisible » (PP2, art.20, AT IXb 74).

<sup>231</sup> Voir J. Bernhardt, « La question du vide chez Hobbes », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 46, no 2, 1993, p. 225-232. Jean Bernhardt explique que Hobbes a d'abord cru que les vacuistes avaient raison, mais il changea d'idée et, dans le *De corpore*, il affirme la chose suivante : « First, therefore, I suppose that the immense space, which we call the world, is the aggregate of all bodies which are either consistent and visible, as the earth and the stars; or invisible, as the small atoms which are disseminated through the whole space between the earth and the stars; and lastly, that most fluid ether, which so fills all the rest of the universe, as that it leaves in it no empty place at all » (*De corpore*, chap.28, §5). On pourra trouver étrange l'utilisation du mot *atome* chez un vacuiste. Mais, comme on l'apprend plus loin de le *De Corpore*, cette *dureté* des atomes n'est que relative. En tous les cas, les raisons du rejet par Hobbes de l'atomisme et du vide sont empiriques plutôt que métaphysiques, contrairement à Descartes et à Spinoza.

<sup>232</sup> Dans la suite du texte, l'expression *thèse corpusculariste* désignera les thèses corpuscularistes non-atomistes.

mouvement sera conçu comme foncièrement relatif<sup>233</sup>. Cela signifie qu'étant donné qu'il n'y a plus de lieu privilégié comme c'était le cas dans la physique scolastique, il est impossible de déterminer si un corps se déplace *réellement* ou si c'est tout le reste qui est en mouvement. Puisque c'est *a priori* également le cas dans le cadre de la physique spinozienne qui est largement d'inspiration cartésienne, cette physique est alors confrontée à un grave problème. Le problème se résume ainsi : si les *corpora simplicissima* sont réellement des particules élémentaires au même titre que les atomes, mais sans leur caractère insécable, il devient impensable de soutenir que ces corps ne se distinguent que par leur mouvement et leur repos. En effet, en tant que propriété absolument relative, le mouvement rend impossible une distinction *réelle* entre deux corps dans la mesure où un *corpus simplicissimum* pourrait avoir une essence variable selon le point de vue que l'on adopte.

L'atomisme classique<sup>234</sup>, celui de Démocrite et d'Épicure, n'était pas confronté à ce problème. Les atomes de Démocrite se distinguent par leur forme géométrique : certains atomes sont triangulaires, certains autres sont circulaires, d'autres sont rectangulaires. La théorie du *clinamen* fournissait à la fois un second principe de distinction, mais permettait surtout d'expliquer de façon élégante comment les atomes en arrivaient à former des assemblages de corps plus complexes. Plus de 2500 ans plus tard, le modèle standard de la physique des particules arrive à distinguer les particules élémentaires non pas géométriquement, mais quantitativement. En effet, les quarks, leptons et bosons possèdent tous une charge électrique, un spin et une masse définie par des valeurs numériques. Ce qui est significatif c'est qu'à la fois

---

<sup>233</sup> « Car, encore que nous voyons que le corps qui environne un autre corps, passe ailleurs avec sa superficie, nous n'avons pas coutume de dire que celui qui en était environné ait pour cela changé de place, lorsqu'il demeure en la même situation à l'égard des autres corps que nous considérons comme immobiles. Ainsi nous disons qu'un bateau qui est emporté par le cours d'une rivière, mais qui est repoussé par le vent d'une force si égale qu'il ne change point de situation à l'égard des rivages, demeure en même lieu, bien que nous voyons que toute la superficie qui l'environne change incessamment », (PP2, art.15 ; AT IXb 71).

<sup>234</sup> L. BRISSON *et al.*, « Philosophie grecque », M. Canto-Sperber (éd.), 1998. Voir en particulier les pages 495-501 qui constituent un excellent résumé des principales thèses des atomistes antiques.

dans le cas d'Épicure tout comme dans le cas de la mécanique quantique, il est possible de distinguer les particules entre elles parce que les propriétés qui nous permettent de le faire sont des propriétés qui, contrairement au mouvement, ne sont pas relatives<sup>235</sup>.

La physique spinozienne, si l'on suppose qu'elle s'appuie sur l'existence réelle des *corpora simplicissima*, autrement dit si l'on suppose qu'elle soit réellement réductionniste au sens classique du terme, ne peut pas se contenter d'un critère relatif pour distinguer les *corpora simplicissima* entre eux. Du moins, c'est la thèse que soutient Martial Gueroult<sup>236</sup>. Selon lui, les *corpora simplicissima* ne sont résolument pas des atomes, mais ne sont pas pour autant uniquement des êtres de raison. Celui-ci affirme que tous les corps, *corpora simplicissima* inclus, se distinguent par leur vitesse et par leur lenteur. Mais à la différence des corps composés, les corps les plus simples se distinguent *uniquement* par leur degré de vitesse et de lenteur. Mais Gueroult soutient que même si Spinoza affirme clairement une telle chose, il *ne pouvait pas réellement* s'en contenter. Si tel était le cas, les corps les plus simples ne posséderaient aucune persistance dans l'être et la moindre collision serait une menace à leur intégrité physique. Toujours selon Gueroult, nous devons comprendre ces corps à l'image des pendules simples dont les principes fondamentaux ont été découverts par Huygens à l'époque de Spinoza : « on voit aussitôt que le modèle d'après lequel doit se concevoir la singularité du *corpus simplicissimum*,

---

<sup>235</sup> Nous pourrions objecter qu'une quantité demeure une propriété foncièrement relative (le nombre 10 est 5 fois plus grand que le nombre 2, mais 10 fois plus petit que le nombre 100), mais dans le cadre du modèle standard cela est inexact. En effet, les particules possèdent des propriétés physiques quantifiables qui demeurent invariables dans les mêmes conditions d'observation : un électron possède une masse de  $9,109 \times 10^{-31}$  kg alors qu'un photon possède une masse nulle.

<sup>236</sup> M. GUEROUT, *Spinoza : L'Âme, op. cit.*, p. 159 : « il ressort que ces corps [les *corpora simplicissima*] restent identiques à eux-mêmes, qu'ils soient en mouvement ou qu'ils soient en repos [...] Il faut donc envisager une autre hypothèse, qui, tout en fondant la singularité de chaque corps par rapport au mouvement et au repos, assure la permanence de sa singularité à travers les divers changements de vitesse dont il peut être affecté de par l'action des autres ». Gueroult expose son interprétation des *corpora simplicissima* dans les pages 158 à 165.

c'est le pendule simple »<sup>237</sup>. Cette vibration demeure stable, affirme-t-il, malgré les différentes interactions du *corpus simplicissimum* avec l'extérieur :

La difficulté sera résolue si chaque corps, quelles que soient sa grandeur, sa masse, la vitesse ou la lenteur du mouvement qui lui est imprimé, conserve une façon propre à lui de se mouvoir ou d'être en repos, bref, une façon de *vibrer*<sup>238</sup> qui lui soit spéciale et dont la formule, qui caractérise sa singularité, demeure invariable quelle que soit l'amplitude de cette vibration, quel que soit le transport de ce corps selon toutes les vitesses et dans toutes les directions, même quand un choc vient interrompre sa translation ou changer la vitesse de celle-ci<sup>239</sup>.

De cette façon, on demeure fidèle à l'esprit de la philosophie spinozienne en définissant les corps les plus simples grâce au mouvement uniquement, mais on résout le problème de la conservation de l'intégrité physique des corps les plus simples.

Même si elle est intéressante, cette thèse de Gueroult demeure un peu farfelue pour au moins deux raisons. D'abord, il est sans doute vrai que les travaux de Huygens ont influencé Spinoza, mais il n'y a rien dans l'*Éthique* qui nous permette de croire que Spinoza ait pu soutenir quelque chose de cet ordre. Mais surtout, si Gueroult se sent obligé de postuler une telle thèse, c'est pour de mauvaises raisons. Selon lui, d'après les propositions de l'abrégé de physique qui concernent les corps les plus simples, « il ressort que ces corps restent identiques à eux-mêmes, qu'ils soient en mouvement ou qu'ils soient en repos »<sup>240</sup>. Le raisonnement de Gueroult est à peu près le suivant : (1) supposons que les *corpora simplicissima* se distinguent *uniquement* par leur vitesse et leur lenteur ; (2) alors le moindre choc leur fait perdre leur identité parce que le choc modifie la vitesse d'une particule ; (3) mais Spinoza parle néanmoins des corps les plus simples

---

<sup>237</sup> *Id.*, p. 159.

<sup>238</sup> En physique quantique, le *spin* est une propriété des particules au même titre que la masse ou la charge électrique. Le *spin* est une propriété quantifiable (quantité discrète positive ou négative située entre 0 et  $\pm 2$ , à savoir 0,  $\pm 1/2$ ,  $\pm 1$  ou  $\pm 2$ ) qui ne possède aucun réel équivalent macroscopique. En revanche, l'idée de vibration est proche de ce concept de *spin* et elle permet de distinguer les *corpora simplicissima* entre eux en ayant recours à une propriété différente du mouvement local de cette particule. À notre avis, Gueroult avait en tête ce concept de *spin* lorsqu'il proposa son interprétation.

<sup>239</sup> M. GUEROUT, *Spinoza : L'Âme*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>240</sup> *Id.*

comme s'ils pouvaient conserver leur identité d'une façon ou d'une autre<sup>241</sup> ; (4) ces corps doivent donc se distinguer sous un autre rapport que leur degré de vitesse et de lenteur ; (5) il faut alors proposer une solution qui soit fidèle à l'esprit de l'*Éthique* sans être nécessairement fidèle au texte ; (6) ils se distinguent par leur vibration propre, parce que c'est la seule chose qui permette de distinguer les corps par le mouvement sans toutefois devoir être confronté au problème d'une trop grande instabilité.

Or, même si nous admettions que le raisonnement de Gueroult soit conforme au texte de l'*Éthique*, ce qui n'est pas le cas, cette thèse présuppose l'existence *réelle* des corps les plus simples. Pour soutenir une telle thèse, le philosophe ne propose aucune preuve réellement convaincante, ou, pour être encore plus exact, il n'en propose aucune. Il est par ailleurs fort possible de soutenir la thèse inverse, à savoir que les *corpora simplicissima* ne sont rien de plus que des êtres de raison. C'est ce que fera Pierre Macherey dans le deuxième tome de son introduction à l'*Éthique*.

### 2.2.3. *Les corps les plus simples comme êtres de raison*

À l'inverse de Gueroult, Pierre Macherey affirme que les *corpora simplicissima* « ne peut[vent] correspondre à l'idée d'éléments absolument simples, mais désigne[nt] le point de vue le plus simple, c'est-à-dire aussi le plus général que l'on puisse avoir sur cette réalité »<sup>242</sup>. Plus loin, Macherey ajoute que « ces objets, les corps les plus simples, sont des abstractions rationnelles, de pures idéalités auxquelles il est impossible de faire correspondre quelque

---

<sup>241</sup> L'argument de Gueroult est *précisément* cela : « en effet, d'après les propositions précédentes, qui, ne l'oublions pas, concernent expressément les *corpora simplicissima*, il ressort que ces corps restent identiques à eux-mêmes, qu'ils soient en mouvement ou qu'ils soient en repos » dans *Ibid.*, p. 158-159.

<sup>242</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Deuxième partie : La réalité mentale, op. cit.*, p. 132.

existence que ce soit »<sup>243</sup>. Autrement dit, en tant que point de vue le plus simple sur la réalité matérielle du monde, les *corps les plus simples* servent en quelque sorte d'outil intellectuel.

Même si on accepte la thèse de Macherey selon laquelle les *corpora simplicissima* sont des êtres de raison, cela ne nous empêche toutefois pas de les concevoir comme des postulats scientifiques rendant possible l'élaboration d'une physique. Dans son article de 1996 intitulé *Spinoza's Physical Philosophy*<sup>244</sup>, Jacob Adler défend une thèse quelque peu différente. Celui-ci soutient que « the notion of a *corpus simplicissimum* is just a placeholder, a concept *to be filled in* with the eventual development of physical theory »<sup>245</sup>. Adler poursuit en affirmant que « [i]t would be premature and unnecessary for Spinoza to commit himself as to the nature of these simple objects : he has only to say that there are some, and that all physical objects are composed of them »<sup>246</sup>. Selon Adler, Spinoza croit qu'il existe réellement un plus petit corpuscule de matière, corpuscule qui composerait l'ensemble des corps. Dans cette optique, si Spinoza demeure évasif sur la nature des corps les plus simples, c'est avant tout parce qu'il ne connaît pas et ne peut pas connaître ce à quoi ressemblent ces corps. Mais le concept de *corpus simplicissimum* tel qu'il est présenté dans l'*Éthique* conserve néanmoins son statut d'outil intellectuel. L'impossibilité de déterminer la véritable nature des corps les plus simples n'empêche pas Spinoza de les définir par le mouvement et le repos, c'est-à-dire en les distinguant par ce qu'il croit être, compte tenu de ses connaissances actuelles, les caractéristiques les plus fondamentales. Grâce à cela, il arrive à établir une physique viable et cela même si elle repose sur un concept qui demeure imprécis. Pour Adler, le concept de *corpus simplicissimum* est donc

---

<sup>243</sup> *Id.*

<sup>244</sup> J. ADLER, « Spinoza's Physical Philosophy », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 78, n° 3, 1996, p. 253-276.

<sup>245</sup> JACOB ADLER, « Spinoza's Physical Philosophy », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1996, vol. 78, n° 3, p. 261. C'est nous qui soulignons.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 261. C'est nous qui soulignons.

scientifiquement utile justement parce qu'il est imprécis. En d'autres termes, il sert d'hypothèse de travail, d'outil intellectuel.

Nous écarterons immédiatement l'interprétation de Adler qui souffre de ne pas pouvoir fournir de preuves textuelles ni d'arguments réellement convaincants. Un des principaux arguments de Jacob Adler est d'affirmer que Spinoza ne s'avance pas sur la nature des *corpora simplicissima*. Or, nous devons rappeler que Spinoza refuse la thèse atomiste et rejette le concept de vide de façon claire et distincte dans les *Principes de la philosophie cartésienne* ainsi que dans sa correspondance. Il serait certes bien difficile de ne pas reconnaître que le contenu de l'abrégé de physique demeure somme toute un peu obscur, mais nous croyons néanmoins que nous pouvons assez facilement affirmer que le statut ontologique des *corpora simplicissima* peut être déterminé grâce à ce que Spinoza affirme dans l'*Éthique* et ailleurs. C'est ainsi que nous soutenons qu'il est raisonnable d'affirmer à la suite de Macherey que les *corpora simplicissima* ont été utilisés comme outils intellectuels *uniquement* : Spinoza n'avait absolument aucune intention ni aucun besoin de définir autrement ces corps les plus simples. Mais avant que nous ne donnions notre total assentiment à cette interprétation, quelques précisions s'imposent.

C'est dans les *Pensées métaphysiques* que Spinoza expose sa théorie des êtres de raison : « un être de raison, [affirme-t-il], n'est rien d'autre qu'un mode de penser qui sert à retenir, expliquer et imaginer plus facilement les choses connues » (CM1/Ch. 1, §1). D'entrée de jeu, cette interprétation semble donner raison à Macherey et l'introduction du concept de *corpus simplicissimum* serait un moyen de comprendre plus adéquatement comment se manifeste la singularité dans l'attribut de l'étendue. Il s'agirait, dans les mots de Spinoza, « d'un mode de penser ». Dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza affirme également qu'est « non moins déraisonnable le langage de celui qui dit qu'un être de raison n'est pas un pur néant. Car s'il cherche ce qui est signifié par ces noms, en dehors de l'entendement, il trouvera que c'est un pur

néant » (CM1/Ch. 1, §8). Par conséquent, si nous soutenons la thèse selon laquelle un *corpus simplicissimum* est un être de raison, nous soutenons alors que ces corps les plus simples n'ont aucune teneur ontologique ou, en d'autres termes, qu'ils ne sont que des fictions utiles.

Cette lecture se heurte à une dernière objection que nous devons lever. En effet, ce qu'affirme Spinoza au début de la démonstration de E2L3 ne cadre pas avec cette thèse des *corpora simplicissima* comme êtres de raison. Spinoza affirme que « les corps sont des choses singulières, qui se distinguent entre elles sous le rapport du mouvement et du repos » (E2L3D). Là où le bât blesse, c'est lorsqu'on se rappelle que cette affirmation de Spinoza se trouve dans la première partie de l'abrégé de physique, partie qui concerne précisément les *corpora simplicissima*. Dès lors, il est raisonnable de penser que lorsque Spinoza affirme que « les corps sont des choses singulières » il renvoie à tous les corps sans exception, y compris les *corpora simplicissima*. Or, si ce sont des choses singulières, il semble difficile à soutenir qu'ils sont des êtres de raison. À ce problème apparent, nous pouvons distinguer trois solutions.

Nous pourrions d'abord affirmer que toutes les choses singulières sont des êtres de raison. Même si cela réglerait notre problème d'interprétation, une telle affirmation implique que toutes les choses singulières sont de « purs néants », c'est-à-dire que les choses singulières ne possèdent aucune valeur ontologique. En effet, rappelons que chez Spinoza les êtres de raison sont des *modes de penser* et que « ces modes de penser ne sont pas des idées de choses et ne peuvent être du tout rangés parmi les idées ; aussi *n'ont-ils aucun objet* qui existe nécessairement ou puisse exister » (CM1/Ch. 1, §6 ; c'est nous qui soulignons). Cette affirmation est à notre avis très éloignée de ce qu'avait en tête Spinoza. Essentiellement, deux grandes familles d'interprétation s'opposent ici : les idéalistes et les réalistes<sup>247</sup>. Selon les idéalistes, les modes n'ont en réalité

---

<sup>247</sup> Pour une excellente présentation de la question, voir S. MALINOWSKI-CHARLES, « Rationalism Versus Subjective Experience: The Problem of the Two Minds in Spinoza », dans C. Fraenkel, D. Perinetti et J. E. H. Smith (éd.), *The*

aucune existence réelle : ils ne sont que des êtres de raison (ils possèdent une existence subjective). Parmi les interprètes idéalistes les plus influents, nous trouvons Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>248</sup>, Harold Joachim<sup>249</sup>, Harry Austryn Wolfson<sup>250</sup>, Edwin Curley<sup>251</sup>, Jonathan Bennett<sup>252</sup> et Michael Della Rocca<sup>253</sup>. Remarquons enfin, comme l'a très bien fait Syliane Malinowski-Charles, que « this idealist tendency is widespread and surely much more than is consciously acknowledged in English interpretations of Spinoza »<sup>254</sup>. Si tel est le cas, c'est sans doute à cause de l'influence plus forte de Hegel chez les commentateurs anglophones comparativement aux interprètes francophones.

Le fait est que cette thèse idéaliste n'est pas aussi présente parmi les commentateurs francophones. Nous sommes d'avis que la question ne mérite pas que l'on s'y attarde à outrance tant les arguments apportés par Gueroult sont convaincants<sup>255</sup>. De plus, nous avons déjà rejeté la thèse de l'inhérence dans le premier chapitre, ce qui devrait être amplement suffisant. On remarquera néanmoins que Spinoza affirme clairement qu'une chose singulière exprime une partie précise et déterminée de la puissance infinie de Dieu, ce qui d'une part signifie bel et bien, comme le soulignent les tenants de la thèse idéaliste, que cette chose singulière a ultimement

---

*Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2011, p. 123-143. L'opposition entre les interprétations réalistes et idéalistes ne concerne pas uniquement le sens que l'on doit donner au concept de *mode* chez Spinoza, mais s'intéresse également au sens du concept d'attribut. Nous ne nous intéresserons pas spécifiquement à la question des attributs, mais celle-ci est en quelque sorte la même. En effet, la question est de savoir en quel sens les attributs et les modes *sont* la substance et en quels sens (réaliste ou idéaliste) nous devons les concevoir comme étant néanmoins *distincts* de la substance.

<sup>248</sup> En particulier dans GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* traduit par JEAN GIBELIN, Paris, Vrin, 1979.

<sup>249</sup> HAROLD JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1901.

<sup>250</sup> HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, New York, Schocken Books, 1934.

<sup>251</sup> E. M. CURLEY, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, s. l., Cambridge, Harvard University Press, 1969.

<sup>252</sup> Voir en particulier, J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*

<sup>253</sup> Voir M. DELLA ROCCA, « Rationalism Run Amok : representation and the reality of emotions in Spinoza », dans C. Huenemann (éd.), *Interpreting Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 et également M. DELLA ROCCA, *Spinoza*, s. l., Routledge, 2008.

<sup>254</sup> S. MALINOWSKI-CHARLES, « Rationalism Versus Subjective Experience: The Problem of the Two Minds in Spinoza », *op. cit.*, p.129.

<sup>255</sup> Voir M. GUEROUULT, *Spinoza : Dieu*, *op. cit.*, p. 428-461.

pour objet la nature. D'autre part toutefois, cette affirmation de Spinoza signifie également, et il est important de bien le comprendre, qu'une chose singulière exprime nécessairement une infime partie de la nature naturée. En tant que modification *réelle* de la substance, les *modes* possèdent nécessairement une existence tout aussi *réelle* que l'est cette modification. Autrement dit, les modes existent formellement et pas simplement objectivement. Ainsi, l'argument selon lequel les *corpora simplicissima*, en tant qu'êtres de raison, ne sont pas tellement différents des autres choses qui n'existent que dans la substance doit également être rejeté.

Nous pouvons également défendre la thèse selon laquelle les *corpora simplicissima* sont des choses singulières *à part entière*. Puisque nous avons déjà rejeté l'interprétation atomiste des *corpora simplicissima* ainsi que la thèse de Gueroult, il sera difficile de soutenir cette interprétation. La thèse de Gueroult, aussi insolite soit-elle, avait été proposée pour répondre à un problème qui mine considérablement les interprétations réalistes des *corpora simplicissima*. Ici, il sera utile de souligner que la définition des choses singulières affirme qu'elles sont des affections *précises et déterminées* des attributs de Dieu. Dans le cas des *corpora simplicissima* qui sont définis strictement par leurs degrés de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, il semble que ces corps doivent perdre leur identité dès le moindre choc. Dans ce cas, il devient difficile de classer les *corpora simplicissima* au rang des choses singulières.

Maintenant, pour en finir définitivement avec une interprétation réaliste des *corpora simplicissima*, nous n'avons qu'à souligner qu'elle ne cadre pas du tout avec la thèse telle que Spinoza la défend. Si le texte de l'abrégé de physique pourrait nous permettre de soutenir une telle interprétation, ce n'est certainement pas le cas des *Principes de la philosophie cartésienne*<sup>256</sup> ni, de façon encore plus claire, des lettres sur la réintégration du nitre dont nous avons déjà

---

<sup>256</sup> Il existe également chez Descartes des corps simples et complexes, mais Descartes contrairement à Spinoza n'utilise pas le terme *corps les plus simples*.

discuté précédemment. Chez Spinoza, l'étendue peut toujours être divisée parce qu'elle exprime une essence infinie. Affirmer l'existence d'une plus petite particule reviendrait à lui retirer cette infinité ce qui est parfaitement contradictoire aux yeux de Spinoza.

C'est ainsi qu'il ne reste qu'une seule option valable : les *corpora simplicissima* ne peuvent pas être des choses singulières. Les *corpora simplicissima* sont alors les corps les plus simples *imaginables*<sup>257</sup>, c'est-à-dire les corps imaginés sans leurs très nombreuses relations avec les autres corps. Dans cet abrégé, Spinoza visait la simplicité épistémique et pas la simplicité ontologique. Les *corpora simplicissima* sont bel et bien des êtres de raison qui ne représentent rien de tangible.

Si les arguments que nous venons d'apporter pour refuser le statut de choses singulières aux *corpora simplicissima* ne sont pas déjà suffisants, nous pouvons également ajouter que s'il n'est absolument pas problématique d'affirmer que l'inertie des corps les plus simples correspond à l'aspect déterminant de leur *conatus* il est difficile d'imaginer qu'ils puissent posséder également un aspect plus actif qui les pousserait vers l'augmentation de leur puissance d'agir. Bien entendu, grâce à cette inertie, ces corps les plus simples peuvent résister à la destruction de leur degré de mouvement et de repos, mais en quoi consisterait leur tendance à augmenter la très limitée puissance d'agir qu'ils possèdent ? Puisque dans le cas des *corpora simplicissima* leur essence se résume exclusivement à leur degré de mouvement et de repos, c'est paradoxalement

---

<sup>257</sup> Une des implications de la mécanique quantique est l'idée selon laquelle en deçà d'une longueur de l'ordre de  $1,616299(38) \times 10^{-35}$  mètre, le concept de distance perd tout son sens. Il en est de même pour la durée,  $5,369106(32) \times 10^{-44}$  secondes étant la plus petite durée utile. Il demeure néanmoins possible de calculer une distance plus petite ou une durée plus courte, mais on ne peut rien apprendre d'utile. Cette longueur et cette durée minimale que l'on désigne sous le nom de *longueur de Planck* et *durée de Planck* (d'après son inventeur Max Planck), sont des quantités limite parmi un ensemble de quantités limites. Cet ensemble détermine les limites minimales et maximales au-delà desquelles les lois de la nature ne semblent plus avoir le moindre sens. Il est intéressant de remarquer les parallèles avec l'interprétation des *corpora simplicissima* que nous venons de choisir. Nous avons dit que ceux-ci sont les corps les plus simples *imaginables* : au-delà, les lois de la nature ne semblent en effet plus avoir le moindre sens. Spinoza affirme que des corps plus simples existent, mais que les imaginer est non seulement impossible, mais surtout inutile.

en augmentant leur puissance d'agir que leur existence même se retrouve niée. En effet, la seule façon imaginable d'augmenter la puissance d'agir d'un corps qui se définit exclusivement par son degré de vitesse et de lenteur sera vraisemblablement d'augmenter son degré de vitesse. Cela est conforme à notre intuition : un corps qui se meut à très grande vitesse augmente considérablement la force avec laquelle il peut agir sur les autres corps. Or, conformément à la définition spinozienne, en augmentant le degré de vitesse d'un corps, on modifie l'essence de ce corps et on détruit tout simplement le corps en question.

Ainsi, s'il est difficile, voire impossible, de l'imaginer, c'est justement parce que les *corpora simplicissima* n'existent pas réellement. Le cas des *corpora simplicissima* est très instructif. Une chose qui ne posséderait que le pouvoir de résister aux pressions venant de l'extérieur sans toutefois posséder également la tendance positive vers l'augmentation de la puissance d'agir et de penser ne pourrait pas réellement être considérée comme une chose singulière à part entière. Nous verrons que les *corpora simplicissima* ne sont pas les seuls êtres possédant cette caractéristique. Autrement dit, et c'est véritablement le point essentiel à retenir, chez Spinoza les corps possèdent toujours à la fois les deux aspects du *conatus*.

En refusant le statut de chose singulière aux *corpora simplicissima*, nous devons toutefois être incroyablement prudents. Seuls les *corpora simplicissima* sont des êtres de raison c'est-à-dire des idées sans objet. Les corps simples, *sans le superlatif*, sont quant à eux bel et bien des choses singulières qui expriment une partie de la puissance infinie de Dieu dans l'attribut de l'étendue. Ici, afin d'être parfaitement clairs, une importante précision s'impose. Ce sera l'objet de notre prochaine section.

### **2.3. Le réductionnisme spinozien**

Nous devons premièrement remarquer que nous avons parfaitement raison de croire que les corps complexes auxquels Spinoza consacre la seconde partie de son abrégé de physique sont *réellement* composés de corps *plus simples* qu'eux. Ici, la différence entre les corps simples et les corps *les plus simples* est importante. Nous avons déterminé qu'un corps absolument simple est impossible chez Spinoza. Mais il demeure possible de comparer et évaluer la complexité des corps. Il est d'ailleurs significatif que dans le reste de l'abrégé Spinoza utilise presque exclusivement le mot *partie*, sans doute pour éviter la confusion entre la simplicité relative et la simplicité absolue. Nous disons « presque jamais » parce qu'après la première section de l'abrégé de physique, Spinoza réutilise le terme *corpora simplicissima* une seule fois :

[n]ous voyons donc par là de quelle façon un individu composé peut être affecté de nombre de manières tout en conservant néanmoins sa nature. Et jusqu'ici nous avons conçu un individu composé seulement de corps qui se distinguent entre eux par le mouvement et le repos, la rapidité et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé des corps les plus simples [*corporibus simplicissimis*] (E2L7S).

Nous croyons que si Spinoza réutilise ici le concept de *corpora simplicissima*, c'est à cause de la nature spéculative de l'abrégé de physique. En examinant les corps composés, il adopte encore le point de vue le plus simple possible sur ces corps, ce qui explique qu'il simplifie l'étude des corps composés en imaginant ses parties comme des corps qui ne se distinguent que par leurs degrés de mouvement et de repos. Son objectif n'étant que d'établir les règles qui gouvernent les corps composés *en général*, il découvrira que ces corps obéissent à des règles qui apparaissent justement avec la complexité. Ce que Spinoza affirme juste après le passage que nous venons de citer confirme ce que nous venons d'affirmer à propos du caractère spéculatif de cette seconde partie de l'abrégé de physique :

Que si maintenant nous en concevons un autre, composé de plusieurs Individus de nature diverse, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres manières tout en conservant néanmoins sa nature. Car, puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, elles pourront donc chacune se mouvoir tantôt plus lentement tantôt plus rapidement, et par conséquent communiquer aux autres leur mouvement plus rapidement ou plus lentement, sans changement de nature. Que si en outre nous concevons un troisième genre d'individus composé de ces seconds Individus, nous trouverons qu'il peut être affecté de bien d'autres manières sans changement de sa forme (E2L7S).

On peut facilement voir une gradation du tout à fait spéculatif au parfaitement concret, c'est-à-dire des corps composés imaginés dans la plus pure abstraction possible (c'est-à-dire, comme étant composés d'êtres de raison) aux corps complexes dans leur plus pure réalité (et donc de corps composés concrets, c'est-à-dire composés de corps d'un grand nombre de natures différentes). Cette composition toutefois s'ancre dans la réalité, c'est-à-dire que la composition des corps n'est pas de nature spéculative.

À cet égard, ce scolie est très instructif parce qu'il nous apprend également que chez Spinoza les corps simples sont toujours des parties de corps plus complexes qu'eux. Comme l'affirme Lee C. Rice,

It is important to emphasize this notion of orders of individuation corresponding to orders of composition. Every individual is part of an individual of still higher complexity; but it does not thereby sacrifice its own status as an individual, since its very inclusion in the larger whole presupposes the continuation of those very internal relations which determine its own individuation<sup>258</sup>.

La lettre 32 dans laquelle Spinoza cherche à répondre à la question qu'Oldenburg lui avait posée dans la lettre précédente est un complément intéressant à ce scolie E2L7S. Dans la lettre 32, Spinoza rappelle d'abord la question d'Oldenburg : « [v]ous me demandez ici mon sentiment sur la question qui touche à ce que nous connaissions comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et sous quel rapport se fait sa cohésion avec le reste » (Ep. 32, §2). Afin de répondre, Spinoza fournira l'exemple d'un petit ver vivant dans le sang :

Il [le petit ver] ne pourrait pas non plus savoir comment *toutes les parties sont réglées par la nature universelle du sang*, ni comment elles sont contraintes à s'adapter, dans la mesure où l'exige la nature universelle du sang, de sorte à s'accorder entre elles sous un certain rapport. (Ep. 32, §4 ; c'est nous qui soulignons).

Cette lettre est très intéressante, mais Spinoza y défend une thèse qui semble contraire à notre intuition. Après tout, le philosophe d'Amsterdam n'était-il pas *mécaniste* ? Si oui, comment peut-il affirmer que c'est la nature du sang qui détermine la nature de ses parties et non pas l'inverse ?

---

<sup>258</sup> L. C. RICE, « Spinoza on Individuation », *op. cit.*, p. 650.

Dans un article intitulé « Simple Wholes and Complex Parts : Limiting Principles in Spinoza »<sup>259</sup>, William Sacksteder explique la source de ce qui semble bien à première vue être une incohérence. En s'appuyant sur la lettre 32 ainsi que sur le scolie E2L7S, Sacksteder analyse la relation entre les concepts de *tout* et de *parties*. Le commentateur soutient alors que cette apparente incohérence doit être attribuée à une inversion de deux couples de concepts.

Dans un premier temps, le cadre conceptuel contemporain, façonné par le modèle standard de la physique des particules, nous encourage fortement à concevoir les particules subatomiques comme étant irréductibles. Ce modèle atomique<sup>260</sup> est *relativement* simple et procède à une réduction des caractéristiques macroscopiques d'un objet comme sa couleur, sa dureté et ses autres propriétés et l'explique par ses propriétés microscopiques, c'est-à-dire par la nature de ses molécules, atomes et particules élémentaires. Selon notre conception moderne, c'est le point de vue des particules élémentaires qui est le point de vue le plus simple sur la réalité physique. À l'inverse, le tout qu'est l'univers est conçu comme étant extrêmement complexe et tout bonnement impossible à saisir dans son entièreté. Dans notre cadre conceptuel contemporain, le point de vue des parties est conçu comme fondamentalement simple alors que celui du tout est conçu comme particulièrement complexe voire inexplicable<sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> W. SACKSTEDER, « Simple Wholes and Complex Parts », *op. cit.*

<sup>260</sup> Nous utilisons le mot *atome* dans son acception la plus large. En son sens le plus large, un modèle est qualifié d'atomique lorsqu'il fait appel à des particules fondamentales conçues comme indivisibles. Le modèle standard de la physique des particules est une théorie atomique en ce sens qu'il distingue un petit nombre de particules élémentaires (les leptons, les bosons et les quarks) et explique la quasi-totalité des phénomènes observés (le modèle standard explique trois des quatre interactions fondamentales soit l'électromagnétisme, l'interaction faible et l'interaction forte sans toutefois, ce qui est un problème grave, expliquer la force gravitationnelle) grâce aux seules interactions entre ces particules. Ce qui est significatif de ce modèle, c'est qu'il implique un réductionnisme classique de type *micro/macro* qui est la forme de réductionnisme à l'œuvre dans tous les modèles « atomistes ».

<sup>261</sup> Nous n'avons qu'à penser aux limites auxquelles la cosmologie actuelle est irrémédiablement confrontée. Nos instruments actuels ne nous permettent pas d'observer l'univers avant qu'il ait 380 000 ans et il est fort probable que cela ne soit jamais possible. Mais surtout, l'époque de Planck, période s'étendant entre  $10^{-43}$  secondes avant le Big Bang et l'instant zéro est conçue comme si complexe que les lois de la physique telles qu'on les connaît n'ont plus aucun sens. Les physiciens cherchent aujourd'hui une théorie unificatrice qui permettrait d'expliquer comment les quatre interactions fondamentales pourraient être unifiées en une seule interaction gouvernant l'Univers durant l'époque de Planck. C'est le seul moyen, affirment-ils, de *sauver* ces quatre interactions qui ne peuvent survivre aux

Chez Spinoza, cette relation entre les deux couples de concept tout/partie et complexité/simplicité est inversée. Pour le penseur néerlandais, c'est le point de vue du *tout* qui représente le point de vue le plus simple imaginable. La simplicité se retrouve du côté de la substance (ou la substance étendue dans le cas de la corporalité) plutôt que du côté de la particule élémentaire comme c'est le cas dans le cadre conceptuel du modèle standard. Le modèle réductionniste actuel est le modèle le plus immédiatement intuitif, mais au contraire de ce modèle, Spinoza affirme à la proposition E1P13 qu'« une substance absolument infinie est indivisible » (E1P13). Autrement dit, Spinoza souligne un élément qui entre en directe contradiction avec un des éléments essentiels du modèle réductionniste *classique* (ou traditionnel). Dans le scolie de la proposition 15 du *De Deo*, Spinoza ajoute également qu'« il n'est pas moins absurde de supposer que la substance corporelle est composée de corps ou de parties, que de supposer le corps formé de surfaces, la surface de lignes, la ligne, enfin, de points (E1P15S) ». Dans la philosophie de Spinoza, l'unité indivisible<sup>262</sup> est l'unique substance étendue et pas, comme c'était le cas chez les atomistes, une myriade de particules élémentaires. Chez Spinoza, la complexité augmente au fur et à mesure que l'on s'éloigne du tout qu'est la substance. Si tel est le cas, c'est simplement parce que l'existence de davantage de particules

---

conditions qu'on suppose être celles de l'Univers durant l'époque de Planck. Les probabilités sont très fortes que cette grande théorie unificatrice, si elle est un jour découverte, n'ait d'autre preuve que mathématique. Ce qui est ici significatif c'est que la cosmologie actuelle qui s'appuie sur un réductionnisme du plus petit vers le plus grand provoque ces limites : c'est lorsque nous devons rendre compte simultanément de l'ensemble des phénomènes d'un Univers gargantuesque et qui gagne en complexité à chaque ordre de grandeur que nos concepts deviennent insuffisants.

<sup>262</sup> On pourra remarquer une ambiguïté gênante : Spinoza affirme d'un côté que la substance étendue est divisible à l'infini, mais il affirme également qu'elle ne l'est pas (E1P15S). Ces deux affirmations ne se contredisent-elles pas ? En réalité, ce que nous apprend le scolie E1P15S c'est justement qu'il y a deux façons de comprendre la substance infinie : « nous concevons la quantité de deux manières abstraitement, autrement dit superficiellement, dans la mesure où nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui se fait par le seul intellect. Si donc nous prêtons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que nous faisons souvent et avec plus de facilité, on la trouvera finie, divisible, et composée de parties; et, si nous lui prêtons attention telle qu'elle est dans l'intellect, et la concevons en tant qu'elle est substance, ce qui se fait très difficilement, alors, comme nous l'avons suffisamment démontré, on la trouvera infinie, unique, et indivisible » (E1P15S). Nous discuterons plus en détail de ce point à la section 3.3.

implique nécessairement davantage de relations entre ces particules. Or, plus le nombre de relations augmente, plus ces particules ont de très nombreuses causes extérieures qui influencent leur nature. La substance quant à elle est extrêmement simple justement parce qu'il n'y a aucune cause extérieure pouvant l'influencer.

On doit absolument souligner que le rapport entre ces deux couples de concepts ne rend pas seulement compte d'une réalité épistémique. La simplicité n'est pas simplement une question de point de vue, elle est ontologiquement significative : le principe absolument irréductible est la substance. On peut dès lors mieux comprendre l'exemple de la lettre 32 : aussi étrange cela puisse paraître à nos esprits contemporains façonnés par la physique des particules, chez Spinoza c'est bel et bien le tout qui détermine les propriétés qu'exprimeront les parties qui la compose. Si c'est vrai pour le ver et le sang, c'est parce que c'est vrai pour la substance en général. Par conséquent, Spinoza se distingue à la fois des atomistes et des mécanistes les plus rigoureux. Ceux-ci partagent un même réductionnisme *classique* (du bas vers le haut). Au contraire, la physique spinozienne est bel et bien réductionniste, mais son réductionnisme est du haut vers le bas c'est-à-dire que ce sont les propriétés essentielles de la substance étendue qui déterminent les propriétés essentielles des parties composant cette nature. Concrètement, plutôt que ce soient les entités microscopiques qui déterminent le comportement des entités macroscopiques, on peut voir que c'est précisément l'inverse : c'est la nature universelle du sang qui déterminera le comportement de ses parties et pas le contraire. Il est également vrai toutefois que les parties du corps conservent une certaine individualité, mais de la même façon que chaque particule de sang conserve son individualité propre. Un globule rouge peut être considéré comme un individu à part entière, tout comme le cœur peut l'être.

Cette thèse de Sacksteder à laquelle nous souscrivons provoque alors une conséquence extrêmement significative. Puisque les propriétés des parties sont déterminées par l'entité de

niveau supérieur, cela nous encourage fortement à soutenir que c'est le *conatus* qui détermine les propriétés des parties. Le *conatus* agirait alors comme le principe d'individuation interne qui donne une orientation aux différentes parties qui composent un corps complexe. Ainsi, le cas du ver, mais également des êtres humains et d'à peu près toutes les choses singulières, qui est le cas des « mid-region beings » pour reprendre l'expression de Sacksteder, sont des cas relativement complexes. Ces êtres sont à la fois un tout (donc un individu à part entière), mais également la partie d'un plus grand tout qu'eux. La question est maintenant de savoir comment distinguer la partie du tout. La seconde partie de l'abrégé de physique est une partie cruciale et mérite que l'on s'y attarde particulièrement parce que c'est dans ces quelque six propositions (quatre lemmes, une définition et un axiome) qu'est défini l'essentiel de la doctrine spinozienne de la singularité corporelle. C'est grâce à ce qui est contenu dans cette partie qu'il sera possible de distinguer les choses singulières pouvant être considérées comme des individus à part entière des assemblages fortuits de corps qu'on appelle *agrégat*.

#### **2.4. Les corps complexes**

Dans le scolie de la proposition deux du *De affectibus*, Spinoza affirme que « ce que peut le corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé, c'est-à-dire, l'expérience n'a jusqu'à présent enseigné à personne ce que le corps peut faire par les seules lois de la nature en tant qu'on la considère seulement corporelle » (E3P2S). Comme l'affirme Pascale Gillot, cette affirmation très frappante de Spinoza vient anéantir une des limitations de la physiologie cartésienne. On sait que pour Descartes, les animaux peuvent être considérés comme des machines et qu'une grande majorité des phénomènes physiologiques du corps humain peuvent également être considérés

comme automatiques<sup>263</sup>. Toutefois, Descartes entretient toujours une part du mystère en affirmant que l'artifice du corps humain, aussi complexe et automatique qu'il puisse être, demeure une invention divine<sup>264</sup>. Sur ce point, le philosophe d'Amsterdam ira beaucoup plus loin que Descartes en rapatriant l'entièreté des phénomènes corporaux dans l'immanence de la substance.

Ainsi, même s'il ne fournit pas de réponse définitive à la question de savoir tout ce que peut un corps, chose qui serait sans doute impossible, on peut sans problèmes affirmer que son système philosophique fait entièrement dépendre la puissance d'agir d'un corps sur son degré plus ou moins élevé de complexité : plus un corps est complexe, plus il pourra être affecté d'un grand nombre de façons et plus il pourra accomplir un grand nombre de choses. Un caillou, par exemple, possède un corps extrêmement simple pouvant être affecté d'un très petit nombre de façons et pouvant accomplir très peu de choses. En revanche, le corps humain, étant donné sa très grande complexité<sup>265</sup>, peut être affecté d'un très grand nombre de façons et peut affecter un très grand nombre de choses d'un grand nombre de façons. C'est ce qu'affirme Spinoza dans la

---

<sup>263</sup> À cet égard, cet extrait de la lettre que Descartes envoie au Marquis de Newcastle est on ne peut plus claire : « Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion » (Descartes, *Lettre du 23 novembre 1646*, AT IV 574).

<sup>264</sup> P. GILLOT, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *op. cit.*, p.10 : « Néanmoins, l'auteur de l'*Éthique* s'éloigne simultanément de la doctrine cartésienne originale à ce sujet, dans la mesure précise où il récuse l'idée, également cartésienne, d'un art divin au principe de la "fabrication" du corps humain. Alors que Descartes avançait l'hypothèse d'un *Deus Artifex* pour rendre raison de la complexité de la "machine de notre corps", Spinoza récuse expressément, dès l'Appendice du *De Deo*, l'idée selon laquelle l'art qui a présidé à la construction du corps humain serait en quelque sorte "surnaturel", et comme tel distinct de l'art mécanique ordinaire ». Cet extrait de Descartes est très révélateur : « ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes » (DM5, AT VIa 55).

<sup>265</sup> Avec ses quelque 86 milliards de neurones et les quelque 10 000 connexions (synapses) qu'entretient en moyenne chaque neurone avec les autres, le cerveau humain est d'une complexité impossible à imaginer. Un des principaux résultats de la révolution scientifique est le fait que dans tous les domaines de la science, plus on observe de phénomènes, plus on découvre un monde nettement plus complexe que nous l'avions préalablement conçu. C'est le cas en biologie où l'être humain commence à peine à comprendre l'ampleur de la complexité de son propre cerveau. On ne peut alors faire autrement que donner raison à Spinoza lorsqu'il affirme que « ce que peut le corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé » (E3P2S) : plus de 340 ans plus tard, et ce n'est pas faute d'essayer, on ne sait toujours pas tout ce dont notre corps est capable.

deuxième section de l'abrégé de physique, ce qui nous permet d'affirmer que la complexité est la clé pour comprendre ce qui distingue les individus et les agrégats.

À la fin de E2L3A2, Spinoza affirme qu'il est désormais temps de s'élever aux corps composés après avoir consacré la première partie de son abrégé de physique à l'étude des *corpora simplicissima* et des principes concernant les corps en général<sup>266</sup>. Spinoza commence son exposition des principes fondamentaux qui s'appliquent à tous les corps composés par une très importante définition :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'il s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps (E2L3Df).

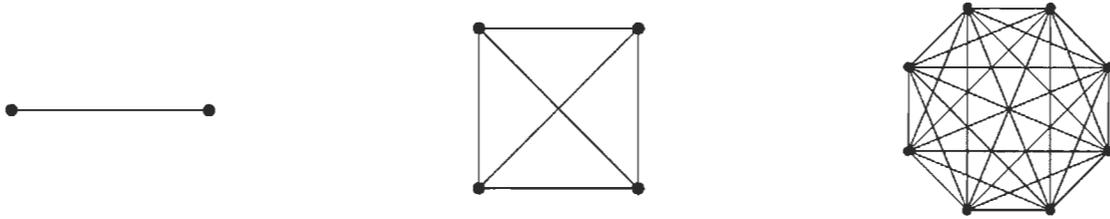
On remarquera immédiatement que cette définition accorde une importance capitale à l'idée de rapport de mouvement et de repos : « Quand un certain nombre de corps [...] se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis » (E2L3Df). Cette idée de rapport de mouvement et de repos entre les différentes parties composant un corps complexe est un des concepts fondamentaux de cet abrégé. C'est cette idée qui permet justement d'introduire l'idée de complexité. Plus un corps contient de parties, plus le degré de complexité potentiel augmente. Pour reprendre l'exemple du cerveau humain<sup>267</sup>, il ne peut y avoir qu'une seule connexion entre deux neurones et donc le degré de complexité de ce système demeure très limité. Un des enseignements de l'abrégé de physique est le fait que les corps simples ne nous apprennent en réalité que très peu de choses : il faut absolument introduire l'idée de rapport, de connexion. C'est ainsi que dès qu'on augmente le nombre de neurones de notre cerveau primitif à

---

<sup>266</sup> On se rappelle qu'une question légitime est de savoir si les principes qu'il avait exposés dans cette première section étaient exclusifs aux *corpora simplicissima*. Puisque nous avons démontré que Spinoza utilise les *corpora simplicissima* comme modèle fictif pour établir les principes des corps en général, nous pouvons dès lors affirmer de façon définitive que ces principes s'appliquent aussi bien aux corps simples qui n'existent pas réellement qu'aux corps composés.

<sup>267</sup> Voir l'avant-dernière note.

4, le nombre de connexions différentes possible grimpe à 6. Le nombre de connexions d'un système contenant 8 neurones grimpe à 28, alors qu'un système à 100 neurones contient 4950 connexions différentes possibles.



Enfin, le nombre de connexions qu'entretiennent les 86 milliards de neurones dans le cerveau<sup>268</sup> humain est évalué à plus de  $1,5 \times 10^{14}$  (environ 1,5 million de milliards) c'est-à-dire qu'il y a cinq mille fois plus de connexions entre nos neurones qu'il y a d'étoiles dans notre galaxie (il y a environ 300 milliards d'étoiles dans la Voie lactée). Évidemment, un grand nombre de parties n'implique pas nécessairement une très grande complexité. Le Soleil, par exemple, est une boule de plasma contenant environ  $10^{57}$  atomes, un nombre nettement supérieur au nombre d'atomes contenu dans le cerveau (environ  $7 \times 10^{25}$ ). Mais les étoiles demeurent des objets relativement simples (c'est-à-dire que nous comprenons assez bien la « physiologie » des étoiles, mais très mal celle du cerveau). Par conséquent, plus un objet est complexe, plus il possède un grand nombre de parties, alors que l'inverse n'est pas nécessairement vrai. L'idée de complexité et celle de connexion, ou, dans des termes spinoziens, celle de rapport de mouvement et de repos sont donc des concepts qui sont nécessairement liés. Dans le cas du cerveau, qui à l'époque de Spinoza n'était pas aussi universellement reconnu pour être *la* source de la supériorité du corps humain

<sup>268</sup> Les exemples que nous avons donnés sont des graphes complets c'est-à-dire que chacun des sommets du graphe (chaque neurone dans notre exemple) entretient une connexion avec l'ensemble des autres sommets. Ce n'est pas le cas du cerveau humain, ce qui ne rend pas pour autant le nombre de synapses évalué moins impressionnant.

sur le corps des autres animaux, il va sans dire que son grand nombre de parties favorise un grand nombre de connexions<sup>269</sup>.

Dans la définition E2L3Df, on remarquera également la présence du mot individu. Il est primordial de souligner que le mot individu avait déjà été utilisé auparavant dans le *De mente*. La définition sept de la deuxième partie de l'Éthique permet d'ailleurs de préciser largement cette définition contenue dans l'abrégé de physique : « [p]ar choses singulières, j'entends les choses qui sont finies, et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une même chose singulière » (E2Df7). Même si dans la définition contenue dans l'abrégé de physique Spinoza ne fait pas explicitement appel à E2Df7, on peut certainement percevoir une certaine parenté des deux définitions dans la mesure où dans les deux cas Spinoza expose un critère d'individuation. Ce qui est présent dans E2Df7 et qui ne l'est pas dans la définition de l'abrégé de physique c'est le concept de puissance. En effet, dans E2Df7 le critère permettant de distinguer les individus entre eux se résume à ce que peut accomplir un individu, ce qui, on se rappellera, est précisément la définition spinozienne de la puissance. Dans les mots de Steven Barbone, an individual is a particular individual precisely because it exists and operates as that individual. If its existence or its operations were changed, then the individual would cease to be that individual. For example, a tuna fish cannot become a sardine and keep its "tuna nature" ; nor can it remain a tuna if it does not swim (an operation of a tuna fish). Each individual, thus, is obliged by its definition to exist and to operate according to its defined nature<sup>270</sup>.

Un ensemble de corps simples qui exprimerait toutes les propriétés d'un thon *serait* un thon et pas simplement un agrégat précisément parce que cet ensemble de corps exprime toutes les propriétés d'un thon. Il en va de même pour toutes les choses singulières : c'est parce que les parties qui constituent cette chose singulière X expriment activement toutes les propriétés de cette chose X que cette chose X existe. Cela s'accorde parfaitement avec ce que nous avons défendu dans le chapitre précédent : ce que peut une chose définit ce qu'elle est.

La définition E2Df7 est particulièrement significative. Elle nous permet d'établir hors de tout doute que le véritable critère d'individuation spinozien n'est nul autre que le *conatus*. Dans les prochaines pages, nous démontrerons que la définition de l'individu contenu dans l'abrégé de physique (E2L3Df) ne peut être comprise adéquatement que si on l'interprète dans la lignée de E3P6. Nous verrons que cela suppose que les parties cherchant l'expression la plus parfaite de leur puissance propre « s'associent » avec d'autres parties pour composer un nouvel individu plus

---

<sup>269</sup> À titre de comparaison, le nombre de synapses dans le cerveau du chat est environ 15 fois inférieur à celui du cerveau humain pour à peu près 115 fois moins de neurones.

<sup>270</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », dans O. I. Koistinen et J. I. Biro (éd.), *Spinoza : Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.96.

puissant. C'est la tendance des différents corps simples à l'expression la plus complète de leur puissance qui permet et garantit l'existence des individus. Cette association augmente nécessairement la puissance d'agir de chacune des parties individuellement. Si ce n'est pas le cas, on parle alors d'agrégat (ce sont alors des assemblages où règne la contradiction ou bien l'indifférence des parties). Nous verrons également que dans l'attribut de l'étendue, le *conatus* du corps doit être identifié au rapport de mouvement et de repos.

On constatera avant de nous attarder sur les raisons qui nous font choisir cette interprétation que le critère spinozien d'individuation est moins problématique que le critère cartésien<sup>271</sup>. Premièrement, le critère spinozien permet assez facilement de distinguer les individus des simples agrégats, ce qui est un avantage très important. Mais également et surtout, le critère spinozien ne souffre pas du même problème que celui de Descartes. Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes explique son critère : « [p]ar un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements » (PP2, art. 25 ; AT IXb 76)<sup>272</sup>. Le problème du critère cartésien est exactement identique à ce que nous avons relevé à propos des *corpora simplicissima* à savoir que dans une physique relativiste, un

---

<sup>271</sup> « Cette première caractérisation de l'unité corporelle n'est pas sans rappeler ici l'explication que proposait Descartes du principe de la conjonction des "parties des corps durs". La liaison entre ces différentes parties ne pouvait être due, selon l'auteur des *Principes II*, qu'à "leur propre repos". Cependant, Spinoza ne se contente pas de cette représentation initiale du principe de la cohésion des différents éléments d'un corps composé. Il avance en effet immédiatement une autre explication, non plus statique, mais dynamique, qui suggère que l'unité du corps-individu est intrinsèque. Si les parties élémentaires multiples forment "un seul corps", c'est parce que ces corps-parties, considérés non plus à l'état de repos, mais comme mobiles, "se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis" » dans P. GILLOT, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *op. cit.*, p. 4.

<sup>272</sup> « Et je ne crois pas qu'on puisse imaginer aucun ciment plus propre à joindre ensemble les parties des corps durs, que leur propre repos. Car de quelle nature pourrait-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même: car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles plutôt unies par d'autres substances, que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourrait séparer ces parties, que le repos qui est en elles. Mais, outre les substances et leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses » (PP2, art. 55 ; AT IXb 94).

critère fondé exclusivement sur le mouvement local<sup>273</sup> est un critère voué à l'échec. Justement, le critère spinozien introduit l'idée d'un rapport de mouvement et de repos entre les parties ou, en d'autres termes, d'un critère interne à cette chose complexe. Ce rapport de mouvement et de repos, même dans une physique relativiste, conserve donc pleinement sa validité. Ici, on doit remarquer une chose essentielle : en affirmant que c'est le concours de plusieurs parties (c'est-à-dire de plusieurs corps) à un seul et même effet qui constitue le véritable critère d'individuation des corps composés, Spinoza refuse que le critère d'individuation d'un individu se résume à la somme des degrés de mouvement et de repos des parties. Sans l'expression d'un degré de mouvement et de repos précis et déterminé propre au corps composé et donc *authentiquement nouveau*, l'ensemble des parties composant un corps composé ne peuvent absolument pas être considérées comme un individu à part entière. Autrement dit, ce n'est pas simplement l'addition de la puissance des *conatus* qui est à l'origine d'un nouveau *conatus*.

Si tel est le cas, c'est parce que chez Spinoza un amalgame ou un agrégat de corps simples comme le système solaire ou un tas de caillou ne peut en aucun cas être considéré comme un *individu* et donc comme un corps composé au même titre qu'un chien ou une étoile. Le fait est que chez Spinoza la différence entre le système solaire et un individu à part entière comme un chien ne se trouve pas dans la somme des rapports de mouvement et de repos des corps les composant parce que dans les deux cas, les corps qui entrent dans la composition de l'ensemble ont un degré de vitesse et de repos et dans les deux cas on peut dire que le rapport de mouvement et de repos de l'ensemble est en quelque sorte la somme des corps simples le composant. Toutefois, c'est seulement dans le cas du chien où l'on peut affirmer sans se tromper que les

---

<sup>273</sup> On parle de mouvement *local* lorsqu'un corps change de *localité*. Un synonyme beaucoup plus utilisé de nos jours en physique et ailleurs est le mot *déplacement*. Aristote distinguait quatre types de mouvement : le mouvement local (changement dans le lieu), l'altération (changement des qualités de la substance), l'accroissement (changement de la quantité) et enfin la génération/corruption (changement de la substance). Voir Aristote, *Physique* III, *Chapitre 1*.

différentes parties composant ce chien participent à l'expression d'un seul et unique effet à savoir l'expression de la puissance propre de ce spécimen particulier de *canis lupus familiaris*. Le système solaire, quant à lui, possédera bel et bien un rapport de mouvement et de repos en tant qu'il est un système stellaire complexe, mais celui-ci ne se résumera qu'à la somme des rapports des différentes parties (c'est-à-dire les interactions gravitationnelles). Ce système stellaire en tant que tel n'exprime aucune essence précise et déterminée. Le cas de l'étoile est également intéressant. C'est l'amalgame d'un très grand nombre d'atomes d'hydrogène qui donne naissance à un phénomène nouveau à savoir la fusion nucléaire. Il y a donc apparition d'un nouveau rapport de mouvement et de repos, d'un nouveau *conatus*. Mais, pour que cette affirmation soit véritablement convaincante, elle doit être plus clairement défendue. Ce sera l'objectif que nous poursuivrons dans les prochaines pages.

## **2.5. Le *conatus* comme principe d'individuation**

On doit d'abord reconnaître que ce qu'affirme Spinoza à la définition E2Df7 nous encourage plutôt à soutenir la thèse selon laquelle tous les agrégats sont des individus à part entière puisque ce groupe d'individus concourt ensemble à une même action. Selon cette interprétation, une dune, par exemple, serait bel et bien un individu puisque l'ensemble des grains de sable peuvent concourir ensemble à une seule action comme celle de ne pas s'effondrer sous son propre poids. Il n'y aurait alors qu'une distinction de niveau entre la dune, l'étoile, l'arbre, le chien et l'être humain.

Outre cette définition E2Df7, la définition contenue dans l'abrégé de physique nous encourage d'emblée également à ne pas distinguer les agrégats des individus. Spinoza y fait

effectivement mention d'un critère d'individuation exclusivement externe. Ce critère que nous désignerons sous le nom de *pression des ambiants* est exposé au début de la définition de l'abrégé de physique :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, [1] *sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres* ou [*vel*], [2] s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps (E2L3Df, c'est nous qui soulignons).

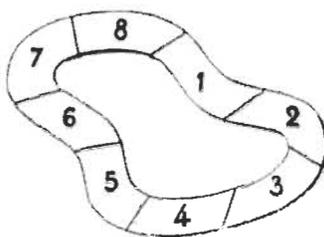
Dans cette définition, on observera plusieurs éléments. D'abord, on peut voir que Spinoza nous présente une alternative. Cette alternative est marquée par le mot *vel* qui est une conjonction de coordination disjonctive inclusive comme l'est le mot *ou* en français<sup>274</sup>. Autrement dit, le mot *vel* est un *ou inclusif*, c'est-à-dire que Spinoza présente deux façons différentes qu'ont les corps complexes d'être des individus. À première vue, il s'agit donc de deux conditions qui sont suffisantes et non mutuellement exclusives, ce qui signifie que certains individus peuvent remplir les deux conditions simultanément ou bien une seule des deux conditions.

D'un premier côté, les individus qui sont composés de corps étant « pressés » les uns par les autres. Dans ce cas, les différentes parties de cet individu sont toutes en contact direct les uns avec les autres. À cet égard, on peut affirmer qu'une étoile ou une pierre sont des individus composés dont les parties sont en contact direct les unes avec les autres<sup>275</sup>. Ce cas est illustré par l'image ci-dessous, image que nous trouvons également dans les *Principes de la philosophie cartésienne* (PPC1Df8) :

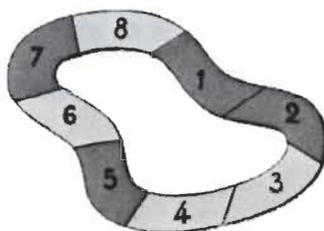
---

<sup>274</sup> La traduction de Pautrat traduit sans raison le mot latin *vel* par l'expression *ou bien* qui est, pour être tout à fait précis, une disjonction exclusive. En latin, il existe toutefois un *ou* exclusif : *aut*. Dès lors, si Spinoza utilise *vel* plutôt que *aut*, il est important de le mentionner.

<sup>275</sup> Du moins, c'est ce que Spinoza aurait affirmé. On sait aujourd'hui que les atomes qui composent les étoiles (mais également les pierres) ne pas réellement en contact direct.



Mais l'extrait ci-dessus semble bien nous laisser transparaître un second type d'individus. Il semble bien que les corps qui « sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes » (E2L3Déf.) ne soient pas nécessairement en contact direct les uns avec les autres. Même si chez Spinoza la communication du mouvement se fait toujours par contact direct, il n'est pas impossible d'imaginer qu'un individu soit composé de corps qui ne sont pas en contact direct les uns avec les autres. L'image ci-dessous nous aidera à comprendre ce que nous avançons :



Les parties sombres de ce cercle de corps composent un individu alors que les parties blanches en sont exclues. Ces différentes parties peuvent entrer dans la composition matérielle de l'individu sans pour autant actualiser l'essence de cet individu<sup>276</sup>. Une colonie de fourmis, par exemple, est un individu à part entière conformément à la seconde définition (après le *vel*), mais pas conformément à la première (avant le *vel*). Le fait est que les différentes fourmis qui composent cette colonie n'ont pas toujours de contact physique direct les unes avec les autres et pourtant on observe que cette colonie perdure. Cette persistance de la colonie doit être attribuable à une

---

<sup>276</sup> Comme Zourabichvili le démontre par l'absurde, ce ne sont pas toutes les particules actuellement contenues dans mon corps qui font réellement partie de l'individu que je suis : « si les vapeurs du vin pouvaient se composer vraiment avec le corps existant, il y aurait lieu de penser qu'un nouvel individu – un nouveau composé – est advenu par transformation de l'ancien » dans F. ZOURABICHVILI, *Spinoza, op. cit.*, p. 54.

forme de communication par l'entremise des phéromones, c'est-à-dire par contact direct, mais sans que les phéromones ne fassent réellement partie de cette colonie. Les particules d'air qui transmettent ces substances chimiques correspondent aux corps 3, 4, 6 et 8 de notre image. Elles ne font peut-être pas partie de la colonie, elles sont simplement ce qui rend possible la persistance dans l'être de cette colonie.

Maintenant, même si la *pression* dont parle Spinoza au début de la définition E2L3Df ne semble pas devoir s'appliquer à tous les individus puisque les parties de certains individus peuvent communiquer leurs rapports de mouvement sans un contact physique direct, nous soutenons quant à nous que le fait d'être « pressés par les autres [corps] de telle sorte [que ses parties] s'appuient les un[e]s sur les autres » (E2L3Df) est également une condition nécessaire à l'existence d'un individu. C'est que la *pression des ambiants* peut sans problème être interprétée un peu moins littéralement comme la pression des corps sur d'autres corps et représenter l'adversité de la vie dans un monde de contrariété. Dans ce cas, nous pourrions dire que c'est la pression des autres *conatus* qui cherchent à accroître leur puissance aux dépens de la puissance des autres. Nous soutenons que cette *pression des ambiants* est directement liée à la chaîne causale infinie dont il est question à plusieurs endroits de l'*Éthique*, notamment à la proposition 28 de la première partie, mais de façon encore plus significative au lemme 3 de la deuxième partie :

Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, *et ainsi à l'infini* (E1P28, c'est nous qui soulignons).

Dans cette proposition de la première partie, c'est véritablement la dernière remarque de Spinoza qui est la plus essentielle. Si ultimement « Dieu est la cause efficiente de l'existence des choses »

(E1P25), on doit également dire que les choses singulières sont *modalement* causes efficientes les unes des autres. Or, la puissance de la substance est singularisée lorsqu'elle s'exprime modalement, mais n'en est pas moins infinie. Comme nous l'avons précédemment établi, dans *l'Éthique* la substance est véritablement conçue comme exprimant son infinité *en acte*. Ce que cela signifie, c'est que la causalité efficiente mutuelle des modes entre eux est naturellement infinie. Cette infinité en acte implique également que le degré de mouvement de chacun des corps, même s'il doit être attribué ultimement à la puissance infinie de l'attribut de l'étendue, doit être *modalement* attribué aux autres corps suivant une chaîne causale infinie. C'est d'ailleurs *exactement* le sens que l'on peut donner au troisième lemme de l'abrégé de physique : « [u]n corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini » (E2L3). Soulignons que la démonstration de ce lemme s'appuie directement sur E1P28.

Ce qu'il faut retenir c'est que la chaîne causale infinie est la condition essentielle de la *production* matérielle des modes dans l'attribut de l'étendue. En d'autres termes, c'est le choc des corps entre eux qui actualise les corps, qui rend leur production possible. En tant qu'elle est liée directement à la chaîne causale infinie, cette pression provoquera l'apparition d'agrégats, mais également la création d'individus exprimant une nouvelle essence. Il s'agit donc bel et bien d'une condition essentielle à la distinction des corps composés avec son environnement, mais pas seulement. Cette pression des ambiants est également lié à la *production* des ensembles de corps, qu'ils soient des agrégats *ou* de véritables individus<sup>277</sup>.

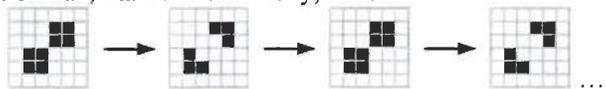
---

<sup>277</sup> Un fait que les mathématiciens ont observé, c'est que dans les systèmes chaotiques contenant de très nombreux éléments, des structures semblent émerger spontanément. Cet ordre qui émerge du chaos est particulièrement visible chez les automates cellulaires. Francesco Berto et Jacopo Tagliabue expliquent sommairement ce que sont les automates cellulaires : « Firstly, cellular automata are (typically) spatially and temporally discrete : they are

Certes, cette pression des ambiants est une condition nécessaire à la distinction des individus entre eux, mais elle ne saurait être suffisante pour être considérée comme un véritable principe d'individuation. Elle demeure insuffisante parce qu'avec cet unique critère il est impossible de distinguer les agrégats et les individus véritables. C'est d'ailleurs pour cette raison que Spinoza ajoute un second critère à son premier, le *rapport de mouvement et de repos* c'est-à-dire le *conatus* du corps. Cette seconde condition nécessaire est énoncée dans la définition E2L3Df: « Quand un certain nombre de corps [...] *se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis*, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu » (E2L3Df, c'est nous qui soulignons). Dans le cas de la colonie de fourmis aussi bien que dans le cas d'un papillon, d'une étoile ou d'une pierre, ce qui est absolument nécessaire pour que ces corps complexes puissent être légitimement considérés comme des individus, c'est qu'il y ait un certain rapport de mouvement et de repos qui puisse être transmis.

---

composed of a finite or denumerable set of homogenous, simple units, the atoms or cells. At each time unit, the cells instantiate one of a finite set of states. They evolve in parallel at discrete time steps, following state update functions or dynamical transition rules: the update of a cell state obtains by taking into account the states of cells in its local neighborhood (there are, therefore, no actions at a distance). Secondly, cellular automata are abstract : they can be specified in purely mathematical terms and physical structures can implement them. Thirdly, cellular automata are computational systems: they can compute functions and solve algorithmic problems» dans F. BERTO et J. TAGLIABUE, « Cellular Automata », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2017, Standford, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.



Une des nombreuses structures périodiques connues du *jeu de la vie* de Conway

L'idée essentielle des automates cellulaires c'est que malgré des règles très simples des structures très complexes peuvent apparaître simplement à cause de ces règles. En 1970, John Conway invente l'automate cellulaire le plus connu. Conway donne le nom de *jeu de la vie* à cet automate et cela pour une raison évidente : si des structures apparaissent dans un système aussi simple que le jeu de la vie, il devient très facile d'imaginer que cela est également possible dans un système physique de particules élémentaires. Ainsi, l'idée spinozienne selon laquelle la pression des ambiants et les lois de la nature comme l'inertie peuvent être la cause de l'apparition de corps complexes dans le monde est une idée extrêmement intéressante qui semble confirmée par les mathématiques.

Contre la thèse selon laquelle les agrégats sont toujours des individus, Steven Barbone<sup>278</sup> propose un argument par l'absurde. Quelle est la différence entre un tas de pierres et un individu à part entière demande Barbone ? Dans les deux cas, il y a un rapport de mouvement et de repos entre les parties. Toutefois, entre des individus qui se retrouvent à interagir les uns avec les autres par la force du hasard et un individu d'un degré supérieur possédant des parties distinctes participant toutes également à l'expression de la puissance de ce tout, il y a nécessairement une différence. Sinon, le critère spinozien ne permettrait pas la distinction de nature entre l'individu nommé Alexandre Rouette et un « l'individu » dont les trois seules parties seraient le Canadien de Montréal, l'oratoire Saint-Joseph et la banane que j'ai mangée ce matin<sup>279</sup>.

Même si nous sommes du même avis que Barbone, il faut reconnaître que l'argument par l'absurde de l'auteur n'est pas très concluant. Le cas du Canadien de Montréal de l'oratoire Saint-Joseph et de la banane que j'ai mangée ce matin est trop absurde pour nous apprendre la moindre chose. Un bien meilleur exemple serait de comparer le système solaire et une colonie de fourmis. Dans les deux cas, il y a un rapport de mouvement et de repos entre les différentes parties. Toutefois, il semble bien y avoir une différence entre les deux corps composés. Les fourmis d'une même colonie excavent une quantité impressionnante de terre afin de fabriquer une fourmilière contenant des salles spécialisées et elles parcourent de grandes distances pour fournir la nourriture à la colonie. Le système solaire ne semble pas obéir aux mêmes impératifs : si jamais les différentes planètes, lunes, astéroïdes et poussières provoquent ensemble la production d'une même action, cela pourrait facilement être par hasard c'est-à-dire par un concours de circonstances externes et donc sans qu'une tendance unificatrice (un *conatus*) n'en soit la cause.

---

<sup>278</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », *op. cit.*

<sup>279</sup> L'exemple de Barbone a été adaptée : « an example might be the "individual" composed of the Eiffel Tower, the San Diego Chargers, and the orange eaten at lunch today », *Idem*, p. 99.

Entre les agrégats et les individus, il semble bien y avoir une différence, mais la nature de cette différence demeure difficile à identifier. Or, ce qu'affirme Barbone nous fournit un début de réponse : « [t]o speak grossly, however, it must be noted that *conatus* is a force found "inside" each individual ». Le commentateur poursuit en affirmant la chose suivante :

Only entities that both exist and operate by a principle that functions as a *conatus* can be understood to be individuals. A pile of stones is not an individual, since there is nothing essential to it, nothing internal to it to function as a formal element to make it the pile of stones it is. No unifying force can be found within it which cannot be explained by external forces that form it<sup>280</sup> (c'est nous qui soulignons).

Barbone affirme ici quelque chose d'essentiel : ce qui permet de distinguer les agrégats et les individus à part entière doit être quelque chose qui se trouve *dans* la chose, une tendance qui provient *nécessairement* de l'intérieur. Dans le cas de la dune, c'est la *pression des ambiants* qui provoque non seulement son existence, comme c'est le cas pour chacun des corps composés, mais également *la seule chose* qui permet sa persistance dans le temps. Sans cette pression, le *conatus* de chacune des planètes (donc leur rapport de mouvement et de repos) ne les retenant pas, le système solaire en tant que système cohérent ne résisterait pas très longtemps à son annihilation. Or, comme nous le savons, une « chose » qui ne persiste pas dans l'être (*par elle-même* pourrait-on ajouté) ne peut pas être considérée comme possédant un *conatus* et ne pourrait donc pas réellement être considérée comme une chose singulière. La résistance du système solaire pourra alors être attribué à la somme des *conatus* des parties. Mais le système solaire en tant que tel est dépourvue de puissance interne.

Ce qui nous autorise à affirmer que le système solaire comme tous les agrégats ne possède pas de puissance interne de résistance au changement, c'est le fait que dans le cas des agrégats, l'amalgame de différents corps simples en un corps plus complexe n'augmente pas réellement la puissance d'agir de ces corps simples. Or, comme l'affirme Laveran, « [o]n peut considérer que

---

<sup>280</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », *op. cit.*, p.100.

l'union [d'un individu] avec les autres choses, sinon augmente l'essence actuelle (le *conatus*), du moins la renforce, puisque la combinaison des puissances la rend plus résistante aux obstacles qui l'entravent »<sup>281</sup>.

Ainsi, la condition pour déterminer si un ensemble de corps est véritablement un individu ou bien un simple agrégat est donc de déterminer si l'ensemble possède un *conatus* propre, si elle exprime une essence précise et déterminée ou bien, de façon encore plus claire, si la puissance totale de l'ensemble augmente ou si elle demeure constante. Dans le cas du système solaire, la puissance de chacun de corps célestes ne semble pas réellement être différente avant et après la composition : il est difficile de percevoir le moindre avantage réel au fait d'être organisé en un système stellaire. La planète Vénus, par exemple, demeurerait aussi inerte dans le système solaire ou en dehors. La Terre en tant que planète errante n'aurait jamais pu engendrer la vie, mais, du point de vue de la planète en elle-même, cela ne fait aucune différence. Au contraire, dans le cas d'une colonie de fourmis, chacune de ses parties augmente considérablement sa puissance et la puissance de l'ensemble est nettement supérieure à la somme totale des puissances des parties<sup>282</sup>.

Pour rendre le tout encore plus clair, nous donnerons deux exemples. On imaginera d'abord un cas où Jupiter et toutes ses lunes<sup>283</sup> est éjecté du système solaire. Dans ce cas, on pourra dire que le système solaire est détruit, mais on devra reconnaître que l'ensemble des objets stellaires conserveront la même nature qu'auparavant. Leur degré de puissance n'est pas réellement affecté par cette éjection<sup>284</sup>. Dans le cas où nous retirons un à un les organes d'un

---

<sup>281</sup> S. LAVERAN, *Le concours des parties - Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, op. cit., p.165.

<sup>282</sup> Puisque les fourmis sont des insectes sociaux où la division du travail est très structurée, la survie d'une fourmi hors de sa colonie est presque impossible. Ainsi, chaque membre de la colonie possède une puissance individuelle très limitée quoiqu'elle ne soit pas inexistante.

<sup>283</sup> Jupiter possède 79 satellites connus, ce qui fait de Jupiter une sorte de système solaire miniature.

<sup>284</sup> Jupiter et ses satellites ne seraient plus éclairés par le Soleil, c'est-à-dire qu'ils perdraient une des principales causes extérieures. Leur nature ne changerait pas, mais l'absence du Soleil modifierait considérablement comment cette nature évolue. Le système solaire quant à lui ne serait sans doute plus le même sans la géante gazeuse.

poisson, on pourra également dire que le poisson est détruit, mais nous ne pourrions absolument pas dire que les organes possèdent la même nature qu'avant la mort du poisson. Le rein du pauvre poisson, par exemple, sera inutile et tout aussi inerte que le poisson lui-même. En retirant le rein du corps du poisson, non seulement on détruit le rapport de mouvement et de repos qu'exprimait le poisson en tant qu'individu, mais on retire également une partie de la puissance qu'exprimait le rein en tant qu'il était une partie d'un individu. À la mort du poisson, le rein exprimera seulement son essence singulière qui correspondra à la puissance qu'exprimera cet organe en tant qu'individu à part entière. Il y a fort à parier que la puissance exprimée sera très faible puisqu'un rein de poisson ne peut pas accomplir beaucoup de choses individuellement, alors qu'en tant que partie d'un individu complexe, ce rein pouvait accomplir bien plus de choses (c'est-à-dire la survie du poisson) que séparément.

Pour les besoins de la cause, on pourrait prendre un exemple qui n'implique pas des organes fragiles prompts au dépérissement. C'est ainsi que notre deuxième exemple est tiré directement de la chimie moléculaire. Prenons deux atomes d'hydrogène. Selon le modèle atomique contemporain, ces deux atomes sont en tout point identiques : la même masse, la même charge électrique, les mêmes propriétés atomiques. Ces deux atomes seront virtuellement identiques : ils expriment les mêmes propriétés. Imaginons maintenant que nous comparions un atome d'hydrogène libre et un atome d'hydrogène qui entre dans la composition d'une molécule d'eau. Nous savons qu'une molécule d'eau ( $H_2O$ ) est composée de deux atomes d'hydrogène (H) et d'un atome d'oxygène (O). Nous savons également que les atomes d'oxygène et d'hydrogène, lorsqu'ils entrent dans la composition de l'eau expriment des propriétés fort différentes des propriétés qu'ils expriment lorsqu'ils sont sous leur forme élémentaire. Deux choses sont à noter ici. Premièrement, les relations (ici les liaisons chimiques entre les atomes) déterminent les propriétés que des atomes expriment lorsqu'ils sont chimiquement liés. Deuxièmement et surtout,

deux atomes d'hydrogène ne pourront être distingués que dans la mesure où ils entretiennent des liaisons chimiques. Nous l'avons déjà dit, deux atomes d'hydrogène sont virtuellement identiques. Au contraire, selon les liaisons qu'un atome entretient avec les autres atomes d'une molécule donnée, l'atome d'hydrogène, même s'il demeure le même atome, pourra être distingué de l'atome d'hydrogène libre. La différence provient du fait que dans un cas l'hydrogène possède seulement un degré de vitesse et de lenteur, alors que dans l'autre il participe également à l'expression d'un rapport de mouvement et de repos, qu'on peut avantageusement exprimer par le biais des liaisons chimiques entre les atomes d'hydrogène et d'oxygène.

Mais pour réellement comprendre pourquoi cette idée de rapport de mouvement et de repos est si importante chez Spinoza, il est impératif de discuter des postulats de l'abrégé de physique et du concept qu'ils introduisent : l'homéostasie.

## 2.6. L'homéostasie des corps composés

Le concept d'homéostasie est un concept de la biologie qui permet de décrire efficacement le phénomène de la stabilisation des différentes constantes physiologiques que l'on observe chez tous les organismes vivants<sup>285</sup>. Pour donner un exemple parmi tant d'autres, c'est grâce au concept d'homéostasie que nous pouvons expliquer pourquoi le taux d'absorption du potassium dans le sang demeure relativement constant malgré le fait que le taux d'ingestion de

---

<sup>285</sup> Bien que le concept d'homéostasie soit un concept fondamental de la biologie, celui-ci est un principe contraire à un concept tout aussi fondamental de la physique. Le deuxième principe de la thermodynamique, mieux connu sous le nom de principe d'entropie, affirme que l'énergie d'un système thermodynamique tend toujours à se dissiper vers l'extérieur. L'homéostasie affirme au contraire qu'un organisme biologique, qui est un système thermodynamique, conserve l'énergie de ce système. Ainsi, sans un renouvellement de son énergie, cet organisme biologique est voué à la mort. C'est parce que cet organisme échange de l'énergie avec son environnement qu'on le considère être un système thermodynamique ouvert. Spinoza remarque ce phénomène fondamental et en fait un des fondements de la courte physiologie qui est contenu dans l'abrégé de physique : sans aliments, le corps épuisera ses réserves d'énergie et dépérira (voir E2, Postulat 4 ; E2L4). On remarquera que le concept d'homéostasie implique nécessairement l'existence d'un *principe de vie*, c'est-à-dire d'un principe qui garantit que l'énergie est conservée et surtout renouvelée. Ce principe peut être entièrement automatique, mais il ne peut pas être absent sinon le principe d'entropie ferait en sorte que l'énergie du système se disperse dans l'univers.

potassium est dans la plupart des cas variable. Il s'agit d'un concept qui fait son apparition en biologie en 1865 dans l'œuvre de Claude Bernard<sup>286</sup> et qui est aujourd'hui largement utilisé en biologie, mais également dans d'autres cas où des valeurs s'équilibrent dans un système régulé. « Mais le mot "homéostasie" a été forgé par W. B. Cannon [*The Wisdom of the Body*, 1932] à partir de deux mots grecs : *stasis* (état, position) et *homoios* (égal, semblable à) »<sup>287</sup>. Ce concept n'existait donc pas à l'époque de Spinoza. Toutefois, il est évident que le phénomène biologique que ce concept décrit existe depuis toujours et nous verrons que c'est précisément ce que les lemmes quatre à sept décrivent. Pour cette raison, l'utilisation du mot *homéostasie* pour décrire le phénomène que Spinoza observe est parfaitement justifiée<sup>288</sup>.

C'est le quatrième lemme qui décrit le plus clairement ce phénomène dont Spinoza observe l'existence : « [s]i d'un corps, autrement dit d'un Individu, composé de plusieurs corps, certains corps se séparent, et qu'en même temps d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'Individu gardera sa nature d'avant, sans changement de forme » (E2L4).

Comme l'affirme Macherey, « les objets que traite ce nouveau raisonnement [E2L4 à E2L7] peuvent encore faire l'objet d'une reconstruction formelle, c'est-à-dire que les lois mathématiques valant pour les corps les plus simples continuent de s'appliquer à eux, mais cette application est alors surdéterminée par l'intervention de nouveaux paramètres qui transforment complètement la nature de ces objets »<sup>289</sup>. Macherey observe deux choses intéressantes en comparant ce que Spinoza affirme dans la section portant sur les corps simples et celle portant sur

---

<sup>286</sup> C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, J.B. BAILLIÈRE, 1865 : « Tous les mécanismes vitaux, quelque variés qu'ils soient, n'ont toujours qu'un but, celui de maintenir l'unité des conditions de la vie dans le milieu intérieur ».

<sup>287</sup> J. BAILLET, « Homéostasie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 16 mai 2018.

<sup>288</sup> La découverte par William Harvey de la circulation sanguine, découverte dont discute Descartes dans le *Discours de la méthode*, contribua sans doute à rendre populaire cette idée d'homéostasie.

<sup>289</sup> P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Deuxième partie : La réalité mentale*, op. cit., p. 142.

les corps composés. D'abord, comme nous l'avions déjà souligné, les lois auxquelles les *corpora simplicissima* obéissent s'appliquent à tous les corps et donc également aux corps composés. Mais, on peut voir l'apparition d'un second critère permettant de distinguer les corps complexes des corps simples<sup>290</sup>.

Chez Spinoza, les corps composés possèdent un principe de résistance au changement *autre* que l'inertie. Puisqu'il s'agit d'une des lois fondamentales gouvernant l'attribut de l'étendue, il va sans dire que tous les corps sans exception, qu'ils soient complexes ou simples, obéissent au principe d'inertie<sup>291</sup>. On se rappellera que « les corps les plus simples [les *corpora simplicissima*] ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur » (E2L3A2). Il va également sans dire que tout ce qui est vrai des *corpora simplicissima* s'appliquant également aux corps complexes, cela signifie que les corps complexes peuvent également se distinguer par leur degré de mouvement et de repos. Remarquons toutefois que ce mouvement et ce repos dont il est question dans le cadre de E2L3 et chaque fois que Spinoza adopte le point de vue des corps les plus simples est ce que l'on désigne sous le nom de *mouvement local*. Or, ce que Spinoza décrit dans les lemmes E2L4 à E2L7 est bien davantage qu'une simple conservation de la vitesse et de la direction d'un corps, autrement qu'une conservation du mouvement *local*. Ce qui est décrit comme étant préservé n'est pas le mouvement local en tant que tel, mais le rapport de mouvement et de repos qu'entretiennent les différentes parties entre elles.

---

<sup>290</sup> Macherey précise : « On peut même dire que n'existent dans la nature des choses que des réalités de ce type, c'est-à-dire précisément des corps composés et individués, les corps les plus simples, qui ne sont pas individués parce qu'ils se distinguent entre eux par leur seul mouvement et repos n'ayant eux-mêmes aucune réalité indépendamment du raisonnement auquel ils donnent formellement son contenu, à la manière de choses non existantes » dans *Ibid.*, p. 144. Puisque nous avons déjà longuement défendu la thèse selon laquelle les *corpora simplicissima* n'existent pas, nous n'avons pas besoin de nous étendre sur la question.

<sup>291</sup> Nous démontrerons la vérité de cette affirmation dans notre prochain chapitre.

Comme le montre très bien François Zourabichvili dans *Spinoza : Une physique de la pensée*<sup>292</sup>, le concept de rapport de mouvement et de repos est présent dès le *Court Traité*. Toutefois, ce concept a grandement évolué dans l'œuvre de Spinoza : « Schématiquement, il s'agit dans le *Court Traité* d'un rapport entre le mouvement et le repos, tandis que l'*Éthique* envisage un rapport de repos et de mouvement entre les parties »<sup>293</sup>. Plus en détail, le *Court Traité* accorde essentiellement quatre sens différents au concept de rapport de mouvement et de repos.

1° un sens relatif étroitement physique (une certaine quantité définissant le corps détermine par là même l'action pour le mouvoir s'il est au repos, ou pour l'immobiliser s'il est en mouvement) ; 2° un premier sens biologique, définissant une double limite (repos excessif, mouvement excessif) ; 3° un second sens qui en découle, physico-biologique, mais cette fois normatif (les variations de la quantité, l'écart de mouvement que tolère un corps entre ses parties, par rapport à sa position idéale de repos) ; 4° enfin un ultime sens exclusivement biologique, cyclique (l'alternance du mouvement comme dépense et du repos comme fatigue)<sup>294</sup>.

On remarquera que le premier sens étroitement physique dont parle Zourabichvili correspond *très exactement* au principe d'inertie. Spinoza n'a pas introduit le concept d'inertie avant les *Principes de la philosophie cartésienne* et c'est seulement dans l'*Éthique* qu'on trouve une version authentiquement spinozienne de ce concept. Toutefois, on peut voir que dès le *Court Traité*, Spinoza avait observé la vérité de cette idée d'inertie, ce qui est un fait intéressant que nous nous contenterons pour l'instant de soulever. Mais ce sont les trois autres sens qui nous intéressent particulièrement ici. Dans tous les cas, on observe que le rapport de mouvement et de repos est en quelque sorte une quantité globale de mouvement que possède un individu à un instant donné. Évidemment, cette interprétation de Zourabichvili nous encourage fortement à tracer un lien direct entre le concept de mouvement et celui de puissance : les corps possèdent

---

<sup>292</sup> F. ZOURABICHVILI, *Spinoza : Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002. Voir surtout les pages 51 à 71.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 63.

tantôt plus de mouvement, tantôt moins de la même façon que les choses singulières possèdent tantôt plus de puissance, tantôt moins<sup>295</sup>.

Les quatre sens du concept de rapport de mouvement et de repos que Zourabichvili a distingué dans le *Court Traité* ne disparaissent pas complètement dans l'*Éthique* (c'est essentiellement le rôle que jouent les postulats de l'abrégé de physique). Mais l'*Éthique* ajoute un second sens à ce concept de rapport de mouvement et de repos. À ce titre, « la nouveauté apportée [...] par l'*Éthique* est double : d'une part l'idée d'une communication de mouvement entre les parties, d'autre part l'extension de la notion d'individualité à l'univers »<sup>296</sup>.

Maintenant, un exemple concret nous permettra de mieux comprendre ce que Spinoza entend par « rapport de mouvement et de repos entre les parties ». Prenons un atome de carbone et imaginons que cet atome est un corps simple au sens de E2L1. Ce corps simple possède un certain degré de vitesse, mais parce que cet atome n'interagit pas encore avec un autre corps, ce degré de mouvement et de repos exprime exclusivement un certain degré de vitesse<sup>297</sup>. C'est seulement lorsque cet atome (un corps simple) s'associe avec d'autres atomes pour former une molécule (un corps complexe) que l'on pourra dire qu'apparaît un rapport de mouvement et de repos entre les différents atomes de cette molécule. C'est cet assemblage, cette configuration de parties dont parle Spinoza lorsqu'il parle du rapport de mouvement et de repos entre les parties.

L'introduction par Spinoza du concept de *forme* dans le lemme quatre pourra nous paraître extrêmement surprenante. C'est que le lecteur sera peut-être porté à croire que le mot

---

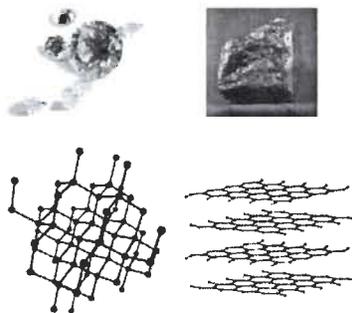
<sup>295</sup> Nous reviendrons plus en détail sur cette affirmation dans notre prochain chapitre.

<sup>296</sup> F. ZOURABICHVILI, *Spinoza, op. cit.*, p. 63.

<sup>297</sup> Comme on peut le voir, il est très facile de confondre le sens que prend le concept de rapport de mouvement et de repos dans le *Court Traité* et le sens que prend le même concept dans l'*Éthique*, surtout qu'il y a un sens strictement physique et un nettement plus physiologique. Toutefois, en distinguant le sens strictement physique (le degré de mouvement que possèdent les corps simples, énoncés par E2L1 et confirmés par le principe d'inertie énoncé en E3L3 et que l'on pourra avantageusement appeler degré de vitesse parce qu'il se résume essentiellement à cela dans le cas des corps simples) du sens plus directement physiologique (le rapport entre les parties en tant que tel que nous désignons sous le nom de principe d'homéostasie énoncé en E3L4), nous pourrions éviter la confusion.

forme fait ici référence au concept aristotélicien de forme, chose qui serait effectivement surprenante chez Spinoza. Or, l'utilisation de ce concept par Spinoza est tout à fait naturelle et elle n'a absolument rien à voir avec le concept aristotélicien de forme substantielle. L'idée de rapport de mouvement et de repos entre des parties d'un même corps implique nécessairement une organisation *géométrique* de ces parties. Comme le démontre de façon fort convaincante Zourabichvili<sup>298</sup>, mais également Lorenzo Vinciguerra dans *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*<sup>299</sup>, le concept de *forme* est un concept central de la théorie spinozienne de l'individuation des corps.

Le concept de forme est ici à prendre dans son sens purement géométrique. L'apparition du concept de forme chez Spinoza est une conséquence directe de l'incarnation des choses singulières dans l'attribut de l'étendue : être étendu implique nécessairement d'occuper un espace et être un corps complexe composé de multiples parties implique nécessairement une organisation géométrique de ces parties.



Deux allotropes<sup>300</sup> de l'atome de carbone : le diamant (à gauche) et le graphite (à droite)

Si nous observons l'image des deux allotropes du carbone ci-dessus, on observera que les différents atomes qui la composent sont exactement les mêmes dans les deux cas. Ce qui fait la

<sup>298</sup> F. ZOURABICHVILI, *Spinoza, op. cit.*, p. 71-83 ; 42-43.

<sup>299</sup> L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination, op. cit.*, p. 139-151.

<sup>300</sup> L'allotropie se définit comme étant la faculté de certains corps simples d'exister sous plusieurs formes cristallines ou moléculaires différentes.

différence entre le diamant et le graphite, c'est l'organisation géométrique des atomes. En des termes spinoziens, nous pourrions dire que le rapport de mouvement et de repos est différent dans les deux cas, et en accord avec E2L3A3<sup>301</sup>, nous affirmerons que le diamant est un corps dur alors que le graphite est un corps mou (du moins, il est *friable* ce que Spinoza classerait sans doute entre le mou et le dur). Même si Spinoza n'explique pas la distinction entre les deux allotropes du carbone, ce genre d'explication n'est pas du tout étrangère à son système : les lettres sur la réintégration du nitre le démontrent de façon fort significative. Spinoza y explique la différence entre le nitre solide et l'esprit de nitre *exclusivement* en faisant intervenir cette idée de rapport de mouvement et de repos entre les différentes parties<sup>302</sup>. L'explication de Spinoza, tout autant que celle de Boyle, il faut le souligner, s'avère inadéquate, mais le fait est que Spinoza explique la distinction entre deux assemblages des mêmes corps simples exprimant manifestement différentes propriétés en ne faisant intervenir que l'idée d'organisation géométrique<sup>303</sup> des parties et le concept de mouvement. On doit accorder à Spinoza qu'il avait parfaitement raison en ce qui concerne les allotropes du carbone et qu'en un certain sens, lorsqu'on ajoute le concept de molécule, l'expérience de Boyle est effectivement une réorganisation du rapport géométrique des différents atomes<sup>304</sup>. Ce simple fait démontre l'efficacité que possède l'idée de rapport de mouvement et de repos contenu dans E2L3Df. C'est sans doute cette efficacité qui permet à

---

<sup>301</sup> «...les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres suivant de grandes surfaces, je les appellerai durs ; suivant de petites surfaces, mous ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, fluides » (E2L3A3)

<sup>302</sup> « Ainsi, pour expliquer très simplement ce phénomène [la réintégration du nitre], je ne pose aucune différence entre l'esprit de nitre et le nitre même, sauf celle qui est assez manifeste, à savoir que les particules de ce dernier sont au repos, et celles du premier dans une considérable agitation » (Ep. 6, §3). Tout au long de la lettre 6, Spinoza obéit à ce principe.

<sup>303</sup> À titre d'exemple : « si petits que soient des corps, ils ont cependant (ou peuvent avoir) des surfaces inégales et des aspérités » (Ep. 6, §20) ; « En effet, les particules d'esprit de nitre, si elles entrent à l'intérieur des pores du papier blanc, rendent celui-ci dur et friable » (Ep. 6, §26).

<sup>304</sup> Le gaz qu'observent Boyle et Spinoza est un mélange de dioxyde de carbone et de dioxyde d'azote (CO<sub>2</sub> et NO<sub>2</sub>). Sans le concept de molécule, ni Spinoza ni Boyle ne pouvaient comprendre le phénomène adéquatement. Bien qu'il date un peu, l'article d'Henry Daudin expose en détail l'ensemble du processus de l'expérience de Boyle : H. DAUDIN, « Spinoza et la science expérimentale: sa discussion de l'expérience de Boyle », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 2, n° 2, 1949.

Spinoza de faire de ce concept de rapport de mouvement et de repos un des fondements de sa doctrine de l'individuation corporelle.

Remarquons que le mot *forme* [*forma*] et les mots *figure* [*figura*] et surface [*superficies*] ne signifient pas exactement la même chose chez Spinoza, quoiqu'ils soient intimement liés. Zourabichvili et Vinciguerra notent tous les deux la différence :

La forme consiste dans l'union [*unio*], selon une certaine loi, qui fait que des corps composent tous ensemble un seul et même corps ou individu. La figure d'un corps est donnée par une certaine position ou situation [*situs*] de ses parties. La forme est la norme d'un rapport, la figure est l'un des états [*constitutio*] admis par la forme<sup>305</sup>.

Le fait est que le philosophe utilise les termes pour désigner deux choses *légèrement* différentes.

L'utilisation du concept de forme est le plus manifeste dans le lemme six du *De mente* :

Si certains corps composant un Individu sont forcés de tourner le mouvement qu'ils ont vers une partie, vers une autre partie, mais de telle sorte qu'ils puissent continuer leurs mouvements, et se les communiquer les uns aux autres selon le même rapport qu'avant, l'Individu semblablement gardera sa nature, *sans changement de forme* [*formae*] (E2L6, c'est nous qui soulignons).

La forme ou la configuration géométrique d'un corps est la manifestation *totale* du rapport de mouvement et de repos qu'entretiennent les parties entre elles, alors que la figure en est la manifestation *externe* c'est-à-dire l'endroit où le corps interagit avec le monde extérieur. Le fait qu'un corps possède une forme implique qu'elle possède également une figure, ce qui n'est pas une chose très surprenante en soi. C'est au troisième axiome après le troisième lemme que Spinoza exprime pour la première fois cette idée de figure, de surface que l'on doit distinguer du concept de forme :

Plus sont grandes ou petites les *surfaces* [*superficies*] suivant lesquelles les parties d'un Individu, ou d'un corps composé, s'appuient les unes sur les autres, plus il est difficile ou facile de les forcer à changer de place, et par conséquent plus il est difficile ou facile de faire que l'Individu lui-même revête une autre *figure* [*figuram*]. Et par là, les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres suivant de grandes surfaces, je les appellerai durs ; suivant de petites surfaces, mous ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, fluides (E2L3A3, c'est nous qui soulignons).

---

<sup>305</sup> L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, op. cit., p. 139.

Cet extrait nous apprend que la figure d'un corps est au moins en partie malléable, du moins jusqu'à un certain point. Cette plus ou moins grande malléabilité nous permettra de déterminer le genre de corps dont il est question, un corps mou étant beaucoup plus malléable qu'un corps dur, mais beaucoup moins qu'un corps fluide. C'est, comme le souligne Vinciguerra, cette malléabilité de la figure qui permet aux causes extérieures de laisser des traces : « Ce sont encore les corps extérieurs, qui par leurs actions répétées, laissent des traces qui n'ont cessé de modifier la figure [*figura*] du corps »<sup>306</sup>. Autrement dit, c'est la figure qui rend possible l'interaction d'un corps complexe avec le monde. Un corps qui posséderait une figure absolument rigide (parfaitement dure) ne pourrait en aucun cas interagir avec le monde et c'est une impossibilité du point de vue du système spinozien<sup>307</sup>.

Maintenant, sachant que la figure d'un corps est nécessairement malléable, la question est de savoir si la forme ou la nature de ce corps l'est également. En fait, rien n'est moins sûr. Le scolie de la proposition E4P39 nous renseigne à ce sujet :

Mais il faut ici noter que la mort survient au Corps, c'est ainsi que je l'entends quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. Car je n'ai pas l'audace de nier que le Corps humain, quoique subsistent la circulation du sang et d'autres choses qui font, croit-on, vivre le Corps, puisse néanmoins échanger sa nature pour une autre toute différente. Car aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meure que s'il est changé en cadavre ; bien plus, l'expérience même semble persuader du contraire. Car il arrive parfois qu'un homme pâtisse de changements tels que c'est à peine si je dirais qu'il est le même, comme j'ai entendu dire d'un certain Poète Espagnol qui avait été saisi par la maladie et qui, quoique guéri,

---

<sup>306</sup> *Id.* Spinoza s'inspire ici de Descartes : « Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusqu'à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits, rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir » (PA1, art. 42 ; AT XIc 360).

<sup>307</sup> « La "solidité", la "mollesse", la "fluidité" ne sont donc que des déterminations relatives à nos sens comme les notions de "grand" et de "petit" » dans *Ibid.*, p. 127. Vinciguerra réfère ici à un passage de lettre 6 de Spinoza à Boyle : « Les notions faites d'après l'usage de l'homme du commun, ou celles qui expliquent la nature non comme elle est en elle-même, mais telle qu'elle se rapporte aux sens humains, ne doivent surtout pas, à mon avis, être comptées parmi les genres suprêmes ni être mélangées avec des notions pures [...] De ce genre-ci sont le mouvement, le repos, et leurs lois. De l'autre, au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et aussi, comme je l'ai dit à l'instant, le fluide et le solide » (Ep. 6, §19).

demeura pourtant dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas que les Fables et les Tragédies qu'il avait faites fussent de lui, et à coup sûr on aurait pu le prendre pour un bébé adulte s'il avait aussi oublié sa langue maternelle. Et si cela semble incroyable, que dire des bébés? Leur nature, un homme d'âge avancé la croit à ce point différente de la sienne qu'il ne pourrait jamais se persuader d'avoir jamais été bébé s'il n'en faisait d'après les autres la conjecture pour lui-même (E4P39S).

On remarquera rapidement que ce scolie est construit en deux temps et que ceux-ci semblent à première vue parfaitement contradictoires. Dans un premier temps, Spinoza affirme qu'il est impossible pour un corps de changer sa nature sans être en même temps détruit. Dans un deuxième temps toutefois, Spinoza examine le cas du passage à l'âge adulte et celui du poète espagnol qui semblent justement être des exceptions à la règle qu'il énonçait au début du scolie. Il affirme néanmoins que la nature du bébé et celle de l'homme adulte est la même tout comme le fait que le poète espagnol est toujours le même homme même après sa transformation. Spinoza se serait-il contredit? Comment expliquer que l'enfant et l'adulte soient un seul et même individu bien que le corps de l'enfant ait subi d'aussi profonds changements? Comment expliquer que le poète soit toujours en encore le même homme?

En fait, comme le montre très bien Sophie Laveran<sup>308</sup>, l'apparent non-sens que l'on peut percevoir dans ce scolie provient d'une distinction entre deux types de changement qu'il est impératif de bien comprendre. Le premier type de changement ou *transitio* concerne le passage d'une moindre perfection à une plus grande perfection. Ce type de changement n'implique absolument pas un changement de nature, mais plutôt une meilleure expression de cette nature. La possibilité ontologique de ce genre de changement est ce qui rend possible le progrès éthique, doit-on ajouter. Spinoza l'affirme d'ailleurs clairement dans le scolie de E5P39 : « c'est selon que nous changeons en mieux ou en pire que nous sommes dits heureux et malheureux » (E5P39S).

---

<sup>308</sup> S. LAVERAN, *Le concours des parties - Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, op. cit., p. 283. Lire également F. ZOURABICHVILI, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza : Enfance et royauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Le second type de changement, quant à lui, implique le changement de nature. Ce type de changement ou *mutatio* est considéré comme toujours néfaste pour l'individu qui subit le changement parce que la nature ou l'essence qu'il exprime n'est plus, après le changement, actualisée. En d'autres termes, l'individu meurt. Au début du scolie de E4P39, Spinoza affirme qu'un corps meurt « quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. » (E4P39S). Le rapport de mouvement et de repos étant détruit, les différentes parties se disperseront dans l'univers. C'est l'anéantissement du rapport, mais pas l'anéantissement des parties qui elles demeurent des individus.

Pour revenir sur les lemmes quatre à sept de l'abrégé de physique, on peut maintenant affirmer sans aucun doute que la résistance ou homéostasie dont parle Spinoza s'apparente beaucoup plus à une *transitio* qu'à une *mutatio*. Les corps peuvent changer dans une certaine mesure, c'est-à-dire qu'ils peuvent exprimer plus ou moins bien leur nature et donc, dans le cas des corps, leur rapport de mouvement et de repos. Mais jamais ce rapport de mouvement et de repos ne saurait être changé sous peine d'annihilation du corps complexe en question.

Zourabichvili est également de cet avis :

D'une part cette position ne va plus être assimilée à une norme, mais à un degré maximal de convergence des parties (repos, au sens propre du terme, des parties les unes par rapport aux autres), si bien que l'écart ne mesurera plus la marge d'oscillation morbide d'une quantité de mouvement entre deux limites, mais la plus ou moins grande tolérance du corps à l'égard de la divergence des parties. D'autre part et dès lors, une telle redéfinition de la constante et de l'oscillation conduit paradoxalement à durcir l'identité, suivant une « logique du tout ou rien » comme le dit Étienne Balibar. En gagnant une marge de variation, l'individu voit en même temps son identité perdre toute élasticité<sup>309</sup>.

L'image au haut de la page suivante nous aidera à comprendre cette idée qu'expriment Zourabichvili, Laveran et Balibar. Imaginons un corps composé ayant la configuration

---

<sup>309</sup> F. ZOURABICHVILI, *Spinoza, op. cit.*, p. 73.

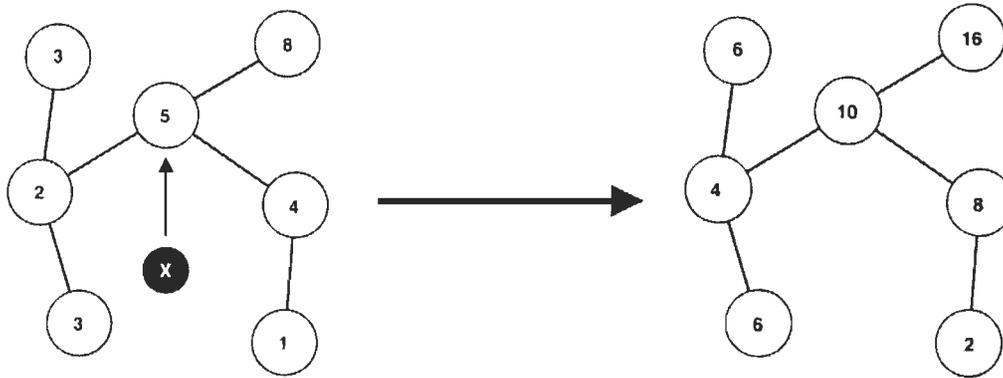
géométrique<sup>310</sup> suivante. Nous donnerons à ce corps composé le nom d'« arbre 3-2-3-5-8-4-1 ». Les différentes parties (en blanc) possèdent un degré de vitesse et donc il existe un rapport de mouvement et de repos entre elles. Imaginons que la partie du centre (ayant un degré de vitesse 5) est la surface de l'arbre. Cette surface sera percutée par le corps X qui se déplace plus ou moins rapidement et qui imprimera alors un plus ou moins grand degré de vitesse à la surface du corps. Si on suppose maintenant que le corps X possède un degré de vitesse 52 (soit le double de la somme totale des degrés de vitesse des parties de l'arbre), on pourrait supposer que l'arbre conserve son rapport de mouvement entre les parties et donc son identité. Mais cette augmentation du degré de vitesse des parties augmente également la quantité de mouvement du corps composé (ce qui augmente la puissance d'agir de ce corps). Une situation inverse (où l'arbre transmet de son mouvement) est également envisageable, ce qui diminuerait la puissance d'agir de ce corps. Spinoza affirme également que chaque corps composé possède des limites. Si le corps X percute l'arbre avec une vitesse trop grande, le rapport de mouvement et de repos entre les parties sera détruit et l'arbre également. Peut-être que l'arbre se séparera en deux nouveaux corps complexes plus simples 6-4-6 et 16-8-2. Mais cela implique que l'arbre 3-2-3-5-8-4-1 n'existera plus.

Évidemment, la réalité est beaucoup plus complexe que le laisse présager notre exemple. Néanmoins, nous croyons que celui-ci aide à illustrer cette idée de flexibilité de la figure du corps complexe et montre bien que cela n'implique pas une modification du rapport de mouvement et

---

<sup>310</sup> Nous utilisons un exemple géométrique afin d'illustrer notre propos. Toutefois, ce rapport de mouvement et de repos entre les parties ne s'applique pas exclusivement aux systèmes rigides ou semi-rigides comme les cristaux, les organismes complexes, etc., mais également aux systèmes fluides (comme les gaz et les liquides). Notons toutefois, comme l'affirme Duchesneau, « que l'imagination est impuissante à schématiser le phénomène [de la conservation du rapport de mouvement et de repos] en ce qui concerne les parties molles et les parties fluides autrement qu'en étendant par analogie le processus de schématisation à une pluralité de microparties solides » dans F. DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz, op. cit.*, p. 141.

de repos entre les parties même si cela implique une modification du degré de vitesse de chacune des parties individuellement.



*L'arbre 3-2-3-5-8-4-1*

Dans le même ordre d'idée, le chapitre trois d'*Individu et communauté*<sup>311</sup> d'Alexandre Matheron précise comment un corps complexe peut subir des changements, ce que confirment les lemmes quatre à sept, sans toutefois être annihilé, ce que Spinoza refuse. Matheron affirme que cette résistance au changement ou cette homéostasie varie considérablement d'un individu à un autre. Les corps très simples possèdent une résistance au changement très faible alors qu'à l'autre bout du spectre l'individu total qu'est la nature prise en son ensemble possède une résistance au changement infinie (en fait, elle ne change tout simplement jamais). La résistance au changement est en réalité proportionnelle au degré de composition de l'individu : plus l'individu est composé, plus il a de chance de résister au changement.

L'indépendance d'un individu par rapport aux causes extérieures est donc directement liée à la capacité d'adaptation au changement que possède cet individu. En effet, un individu ayant une grande capacité d'adaptation au changement est un individu qui est capable de conserver son indépendance malgré les différentes variations auxquelles il est confronté. Cela signifie également que plus un individu est apte au changement, plus il possède la capacité d'agir selon

<sup>311</sup> A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p.37-61.

ses propres lois : il est plus souvent cause adéquate. Matheron souligne que le changement éthique consiste littéralement à accroître la puissance d'agir de son corps et de penser de son esprit, comme le souligne abondamment Spinoza : l'efficacité du *conatus* dépendra directement de cette aptitude à agir selon ses propres lois.

## 2.7. Les quasi-individus

Avant d'achever notre analyse de l'individualité dans la philosophie de Spinoza, un autre cas particulièrement ambigu mérite notre attention. Tout au long de ce chapitre, nous avons délibérément évité le sujet. Toutefois, nous reconnaissons que nous sommes presque naturellement tentés d'adapter notre exemple de la fourmilière aux sociétés humaines parce qu'elle semble être une analogie très féconde. Les sociétés humaines comme les fourmilières semblent bien être des individus à part entière.

On remarque dans un premier temps plusieurs raisons pour soutenir la thèse selon laquelle l'*imperium* est bel et bien un individu. Conformément à ce qu'affirme Spinoza à la définition sept de la deuxième partie, dans le cas d'un État, il semble effectivement que plusieurs « [i]ndividus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet » (E2Df7), dans ce cas l'effet en question étant précisément l'*État*. Puis, on remarquera que l'état comme tous les individus subit également la pression des ambiants. On peut même affirmer sans problème que c'est précisément cette pression des ambiants qui provoque la naissance d'un État : ce sont les autres formations politiques hostiles ou des conditions naturelles défavorables qui provoquent cette naissance. Puis, un État, quel qu'il soit, semble bien posséder une force interne de résistance au changement, mais semble également rechercher l'augmentation de sa sphère d'influence. Ce désir serait d'ailleurs la cause directe des guerres de conquête, l'État se méprenant sur ce qui lui est véritablement utile, la paix étant généralement beaucoup plus

profitable que la guerre. Enfin, les différents groupes, factions et citoyens entretiennent un rapport de mouvement et de repos par le biais de la parole et de l'écriture un peu comme les fourmis le font grâce aux phéromones.

Si le cas de l'*imperium* est ambigu, c'est d'abord parce que Spinoza lui-même n'accorde jamais explicitement le statut d'individu à l'*imperium*<sup>312</sup>. Il est intéressant que Spinoza qui a écrit deux gros ouvrages consacrés à la chose politique n'ait jamais affirmé même rapidement que l'État est un individu au même titre que les citoyens qui le composent. Dans ces deux ouvrages politiques, on trouve au contraire des preuves textuelles venant contredire directement la thèse selon laquelle l'État est un individu à part entière. La plus flagrante preuve textuelle se trouve au chapitre XVII du *Tractatus Theologico Politicus*. Spinoza y affirme en toutes lettres que « [l]a nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues » (TTP17, § 26). Barbone affirme que dans cet extrait : « [n]ations are clearly contrasted with individuals. It is individuals that group themselves into nations, but this grouping does not therefore qualify the nation as an individual »<sup>313</sup>. L'analyse de Barbone nous semble parfaitement juste : les individus dont parle ici Spinoza, ce sont les êtres humains singuliers qui partagent des mœurs, des langues et des lois et qui s'assemblent néanmoins en nations pour des raisons de sécurité.

Mais, comme le fait remarquer Steven Barbone dans son article « What counts as an individual for Spinoza ? »<sup>314</sup>, il y a plusieurs autres éléments qui viennent directement contredire l'interprétation selon laquelle l'État est chez Spinoza un individu véritable. Barbone rappelle alors qu'une des conditions pour qu'une chose soit légitimement considérée comme un individu

---

<sup>312</sup> *Id.*, p. 93 : « human beings and the universe are the only entities that Spinoza does specifically identify as individuals ».

<sup>313</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », *op. cit.*, p.106.

<sup>314</sup> *Id.*

est qu'elle possède à la fois un corps et un esprit. C'est manifestement le cas de l'être humain, mais est-ce également le cas en ce qui concerne l'État ? C'est alors que Barbone cite de multiples passages du *Traité politique* et de l'*Éthique*<sup>315</sup> dans lesquels Spinoza prend garde à chaque fois de mentionner que l'État agit *comme si* [*veluti* ou *quasi*] il possédait un esprit. De par sa constance, cet ajout du *comme si* chaque fois que Spinoza discute de l'État est significative. Comme le fait remarquer Barbone, Spinoza considère que l'État ne possède pas *réellement* un esprit et un corps, ce qui explique l'ajout du *comme si*. À titre d'exemple, nous citerons ici l'extrait tiré de l'*Éthique* qui est parfaitement limpide à cet égard :

À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire [*quasi*] un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ; d'où suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnêtes (E4P18S).

Mais cet argument s'appuie également sur une distinction très importante dans la philosophie spinozienne, celle-ci ajoutant énormément de poids à l'argumentation de Barbone. Cette distinction concerne la puissance naturelle (*potentia*) et la puissance politique (*potestas*) qu'il importe de définir séparément.

Barbone remarque qu'à chaque fois que Spinoza discute de la puissance de l'État il emploie exclusivement le mot *potestas* alors que lorsqu'il discute de la puissance des individus il emploiera le mot *potestas* (dans un contexte politique) ou le mot *potentia* (dans le contexte de la puissance naturelle). Dans les mots de Barbone, « individuals are the only things that have *potentia* ; other things do not. People do have *potentia* ; the state does not »<sup>316</sup>. Mais le commentateur ajoute aussi que la puissance politique de l'État dérive directement de la puissance

---

<sup>315</sup> TP2, §21, TP3, §5, TP4, §1, TP8, §19, E4P18S.

<sup>316</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », *op. cit.*, p.104.

naturelle des individus la composant : « [p]otestas again is derived from *potentia*. Indeed, this is what we find consistently : *potestas* is a fonction of the *potentia* of the individual(s) involved »<sup>317</sup>. Ainsi, chez Spinoza, la *potentia* doit être associée à la puissance naturelle c'est-à-dire au *conatus* d'une chose, alors que la *potestas* est sa puissance politique. Les deux ne sont presque jamais équivalentes, mais la *potentia* fonde la *potestas*<sup>318</sup>.

À notre avis, bien qu'il semble réellement obéir aux critères d'individuation établis par Spinoza, l'État est quasiment dans le même cas que ce qu'avions désigné sous le nom d'agrégat. Les agrégats, avions-nous affirmé, procèdent d'un réductionnisme inverse par rapport aux individus authentiques. L'État n'est donc pas un individu, mais plutôt un assemblage très organisé d'individus d'où découle, c'est la thèse de Barbone à laquelle nous souscrivons, un *quasi-conatus*<sup>319</sup>, conformément à Spinoza qui affirme que l'État possède *quasiment* un corps et *quasiment* un esprit. Ce qu'il faut surtout retenir, comme le souligne Barbone, c'est que « the state exists for the benefit of each individual who finds him or herself in it, and it cannot be the case that an individual exists for the benefit of the state »<sup>320</sup>.

Les États sont donc beaucoup plus près des agrégats que des individus. D'abord parce que la construction est accomplie du bas vers le haut dans la mesure où c'est d'abord l'État qui sert

---

<sup>317</sup> *Id.*, p.104.

<sup>318</sup> On pourra consulter la section 1.2. où nous avons déjà discuté de la question.

<sup>319</sup> Il faut véritablement comprendre le mot *quasi* dans le sens le plus fort possible du terme. Les États ne possèdent pas de *conatus*, mais c'est presque comme si c'était véritablement le cas. C'est que l'État est un cas particulier d'agrégat. Les individus composant les autres agrégats communiquent bel et bien leurs rapports de mouvement et de repos les uns avec les autres et eux aussi peuvent donner parfois l'impression de posséder quelque chose s'apparentant au *conatus*. Or, le cas de l'État est particulier. Le fait est que les rapports de force entre les citoyens d'un État peuvent être modulés par calcul (voir 1.4.2. vers la fin). Il peut donc y avoir pacte (on pourrait même dire *contrat social*), tacite ou non, entre les différents citoyens, chacun cherchant à augmenter ses chances de réussite. Ce genre de modulation rend quasiment indiscernables les agrégats du genre de l'État des véritables individus puisque le *quasi-conatus* qui émerge de ce rapport de force semble provoquer la prise de décisions rationnelles, voire au contraire passionnées et irrationnelles, comme c'est le cas chez un individu authentique qui, lui, possède un *conatus*. Pour cette raison, la tendance humaine est alors de concevoir l'État de façon anthropomorphe, comme c'est aussi le cas de la nature.

<sup>320</sup> S. BARBONE, « What counts as an individual for Spinoza ? », *op. cit.*, p.107.

aux individus le composant plutôt que le contraire<sup>321</sup>, mais également parce que ce sont les conditions naturelles hostiles qui provoquent la naissance d'un groupe de chats ou d'un État c'est-à-dire que c'est la pression des ambiants qui, comme c'est le cas pour tous les agrégats, est la véritable raison de leur existence.

Mais l'État, contrairement aux agrégats, est un assemblage qui a été construit par des individus intelligents. Pour reprendre notre exemple des chats errants (voir 1.7) qui s'agglutinent en groupe malgré leur nature indépendante, l'être humain possède également la faculté d'imagination et la mémoire ce qui fait de lui un être pouvant moduler son *conatus*<sup>322</sup>. Dès lors, les êtres humains comme les chats comprennent que l'État est la meilleure façon d'augmenter leur chance de survie. Les différents individus ont établi une forme de contrat naturel<sup>323</sup> : la protection par le groupe est assurée à quiconque assure également la protection du groupe. L'État, véritable créature née de la conjonction de plusieurs *conatus* individuels, est le résultat d'un contrat naturel tacite entre plusieurs individus dotés d'intelligence (ce qui explique la complexité et l'ingéniosité des sociétés humaines).

Un État bien entendu est un regroupement nettement plus complexe qu'un groupe de chats, bien que la raison de leur existence demeure la même. Or, à cause de leur intelligence, les êtres humains donnent à l'État une certaine autonomie, ils lui donnent des lois, elle obéit à certaines procédures, elle prend des décisions autonomes. Dans un état très complexe comme l'étaient les Pays-Bas au XVII<sup>ème</sup> siècle, l'État est devenu une créature dangereuse parce qu'elle prend trop souvent des décisions qui sont à l'avantage de très peu de ses membres. La très grande

---

<sup>321</sup> Pour rendre les choses parfaitement claires : c'est d'abord l'État qui existe au bénéfice des individus et pas les individus (que l'on désignerait dans ce cas sous le nom de *parties*) qui existent au bénéfice de l'État.

<sup>322</sup> Voir la section 4.2 du premier chapitre.

<sup>323</sup> On parle de contrat *naturel* parce que c'est véritablement dans l'état de nature que ce contrat est « établi ». L'objectif étant d'améliorer les conditions de vie naturelles, chose que la vie communautaire rend possible au plus haut point, la vie communautaire est alors choisie. Mais le choix demeure nécessaire à cause de la nature des individus en question.

majorité des membres de l'État profite de ses bienfaits, mais subit également ses méfaits. Mais cet État ne persiste que parce que les individus que le composent le permettent. Sans ce contrat social plus ou moins tacite, l'État s'effondre très rapidement et la guerre civile éclate.

C'est précisément l'existence d'un *contrat social* qui permet d'affirmer qu'il existe dans le cas de l'*imperium* quelque chose comme un *quasi-conatus*. Celui-ci est en réalité une tendance qui émerge de la confrontation et de la combinaison des différents *conatus* des citoyens. On remarquera que l'apparition de ce *quasi-conatus* est imputable aux différentes tractations entre les citoyens. Ce sont donc celles-ci qui orientent ce *quasi-conatus* et donnent sa puissance à l'État. Spinoza lui-même l'affirme : l'État possède alors une puissance d'agir *parce que et simplement parce que* les citoyens le permettent.

À cet égard, il est intéressant de constater que dans le *Traité politique* Spinoza accorde une préférence à la démocratie. C'est que la démocratie a l'avantage de faire intervenir un grand nombre de citoyens. La confrontation de positions extrêmes parfois diamétralement opposées permettra leur atténuation. Le *quasi-conatus* émergent sera alors beaucoup plus modéré. Dans le *Traité politique*, Spinoza cherche à rééquilibrer le pouvoir, et pas seulement dans le cas de la démocratie, pour faire en sorte que l'État accomplisse véritablement son rôle. Les regroupements humains les plus primitifs, eux, conservent le pouvoir très près de leurs membres, ce qui évite les dérives du pouvoir. La solution de Spinoza est exactement la même. Dans tous les cas, qu'il explique les règles permettant la mise sur pied d'une monarchie, d'une république ou d'une démocratie, il fait toujours intervenir un assez grand nombre de personnes. Le roi aura beaucoup de conseillers, la République de même que la démocratie puiseront leurs membres partout dans la société. L'objectif de Spinoza est justement de s'assurer que l'État accomplisse son rôle qui est de faire en sorte que le *conatus* de chacun de ses membres puisse être conservé dans son état le plus stable. Son étalon de mesure pour juger de l'excellence d'un État est d'examiner si les

hommes sages peuvent y vivre librement, ou, en d'autres termes, si un État permet l'accroissement de la puissance au point qu'y apparaissent des hommes sages, libres et vertueux.

Nous terminerons ce chapitre en levant immédiatement une objection. Nous serions en droit d'observer que dans la mesure où les hommes vivent en société, ils augmentent considérablement l'expression de leur puissance d'agir et de penser. Nous avons également affirmé qu'une des conditions nécessaires pour qu'un individu soit véritablement considéré comme tel est le fait que les différentes parties tirent un avantage à l'association. N'est-ce pas justement le cas des sociétés humaines ? Dès lors, peut-être la comparaison entre les sociétés humaines et les agrégats est invalide du seul fait de cette observation ?

Pour répondre à cette objection, nous commencerons par affirmer que nous sommes parfaitement d'accord avec l'affirmation selon laquelle les êtres humains augmentent la puissance d'agir de leur corps et de leur esprit lorsqu'ils sont membres d'une société. Toutefois, le fait que nous n'accordions pas le statut d'individu aux sociétés humaines ne se trouve pas remis en doute par cette concession.

Ici, ce qu'affirme Jean-Marie Beyssade dans son brillant article « *Vix* – (Éthique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul ? »<sup>324</sup> nous aidera. La question qui oriente cet article est de savoir si l'homme peut se sauver seul. La réponse de Beyssade est positive et dès lors la vie en communauté n'est pas une condition essentielle à la libération. Même si elle favorise grandement celle-ci, le sage pourrait très bien se libérer sans l'apport de ses semblables. L'existence même de Spinoza tend à confirmer cette idée, le philosophe ayant connu de l'opposition de la part de sa communauté toute sa vie et au-delà. Spinoza avait clairement aperçu les ravages qu'un régime politique fondé sur la peur et la haine pouvait engendrer et savait donc

---

<sup>324</sup> J.-M. BEYSSADE, « VIX (Éthique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 99, n° 4, 1994, p. 493-503

que l'émancipation dans ces conditions était plutôt rare. Voilà pourquoi Spinoza s'est intéressé à la chose politique et surtout à l'amélioration du système qu'il jugeait mal adapté à l'émancipation morale des citoyens. L'idéal sera naturellement l'établissement d'un état où la raison joue un rôle prédominant. Cet État rendra plus facile le cheminement vers la liberté parce que dans un tel régime fondé sur la raison il y existe naturellement moins de confrontations violentes et émotives. Mais, dans des conditions loin d'être idéales, Spinoza lui-même a néanmoins réussi à écrire l'*Éthique*, ce qui constitue une preuve que le philosophe croyait qu'il est possible, même dans un régime politique hostile, d'aspirer à la libération. Il arrive souvent que l'homme doive apprendre *justement* à s'extraire du rapport de mouvement et de repos de la société parce que cette dernière lui impose un rôle qui peut lui disconvenir considérablement.

Mais Beyssade précise, point essentiel de son article, que si l'homme est capable de se sauver seul, cela demeure extrêmement difficile. Le *vix* (que l'on peut traduire en français par l'expression *à peine*) que l'on trouve dans le chapitre 7 de l'appendice de la quatrième partie et qui constitue le point de départ de cet article est donc compréhensible. L'homme *peut* se libérer seul, mais cela demeure *presque* impossible. L'homme n'est peut-être pas un animal fondamentalement social comme l'est la fourmi, mais il tire des avantages tellement grands à la vie en société, que l'État peut *presque* être considéré comme un individu nouveau.

Néanmoins, l'État demeure une question de convenance, comme le démontre cet extrait du *Traité politique* : « si les scolastiques ont voulu appeler l'homme "animal social" pour cette raison qu'à l'état de nature les hommes ne peuvent guère relever de leur propre droit, je n'ai rien à leur objecter » (TP2, §15). Dans l'état de nature, l'homme seul qui possède une tendance à augmenter sa puissance ne peut presque jamais imposer sa volonté aux autres hommes. Il ne peut accomplir que très peu de choses précisément parce que l'écart entre sa puissance et celle des autres hommes est quasiment nulle. Ainsi, le *conatus* des hommes les pousse à l'association.

Spinoza l'affirme : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite » (E4A1). Dans le *Traité politique*, Spinoza affirme également que « si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble » (TP2, §13).

Le résultat c'est que le quasi-*conatus* de l'État demeure une construction humaine qui naît du désir qu'à l'homme d'exprimer sa puissance. La tendance qui est la somme des *conatus* des citoyens indépendants n'est pas aussi facile à surmonter. Un homme qui s'opposerait à l'État, seul contre la multitude, ne pourrait survivre très longtemps même s'il est un homme parfaitement sage. On pourra prendre pour exemple Socrate et Jésus de Nazareth qui peuvent tous deux être considérés comme des hommes sages au sens de Spinoza et qui ont été mis à mort par leurs concitoyens. On peut aussi donner l'exemple de Spinoza qui sera excommunié en 1656 par les autorités hébraïques amsterdamoises. Leur sagesse était devenue une menace au *quasi-conatus* de leur communauté.

L'État est un outil humain imparfait qui permet la plupart du temps aux hommes d'augmenter considérablement leur puissance d'agir et de penser. Malheureusement, il arrive souvent qu'on voie plutôt l'inverse, c'est-à-dire l'accumulation de la puissance dans les mains de quelques citoyens au détriment des autres. Ainsi, même s'il est vrai que l'État augmente la plupart du temps la puissance d'agir et de penser de ses citoyens, cela n'implique pas que l'État soit un individu à part entière.

## 2.8. Conclusion

À la lumière de tout ce que nous avons dit dans ce chapitre, nous sommes désormais en mesure de distinguer les choses singulières des êtres de raison, les individus des agrégats. En annexe, nous présentons sous forme schématique cette classification que nous avons élaborée. Nous avons d'abord accordé le statut d'êtres de raison aux *corpora simplicissima*. Même si nous n'en avons pas discuté, nous affirmons également que les universaux dont Spinoza parle très peu<sup>325</sup> sont tout comme les corps les plus simples des constructions de l'esprit qui agissent comme des auxiliaires de l'esprit, mais qui n'ont aucune teneur ontologique.

Ensuite, nous avons déterminé que le réductionnisme spinozien était un réductionnisme inversé par rapport au réductionnisme classique de la physique des particules et de l'atomisme. Chez Spinoza, c'est la substance infinie qui est la source de l'être des choses singulières et non pas les choses singulières qui sont la source de l'existence de la substance infinie. Ce que cela implique, c'est que seulement les corps complexes possédant un principe interne de cohésion et d'expression positive de leur puissance, autrement dit les choses possédant un *conatus*, sont des choses singulières à part entière.

Le *conatus*, qui s'exprime dans l'attribut de l'étendue sous la forme d'un rapport de mouvement et de repos entre les différentes parties d'un corps complexe, exprime une partie de la puissance infinie de Dieu. Ainsi, c'est seulement lorsque ces corps complexes expriment positivement cette puissance qu'ils peuvent être considérés comme d'authentiques individus.

---

<sup>325</sup> Nous citons à nouveau cet extrait de la lettre 6 qui parle brièvement des universaux : « Les notions faites d'après l'usage de l'homme du commun, ou celle qui expliquent la nature non comme elle est en elle-même, mais telle qu'elle se rapporte aux sens humains, ne doivent surtout pas, à mon avis, être comptées parmi les genres suprêmes ni être mélangées avec des notions pures [...] De ce genre-ci sont le mouvement, le repos, et leurs lois. De l'autre, au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et aussi, comme je l'ai dit à l'instant, le fluide et le solide » (Ep. 6, §19). On peut voir que Spinoza considère que les universaux sont également des auxiliaires de l'esprit, au même titre que les *corpora simplicissima*.

C'est parce qu'ils n'expriment pas *réellement* une puissance propre que nous refusons aux corps complexes dont l'existence ne peut être attribuée qu'à la *pression des ambiants*, c'est-à-dire aux agrégats, le statut de choses singulières. Pour la même raison, nous refusons également le statut de choses singulières à l'*imperium* parce que l'apparente puissance propre qu'il possède n'est en réalité que la somme de puissance propre des citoyens.

Maintenant que nous connaissons le sens du concept de *conatus* ainsi que sa portée, nous nous intéresserons, dans le prochain chapitre, en détail au concept d'inertie. Après ce chapitre, nous pourrons dès lors répondre à la question du lien entre le concept d'inertie et celui de *conatus*.

### 3. LE PRINCIPE D'INERTIE

#### L'ÉTENDUE, LE MOUVEMENT ET LE *CONATUS* DU CORPS

D'entrée de jeu, on aperçoit rapidement que le concept d'inertie est un concept très secondaire dans la philosophie de Spinoza. Le philosophe ne l'utilise qu'une seule fois dans l'*Éthique* et n'apporte quasiment aucune modification à la version de Descartes dans les *Principes de la philosophie cartésienne*. Outre la question qui oriente notre travail, ce qui rend ce concept intéressant c'est qu'il démontre de façon parfaitement claire la portée du concept de *conatus*. Dans ce chapitre, nous commencerons par définir le concept d'inertie en le situant dans son contexte historique. Nous poursuivrons en montrant que le principe d'inertie est une expression dans l'attribut de l'étendue de l'aspect déterminant du *conatus* qui correspond à une conservation stricte de la puissance *actuelle* de la chose singulière (dans ce cas, de son degré de mouvement et de repos). Nous montrerons également que c'est le *mouvement* qui constitue l'aspect actif et donc expansif du *conatus* dans l'attribut de l'étendue.

Nous terminerons le chapitre en défendant l'idée selon laquelle cet aspect passif du *conatus* est également à l'œuvre dans l'attribut de la pensée, quoique Spinoza ne nous explique guère à quoi cela pourrait bien correspondre. Nous soutiendrons que la philosophie de Spinoza nous fournit toutefois assez d'indices pour découvrir cet aspect déterminant, ou ce que nous appelons l'inertie des idées, à l'œuvre dans l'attribut de la pensée.

### 3.1. Contexte historique – Un changement de paradigme<sup>326</sup>

La période qui s'étend entre la popularisation de la thèse héliocentrique par Copernic dans son ouvrage phare de 1543 *De revolutionibus* et la publication des *Philosophiae naturalis principia mathematica* par Newton en 1687 est souvent désignée sous le nom de *révolution copernicienne*. Une dénomination plus large et que l'on rencontre également dans la littérature consacrée à cette période est celle de *révolution scientifique*. Cette appellation est plus adéquate parce qu'elle montre bien que les changements concernent toutes les branches de la science et pas seulement l'astronomie. Nous soutenons avec Thomas Kuhn que cette époque voit l'abandon d'un paradigme au profit d'un nouveau<sup>327</sup>. Ce que cela signifie, c'est que peu à peu, les différentes branches de l'« arbre de la connaissance », pour reprendre l'expression cartésienne, abandonnent le modèle aristotélicien qui dominait presque tous les domaines du savoir au profit de nouveaux modèles. C'est ce passage relativement rapide du paradigme aristotélicien aux paradigmes scientifiques qu'on désignera plus tard sous le nom de « révolution scientifique ».

Bien entendu, il s'agit ici d'une grossière simplification historique<sup>328</sup>. La révolution scientifique verra apparaître un grand nombre de modèles différents dans un grand nombre de domaines. Presque à chaque philosophe correspond un modèle bien précis. On peut toutefois affirmer qu'à l'époque de Descartes et de Spinoza ce sont les modèles atomiste, mécaniste et le modèle scolastique qui étaient les plus influents. Les trois modèles seront particulièrement importants jusqu'à l'avènement de Newton et de sa physique. Ni le modèle atomiste ni le modèle

---

<sup>326</sup> Les renseignements historiques contenus dans cette section sont pour l'essentiel tirés des trois ouvrages suivants : A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988 ; Y. GINGRAS, P. KEATING et C. LIMOGES, *Du scribe au savant : de l'Antiquité à la Révolution industrielle*, Montréal, Boréal, 1998 et J. Z. BUCHWALD et R. FOX (éd.), *The Oxford Handbook of the History of Physics*, First edition, Oxford ; New York, NY, Oxford University Press, 2013.

<sup>327</sup> T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

<sup>328</sup> Un des grands mérites de l'épistémologie de Thomas Kuhn est de démontrer, grâce à des exemples historiques probants, que l'adhésion des savants à un paradigme scientifique est généralement très forte. La période de transition entre deux paradigmes sera alors relativement houleuse, ce qui fut particulièrement vrai dans le cas de la révolution scientifique des XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles.

mécaniste ne seront adoptés dans leur intégralité par la communauté scientifique. Mais le physicien anglais utilisera des thèses de chacun des modèles et ajoutera des théories nouvelles. La physique newtonienne sera alors un nouveau modèle extrêmement fécond. Ce modèle, s'il sonne le glas de la physique scolastique, marque également le rejet de la physique mécaniste et de l'atomisme<sup>329</sup>.

Même si on doit distinguer les thèses mécaniste et atomisme, les deux modèles se rejoignent dans leur rejet de la scolastique. En réalité, par définition, les deux modèles sont mécanistes. Le mécanisme, affirme Boyle, consiste à affirmer que les phénomènes macroscopiques se réduisent à l'interaction des corps microscopiques et que ce sont les propriétés fondamentales de ces corps qui déterminent la nature de l'interaction qu'entretiennent ces corps. La nature de ces propriétés varie selon le penseur et son modèle, mais généralement les propriétés en question sont la forme, la taille et le mouvement de ces corps. Ce qui est significatif, ce n'est pas ici ce qui distingue ces modèles, mais bien ce qui les rassemble : la thèse d'une réduction du complexe au simple. Tous les mécanistes, atomistes ou non, partagent cette idée.

Mais s'ils partagent cette thèse, les atomistes et les autres mécanistes doivent malgré tout être distingués. La véritable distinction repose essentiellement sur deux éléments : la question de l'existence du vide et celle de l'existence de corps indivisibles. Les atomistes répondent à l'affirmative aux deux questions alors que les autres mécanistes (qu'on pourrait désigner sous le nom de corpuscularistes) rejettent les deux thèses.

---

<sup>329</sup> En France, la physique cartésienne conserve son influence bien plus longtemps qu'ailleurs dans le monde. Comme le soulignent les premières lignes de la célèbre lettre de Voltaire *Sur Descartes et Newton* (1728) : « Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie comme dans tout le reste. Il a laissé le monde plein ; il le trouve vide. À Paris, on voit l'univers composé de tourbillons de matière subtile ; à Londres, on ne voit rien de cela » (Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettre 14). Le fait que Descartes soit français, bien sûr, aura contribué à cette influence accrue du modèle cartésien. Ce ne sera qu'à partir de 1730 grâce aux newtoniens Maupertuis, Clairaut mais surtout grâce à la traduction française des *Principia* de Newton par Émilie du Châtelet en 1766 que la physique newtonienne commencera à supplanter, en France, le modèle cartésien. Voir C. HERMANN, « La traduction et les commentaires des *Principia* de Newton par Émilie du Châtelet », *Bibnum. Textes fondateurs de la science*, 1<sup>er</sup> octobre 2008.

Dans le cas qui nous occupe actuellement, celui de la *physique mécaniste dans le sens large* (donc en incluant les atomistes et les autres mécanistes), on peut facilement percevoir un rejet assez net des thèses scolastiques. Ce modèle fut développé pour fournir une alternative viable à la physique scolastique et Descartes en est probablement le plus illustre défenseur<sup>330</sup>. Toutefois, Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Marin Mersenne, Robert Boyle, Christiaan Huygens et plusieurs autres philosophes et scientifiques défendent également une version de ce modèle. Spinoza, qui reprend presque intégralement la physique cartésienne fait également partie des philosophes mécanistes<sup>331</sup> quoique son influence soit nettement moindre.

La principale différence entre le paradigme aristotélicien et le nouveau paradigme qu'installe petit à petit la révolution scientifique concerne sans aucun doute la distinction entre la physique des corps célestes ou supralunaires et la physique des corps terrestres ou sublunaires. Chez Aristote et ses successeurs, les corps célestes étaient conçus comme étant d'une nature plus noble, à savoir divine. Par conséquent, ces corps parfaits et éternels n'obéissaient pas aux mêmes lois que les corps *normaux* qui eux étaient soumis à la corruption (et du fait même à la génération). Cette distinction nette entre le monde sublunaire et le monde céleste sera mise à mal progressivement, entre autres grâce aux travaux de Copernic, Kepler, Galilée et une multitude d'hommes de lettres. Pour unifier les deux mondes, il fallait d'abord déplacer la Terre de son piédestal. Mais ce n'est pas tous les défenseurs de l'héliocentrisme qui étaient mécanistes, doit-on souligner. Ce qui est absolument certain, c'est que Descartes et Spinoza étaient des tenants du nouveau paradigme : la physique cartésienne est une physique *universelle* et elle est héliocentriste.

---

<sup>330</sup> Sur la physique de Descartes, voir D. GARBER, « Descartes' Physics », dans J. Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 286-334.

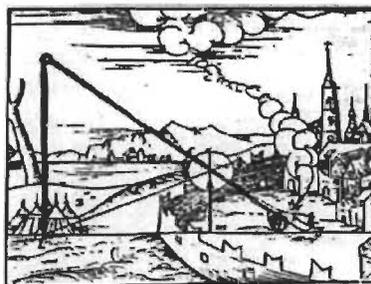
<sup>331</sup> Voir R. BOIREL, *Le mécanisme hier et aujourd'hui*, op. cit..

Un autre élément très important permettant de distinguer les deux paradigmes concerne l'explication du mouvement. Selon la théorie scolastique, il existe trois différents types de mouvement : les mouvements célestes, les mouvements naturels et les mouvements violents. En accord avec la distinction entre les deux mondes, les scolastiques n'expliquent pas le mouvement de la même façon dans les deux mondes. D'abord, selon les scolastiques les corps célestes étaient mus d'un mouvement éternel et parfait. L'orbite que décrivent ces corps célestes est considérée comme parfaitement circulaire, le cercle (et la sphère) étant considéré comme la forme parfaite et divine (du fait de sa simplicité). Ce genre de mouvement était sans failles : la période de révolution était rigoureusement stable c'est-à-dire qu'elle était considérée comme ne pouvant jamais prendre de retard ou d'avance.

Maintenant, afin d'expliquer le mouvement des corps terrestres, les scolastiques faisaient intervenir la théorie des lieux naturels. Celle-ci était fondée sur la distinction entre quatre types de corps : la terre, l'eau, l'air et le feu. Pour Aristote, la terre était le corps le plus lourd, le feu le corps plus léger. Selon ce modèle, l'eau et l'air étaient, respectivement, les seconds corps les plus lourds et les plus légers. Ce qui est significatif dans ce modèle, c'est l'idée selon laquelle les corps possèdent un milieu naturel vers lequel ils tendront indéfiniment. La terre et l'eau tendent vers le centre de la Terre, l'air et le feu tendent vers la périphérie. Soulignons que puisque la terre est plus lourde que l'eau, la terre sera toujours au fond et l'eau flottera au-dessus. Le même raisonnement explique que le feu qui tend tout comme l'air vers la périphérie atteigne une plus haute altitude que l'air.

Ce que nous avons dit s'applique aux mouvements *naturels*. Mais il existe également des mouvements *violents* comme le déplacement d'un boulet de canon qui ne sauraient s'expliquer uniquement par la théorie des lieux naturels. La physique scolastique expliquait ce type de

mouvement grâce à la théorie de l'*impetus*<sup>332</sup>. Le canon transmettait un *impetus* au boulet et cette énergie se dissipait peu à peu jusqu'à ce que le boulet retourne vers son lieu naturel, c'est-à-dire dans le cas d'un boulet, le centre de la Terre.



La trajectoire d'un boulet de canon selon Aristote

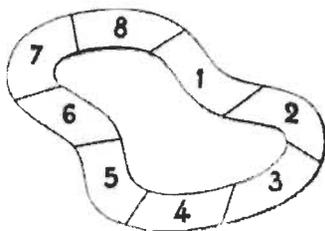
Nulle part ailleurs la différence entre la philosophie naturelle scolastique et le mécanisme n'est plus évidente que dans le cas du mouvement. Premièrement, contrairement à la physique scolastique, la physique mécaniste ne fait aucune distinction entre les mouvements naturels et les mouvements violents. Chez Descartes, par exemple, il n'existe que des mouvements locaux. On peut facilement voir que cette différence découle directement de l'unification des mondes sublunaire et céleste. Deuxièmement, ce n'est pas la nature d'un corps, son essence, qui déterminera comment il se déplace. Selon Aristote, en effet, un corps terreux réagira différemment d'un corps aérien précisément parce qu'ils ne partagent pas la même essence. Mais selon la physique moderne, tous les corps partagent la même essence : la corporéité.

Ainsi, pour Aristote un mouvement perpétuel s'explique ou bien par l'essence des corps, ou bien par un moteur qui agit perpétuellement. Dans le cas précis de la physique mécaniste, le mouvement d'un corps trouve sa source dans le *choc* des autres corps. Le mécanisme est une physique du contact un peu sous le modèle d'un jeu de billard : ce qui explique qu'une des boules de billard bouge, c'est le choc initial et ses transformations. Comme le souligne André Lécivain,

---

<sup>332</sup> Pour une exposition détaillée de la théorie de l'*impetus*, voir J. FRITSCHÉ, « The biological precedents for medieval *impetus* theory and its Aristotelian character », *British Journal for the History of Science*, vol. 44, n° 160, 2011, p. 1-27.

« all Cartesian physics must be reduced, in the final analysis, to a theory of the impact of bodies and of the communication of motion »<sup>333</sup>. Le monde de Descartes étant un monde plein, les différents corps forment ce qu'il appelle un cercle de corps, illustration de la chaîne causale à l'origine des différents mouvements dans l'univers et dans lequel chacun des corps trouve la source de son mouvement dans le corps le précédant dans la chaîne causale. Dans les *Principes de la philosophie cartésienne*, cet « exemple est donné par Spinoza pas une fois, mais trois dans une version adaptée. L'idée d'une chaîne causale des corps est une idée essentielle dans la philosophie de Spinoza »<sup>334</sup>. Remarquons que cette idée de *causalité directe*, qui est un des fondements de la physique mécaniste, sera particulièrement mise à mal par l'avènement de la physique newtonienne puisqu'une des idées essentielles de la physique de Newton est le concept de force et surtout celui d'action à distance<sup>335</sup>.



L'illustration de la « chaîne des corps » telle que Spinoza l'imagine dans les PPC

Une autre différence entre le paradigme scolastique et la science moderne, différence qui se manifeste avec une importance particulière en physique, est l'importance qu'accordent les modernes aux mathématiques. Cette importance atteindra son paroxysme avec l'apparition, bien plus tard, de la physique quantique, physique presque *exclusivement* fondée sur les mathématiques (qui plus est, sur le calcul des probabilités). Descartes se trouve au premier bout de cette révolution. Les mathématiques cartésiennes sont d'inspiration euclidienne et font donc

<sup>333</sup> A. LÉCRIVAIN, « Spinoza and Cartesian Mechanism », *op. cit.*, p.25.

<sup>334</sup> F. BUYSE, « Le « démasquement » de Descartes par Spinoza dans *Les Principia Philosophiae Cartesianae* », *Teoria*, vol. 2, 2012, note #44.

<sup>335</sup> A. KOYRE, *Newtonian Studies*, Harvard, Harvard University Press, 2013.

intervenir les concepts de segments, d'angles, de surface, bref elles font intervenir les concepts de la géométrie et de l'arithmétique. On sait que de nouvelles mathématiques seront nécessaires à l'avènement de la physique newtonienne et qu'une explication purement géométrique du mouvement était insuffisante. Toutefois, pour un philosophe accordant une aussi grande importance au mouvement, à la position et à la forme des corps, il était tout naturel de croire qu'une physique mathématique pouvait se contenter de la géométrie et de l'arithmétique pour procéder à une analyse correcte du mouvement. Force est de constater que l'analyse géométrique que propose Descartes constitue le premier pas de cette mathématisation de la physique.

Quant à Spinoza, il commence par accepter les lois cartésiennes du mouvement ainsi que l'analyse géométrique qui en découle dans les *Principes de la philosophie cartésienne*. Toutefois, cette affirmation explicite du rôle de la géométrie analytique en physique semble devoir être entièrement attribuable au fait que cet ouvrage est un commentaire d'une œuvre cartésienne. Le fait est que la caractérisation spinozienne du mouvement semble laisser très peu de place à l'idée d'analyse géométrique du mouvement. À titre d'exemple, l'énoncé spinozien du principe d'inertie laisse de côté l'idée selon laquelle « tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite » (PPC2P39). L'abandon de cette thèse, essentielle au concept d'inertie, laisse justement de côté le seul aspect du concept qui aurait permis une analyse géométrique du mouvement des corps. La seule exception à cette règle se trouve sans doute au deuxième axiome après le troisième lemme :

Quand un corps en mouvement en frappe un autre qui est en repos sans pouvoir l'écarter, il est réfléchi de manière qu'il continue de se mouvoir, et l'angle que fait la ligne du mouvement de réflexion avec le plan du corps en repos qu'il a frappé sera égal à l'angle que fait la ligne du mouvement d'incidence avec ce même plan (E2L3A2).



Ici, on peut effectivement apercevoir la description géométrique d'un phénomène que l'on peut observer dans la nature. Mais remarquons que cet axiome ne sera plus jamais utilisé par Spinoza : il ne propose aucune analyse géométrique et force est de constater que le contenu de cet axiome est beaucoup trop mince pour en proposer une à la place de Spinoza.

On pourra objecter que le concept de quantité occupe une place importante dans l'abrégé de physique. Cette affirmation serait juste. L'utilisation du concept de quantité est en effet visible dans le premier lemme : « les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance » (E2L1). Or, il faut également remarquer que ces quantités (rapidité, lenteur) dont parle Spinoza sont toujours *relatives* et jamais *objectives*. Quant au concept de rapport de mouvement et de repos, cette caractérisation des corps, malgré son efficacité dans le cadre du système spinozien, demeure trop obscure pour construire une physique réellement efficace. Ce qui fera le succès de la physique de Newton c'est justement la quantification objective des propriétés physiques et c'est inversement cette absence qui limitera le succès des physiques cartésienne et spinozienne : sans quantités numériquement déterminées et objectives, il est impossible de procéder à une analyse mathématique du mouvement.

La dernière différence importante, et non la moindre en ce qui nous concerne, entre la physique moderne et à la physique scolastique est que cette première implique *nécessairement* l'acceptation du principe d'inertie<sup>336</sup> et que la seconde implique au contraire son rejet. Cette acceptation du principe d'inertie découle directement de la redéfinition du mouvement des corps célestes :

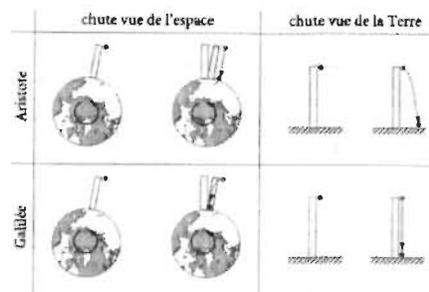
Attribuer un mouvement de rotation à la Terre, comme le faisait Galilée à la suite de Copernic, était donc incompatible avec l'explication alors acceptée du mouvement des projectiles [ou plus exactement tous les

---

<sup>336</sup> Pour une histoire du principe d'inertie, voir S. ROUX, « Découvrir le principe d'inertie », *op. cit.*

corps mus d'un mouvement violent] et seule la formulation du principe d'inertie, clé de voûte de la nouvelle physique, permettrait de rendre physiquement compréhensible le mouvement de la Terre<sup>337</sup>.

Une des principales choses que Galilée expose dans *Il dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*<sup>338</sup>, c'est que lorsque la Terre tourne, tous les corps participent également à ce mouvement. Grâce à cette découverte, Galilée explique pourquoi un poids lancé du haut d'une tour tombe au pied de cette tour, comme le confirme l'expérience et non pas beaucoup plus loin de la tour comme le croyait la physique scolastique.



En réalité, Galilée découvre l'inertie : les corps persistent dans leur état de mouvement ou de repos tant qu'une force ne vient pas modifier cet état. Mais cette découverte ne sera transformée en loi du mouvement que plus tard. Comme l'affirme Alexandre Koyré, « [l]e plus beau titre de gloire de Descartes-physicien est, sans doute, d'avoir donné du principe d'inertie une formule "claire et distincte" ; et de l'avoir mis en place »<sup>339</sup>. C'est en effet Descartes qui donnera, dans les *Principes de la philosophie* la première vraie formulation du principe d'inertie :

La première loi de la nature : que chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne le change [...] chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne se change que par la rencontre des autres. De façon que, si un corps a commencé une fois de se mouvoir, nous devons conclure qu'il continue par après de se mouvoir, et que jamais il ne s'arrête de soi-même (*Principes de la philosophie*, 2, P37).

Remarquons que cette formule se retrouve presque identiquement dans l'*Éthique* de Spinoza, en E2L3 et que Newton adaptera plus tard cette formule en lui ajoutant la précision apportée par la

<sup>337</sup> Y. GINGRAS, P. KEATING et C. LIMOGES, *Du scribe au savant : de l'Antiquité à la Révolution industrielle*, Montréal, Boréal, 1998, p. 246.

<sup>338</sup> G. GALILEI, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, R. Fréreau (trad.), Paris, Points, 2000.

<sup>339</sup> A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, Paris, Édition Hermann, 1996, p. 161.

troisième loi de la nature de Descartes : « tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état »<sup>340</sup>.

Cela dit, ce que la découverte de Galilée permet, c'est d'expliquer sans avoir recours à la théorie de leur divinité comment les corps célestes peuvent poursuivre leur mouvement sans la présence constante d'un moteur. Dans le cadre d'une physique unifiée, ce principe d'inertie aura également des applications pour l'explication de ce que la physique scolastique appelait les mouvements violents. Si le javelot poursuit son mouvement, c'est parce que la quantité de mouvement transmise par l'athlète ne s'épuise pas, mais est conservée. Si le javelot perd de sa vitesse, c'est parce qu'il transmet lui-même cette quantité de mouvement aux particules d'air qu'il rencontre sur son passage<sup>341</sup>. Le mouvement du javelot se terminera lorsque ce dernier aura transmis l'ensemble de cette quantité de mouvement transmise par l'athlète en premier lieu. Ici, on peut voir deux choses importantes : (1) dans le cadre de la nouvelle physique, ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas pourquoi les corps poursuivent leur mouvement, mais plutôt l'inverse ; (2) la physique moderne, du moins le mécanisme, est une physique du *contact*.

En ce qui concerne l'inertie, il est utile de préciser que cette propriété que manifeste chaque corps n'a jamais reçu d'explication théorique<sup>342</sup>. L'inertie est la propriété que manifeste chaque corps de persister dans son état de mouvement ou de repos. Ce qu'on appelle la masse

---

<sup>340</sup> I. NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle – Tome 1*, traduction de E. du CHÂTELET, A.-C. CLAIRAUT (ed.), Paris, Jacques GABBAY, 1990, p.60.

<sup>341</sup> À l'époque de Galilée, le rôle de la gravité dans l'épuisement de ce mouvement était méconnu. Galilée précisera ce rôle en affirmant que c'est cette force qui provoque la trajectoire parabolique des projectiles.

<sup>342</sup> Plusieurs théoriciens ont voulu proposer une explication théorique à cette propriété des corps. Aucune des théories n'a été accueillie sans son lot de critiques. La meilleure chose à faire, dans ce cas, est de comprendre l'inertie comme un axiome.

inerte stipule que plus un corps est massif, plus cette résistance au changement sera grande<sup>343</sup>. La loi qui exprime cette propriété axiomatique des corps est la loi de conservation<sup>344</sup> de la quantité de mouvement<sup>345</sup>. Il faut prendre garde de ne pas confondre les deux, bien qu'entre accepter l'inertie et la loi de la conservation de la quantité de mouvement, le chemin soit très court.

Chose certaine, la physique spinozienne accepte à la fois l'inertie (E2L3) et la conservation de la quantité de mouvement<sup>346</sup>. Dans les prochaines pages, nous examinerons les conséquences de l'acceptation de ces deux principes en commençant par nous questionner sur la portée du concept d'inertie dans la physique spinozienne.

### 3.2. Le concept de loi de la nature<sup>347</sup>

Dans le contexte de la science contemporaine, les concepts de lois de la nature, de principes et de théories scientifiques possèdent tous un sens bien précis. Avant de déterminer quels sont le sens et la portée du concept d'inertie dans la philosophie de Spinoza, c'est-à-dire si l'on doit le considérer comme une loi de la nature, comme un principe, une hypothèse, une théorie ou tout autre, il sera utile de définir quel sens la science du XXI<sup>ème</sup> siècle donne à ces concepts, d'autant plus que les différents concepts sont très souvent confondus.

De nos jours, lorsque l'on parle d'une *théorie* scientifique, on parle d'un ensemble d'hypothèses, de principes et de lois réunis dans un système cohérent permettant d'expliquer les

---

<sup>343</sup> Concrètement, accélérer une masse de 20 kg à une vitesse de 10km/h demandera deux fois plus d'énergie qu'accélérer une masse de 10 kg à la même vitesse. On peut voir ici que le concept de masse est un concept essentiel au concept contemporain d'inertie, ce qui n'était pas le cas chez Descartes ni chez Spinoza.

<sup>344</sup> Un point commun des lois de conservation c'est qu'elles ne doivent *jamais* avoir été mises en défaut.

<sup>345</sup> La loi de la conservation du mouvement affirme que la quantité de mouvement est égale au produit de la masse et de l'accélération :  $p = mv$ .

<sup>346</sup> « Que, par exemple, tous les corps, quand ils viennent à en rencontrer d'autres plus petits, perdent de leur mouvement autant qu'ils en communiquent, c'est une loi universelle de tous les corps, qui suit d'une nécessité de nature » (TTP4, §1).

<sup>347</sup> Pour plus de détails, voir R. FEYNMAN, *The Character of Physical Law*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1967. On pourra également consulter J. E. RUBY, « The Origins of Scientific "Law" », *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n° 3, 1986, p. 341-359 ; W. OTT, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

phénomènes observés et d'en prédire de nouveaux. Une théorie sera acceptée comme *vraie* lorsque suffisamment de preuves auront été réunies et si et seulement si la théorie laisse un nombre *négligeable*, voire nul, de phénomènes inexplicables. Il faudra prendre garde de ne pas confondre le sens que prend le concept de théorie dans le langage courant où le mot théorie est souvent utilisé pour désigner un ensemble d'hypothèses spéculatives sans la moindre preuve empirique.

Le sens commun du mot *théorie* se rapprochant davantage du sens exact du mot *hypothèse* dans le contexte scientifique, on devra s'assurer de ne pas confondre les deux concepts, une hypothèse scientifique n'étant qu'un outil de travail, une prédiction théorique n'ayant pas encore reçu de preuves expérimentales suffisantes pour être considérées comme valide, mais qui a la particularité de devoir au moins prévoir un moyen d'être testée empiriquement.

Immédiatement, on remarquera chez Spinoza que les concepts de théorie ainsi que d'hypothèse scientifiques ne sont jamais formellement définis. Dans la mesure où la méthode scientifique n'obtiendra véritablement ses lettres de noblesse qu'après la mort du philosophe d'Amsterdam, cela n'a rien d'étonnant. Certes, on pourra objecter que l'absence d'une définition précise des concepts n'implique absolument pas une absence de leur utilisation et que Spinoza manifeste une certaine méthode scientifique dans les lettres qu'il échange avec Boyle. En effet, dans les lettres sur la réintégration du nitre<sup>348</sup> on peut apercevoir Spinoza émettre des hypothèses scientifiques et même formuler des théories<sup>349</sup>. Ainsi, on se gardera de rejeter trop rapidement la possibilité que le concept d'inertie soit également une de ces hypothèses ou théories scientifiques.

---

<sup>348</sup> Il s'agit des lettres 6, 11, 13, 14 et 16.

<sup>349</sup> Sa théorie est bien entendu fautive, mais l'important ici c'est que Spinoza affirme avoir démontré expérimentalement la validité de ses hypothèses.

Le sens contemporain du concept de loi dans l'expression « loi de la nature » est également assez lointain du sens commun de loi. Celui-ci est davantage près du sens politique : une loi est un ensemble de préceptes, de règles et de prescriptions que les citoyens sont tenus de respecter. Mais ces mêmes citoyens *peuvent toujours* décider de ne pas obéir aux lois. Les lois de la nature, quant à elles, sont toujours vraies. Une caractéristique essentielle des lois de la nature est qu'elles ont été démontrées empiriquement et cela à maintes reprises. On remarquera également que les règles que décrivent les lois de la nature soumettent les corps à un déterminisme implacable. La loi de la gravité, par exemple, concerne tous les corps et tous ces corps sont soumis à cette loi et cela sans la moindre exception. Il faut également prendre garde de ne pas confondre le concept de loi de la nature avec celui de *loi naturelle*, c'est-à-dire avec les lois auxquelles les individus obéissent dans l'état de nature.

Enfin, le concept de *principe* a deux sens fondamentalement différents. En philosophie, le mot « principe » est le plus souvent synonyme de *cause première*. Mais pour être plus précis, pour qu'un concept puisse être considéré comme un principe philosophique, il semble que ce concept doive surtout posséder un pouvoir *explicatif*. Un principe philosophique peut être un principe explicatif sans être considéré comme une cause première, mais certainement pas l'inverse. En science toutefois, un principe est une *loi apparente*, c'est-à-dire pouvant être observé, n'ayant aucune exception, mais n'ayant aucune explication théorique. Dans le contexte de la physique, le sens du concept de *principe* est proche du sens du concept d'*axiome* qui est emprunté aux mathématiques et qui est largement utilisé par Spinoza. Il existe plusieurs exemples de principe dans la physique contemporaine, mais ils sont néanmoins en nombre plutôt réduits. Pensons simplement aux principes de la thermodynamique (la conservation de l'énergie), au principe de la conservation de la quantité de mouvement et au principe d'action-réaction.

Il sera utile de souligner que la distinction entre une *loi* et un *principe scientifique* semble être une distinction terminologique sans grande importance au point de vue conceptuel. La différence toutefois est essentielle. La différence concerne le degré de certitude que l'on doit accorder aux phénomènes que l'on désigne sous le nom de loi ou principe. Une loi de la nature possède un plus grand degré de certitude qu'un principe puisque la première a été démontrée empiriquement alors que la seconde n'a jamais été ni démontrée ni invalidée.

Lors d'une série de conférences qui a été assez populaire pour être publiée et connaître de nombreuses réimpressions<sup>350</sup>, le célèbre physicien américain Richard Feynman explique quelles sont les principales caractéristiques qui permettent de définir ce que sont les lois de la nature. Ces différentes caractéristiques nous permettront de mieux comprendre le sens que l'on doit accorder au concept de loi de la nature. Ainsi, selon Feynman les lois de la nature sont :

1. *Vraies* : aucune exception à ces lois n'est connue ;
2. *Universelles* : elles s'appliquent identiquement dans toutes les circonstances et concernent tous les corps sans exception ;
3. *Simples* : elles peuvent être exprimées par une phrase ou une seule équation mathématique ;
4. *Absolues* : rien dans la nature n'influence ces lois ;
5. *Stables* : les règles que décrivent ces lois ne changent pas dans le temps ;
6. *Réversibles dans le temps* : la causalité qu'explique la loi peut être inversée sans que la loi perde son sens (sans que cela signifie que le temps lui-même soit réversible<sup>351</sup>) ;
7. *Conservatrices* : les quantités physiques (température, quantité de mouvement) du système concerné se déplacent à l'intérieur de ce même système, mais demeurent constantes dans le temps.

---

<sup>350</sup> R. FEYNMAN, *The Character of Physical Law*, *op. cit.*

<sup>351</sup> Un exemple rendra cette caractéristique plus claire. Imaginons un jeu de billard où la boule noire est immobile et est frappée par la boule blanche qui transmet son mouvement à la boule noire qui se met alors à se déplacer. Cette loi, qui est une loi du mouvement, est facilement réversible. On peut effectivement aisément expliquer le scénario inverse, celui où c'est la boule noire qui entre en collision avec la boule blanche immobile pour enfin lui transmettre son mouvement et devenir elle-même immobile, en utilisant *exactement* la même loi du mouvement. Nous avons dit que le *temps* lui-même n'est pas réversible et cela est évident par l'exemple que nous venons de donner. La boule blanche possède une cause évidente à son mouvement, le joueur ce qui n'est pas le cas de la boule noire dans le scénario inversé, boule noire qui semblera se mouvoir sans raison. Mais grâce à cette réversibilité des lois, il sera possible de découvrir l'origine du mouvement, à savoir le joueur, en procédant à rebours.

Au contraire des concepts de théorie et d'hypothèse scientifiques, le concept de loi est abondamment utilisé et est formellement défini chez Spinoza. On remarquera toutefois que très souvent, il n'utilise pas le mot loi ce qui ne signifie pas qu'il n'utilise pas le même concept. Le chapitre IV intitulé *De la loi divine* du *Traité théologico-politique* est très instructif quant aux différents sens que l'on peut attribuer au mot loi chez Spinoza. Ce dernier y distingue les lois de la nature et les lois humaines :

Le nom de loi, pris en un sens absolu, signifie ce conformément à quoi chaque individu, ou tous, ou quelques-uns d'une même espèce, agissent selon une seule et même raison, précise et déterminée ; elle dépend ou de la nécessité de la nature ou d'une décision des hommes : la loi qui dépend de la nécessité de la nature est celle qui suit nécessairement de la nature même de la chose ou de sa définition ; celle qui dépend d'une décision humaine — et qui est plus proprement appelée règle de droit — est celle que les hommes prescrivent, à eux-mêmes et à autrui, pour vivre plus en sécurité, plus commodément ou pour d'autres raisons. Par exemple : tous les corps, lorsqu'ils en heurtent d'autres, plus petits, perdent autant de mouvement qu'ils en communiquent aux autres, c'est là une loi universelle de tous les corps qui suit de la nécessité de leur nature. Ainsi encore l'homme qui se souvient d'une chose se souvient aussitôt d'une autre semblable ou perçue en même temps : c'est là une loi qui suit nécessairement de la nature humaine. Mais que les hommes cèdent ou soient contraints de céder quelque chose de leur propre droit qu'ils tiennent de la nature, et s'astreignent à une règle de vie déterminée, cela dépend d'une décision humaine. (TTP, Chap. 4, §1).

Dans cet extrait, on peut facilement voir qu'effectivement le sens du mot loi découle directement de la politique. Plus loin, Spinoza affirme même qu'« en vérité le nom de loi semble être appliqué métaphoriquement aux choses naturelles » (TTP, Chap. 4, §2). Force est de constater que le sens de l'expression n'était pas encore figé comme c'est le cas aujourd'hui.

Mais la raison pour laquelle Spinoza critique l'utilisation de l'expression est significative : une loi humaine peut être respectée ou négligée, ce qui n'est pas le cas d'une loi de la nature dans le sens actuel du terme. Rappelons que le sens actuel du concept de loi de la nature implique précisément l'*universalité* et un déterminisme implacable<sup>352</sup>. Contrairement aux lois humaines,

---

<sup>352</sup> Une précision importante s'impose ici. Nous ne soutenons pas que les lois de la nature possèdent un *réel* pouvoir causal. En fait, chez Spinoza les lois de la nature découlent toutes de l'expression de la substance infinie dans un attribut particulier. Le déterminisme implacable auquel tous les modes sont soumis est en fait un *codéterminisme*. Chaque mode limite les autres et est limité par les autres simultanément et à l'infini. Les lois de la nature, quant à elles, émergent de cette *codétermination* des modes. Sans codétermination, aucune loi n'existerait parce que les modes pourraient agir sans que les autres modes les empêchent d'agir : aucune loi n'émergerait alors. C'est le cas

les lois de la nature ne sont pas des préceptes pouvant être négligés par certains corps : elles concernent tous les corps et sont toujours vraies. Lorsque Spinoza affirme à propos de la substance qu'elle « existe par la seule nécessité de sa nature » (E1Df7), il est vrai qu'il préfère utiliser le concept de nécessité plutôt que celui de loi. Néanmoins, sans utiliser le même mot, les deux concepts possèdent les mêmes caractéristiques fondamentales. Plus loin dans le *De deo*, Spinoza utilisera le concept de loi de la nature en lieu et place du concept de nécessité, ce qui corrobore notre affirmation : « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et forcé par personne » (E1P17). Étant donné que la nature et Dieu sont une seule et même substance, affirmer que Dieu obéit aux seules lois de sa nature revient à dire que la nature obéit à des lois et qu'il existe donc des lois de la nature chez Spinoza.

Comme nous l'avons longuement démontré dans notre chapitre précédent, le *conatus* est un principe d'individuation et est donc dès lors un principe *philosophique*. Le *conatus* possède effectivement un pouvoir explicatif. La question désormais est de savoir si le concept d'inertie qui est décrit en E2L3 est un principe philosophique, scientifique ou est une loi de la nature. La question est primordiale parce qu'elle permet de définir avec précision le sens et la portée du concept d'inertie.

---

des lois du mouvement, de l'inertie, de la pesanteur et du mécanisme en général. Dans la lettre 9 que Spinoza adresse à Simon de Vries, on peut lire la chose suivante : « soit une définition explique une chose comme elle est hors de l'intellect, et alors elle doit être vraie, et elle ne diffère pas d'une proposition ou d'un axiome [...] soit elle explique une chose en tant que celle-ci est conçue ou peut être conçue par nous, et alors elle diffère d'un axiome et d'une proposition en ceci de plus qu'elle n'exige rien, sinon d'être conçue absolument, et non, comme un axiome, sous le rapport du vrai » (Ep. 9, §2). Ainsi les lois de la nature nous permettent-elles de comprendre la nature qui nous entoure, mais la véritable cause demeure néanmoins la substance et, dans les attributs, l'existence d'une chaîne causale infinie que nous avons désignée sous le nom de *codétermination*. Toutefois, dans le cas de l'inertie, on peut observer qu'elle obéit à tous les critères qu'énonce Feynman. On remarquera surtout qu'elle concerne tous les corps et s'applique même aux hypothétiques *corpora simplicissima* (Spinoza le mentionne clairement dans E2L3). Également, Spinoza déduit les autres lois du mouvement à partir de celle-ci, la loi d'inertie semblant plus fondamentale. Ces deux éléments nous donnent une assez bonne indication qu'elle est *réellement*, pour Spinoza, la loi la plus importante de l'attribut de l'étendue.

À notre avis, il est clair que Spinoza ne pouvait pas concevoir le concept d'inertie comme un principe au sens *philosophique* du terme. Si tel n'est pas le cas, c'est principalement parce que le concept n'a aucun réel pouvoir explicatif. Contrairement au *conatus* qui est principe philosophique précisément parce qu'il permet d'expliquer pourquoi les choses singulières persistent dans leur être, le concept d'inertie qui concerne les corps et le mouvement n'explique d'aucune façon d'où provient ce mouvement. Le troisième lemme de l'abrégé de physique n'a d'autre fonction que d'énoncer un phénomène que l'on observe dans la nature. Il sera d'ailleurs intéressant de souligner que l'énoncé du concept d'inertie est désigné sous le nom de *lemme*<sup>353</sup> par Spinoza, ce qui nous semblera ici particulièrement significatif.

Nous entendons alors soutenir que l'inertie est véritablement conçue comme une loi de la nature chez Spinoza<sup>354</sup>. L'énoncé spinozien du concept d'inertie est assez catégorique : tous les corps persistent dans leur état de mouvement ou de repos. Il s'agit ici d'un fait observé et démontré de nombreuses fois et Spinoza l'inclut dans son abrégé de physique précisément parce qu'il s'agit d'un fait indéniable. Mais surtout, aux yeux de Spinoza du moins, celui-ci est démontré par la proposition E1P28 : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être

---

<sup>353</sup> En mathématique, un lemme est un « résultat, proposition intermédiaire qui ne concerne pas directement la thèse ou le théorème, mais qu'il est nécessaire d'établir avant de poursuivre la démonstration ». Ce sens n'est pas très éloigné du sens philosophique : « Proposition accessoire, démontrée ou admise, qui permet de poursuivre le raisonnement » (*Le Grand Robert de la langue française* sous « Lemme »).

<sup>354</sup> Comme nous l'avons affirmé au début de ce chapitre, Galilée et plusieurs autres érudits après lui ont découvert la vérité de ce concept. Mais comme c'est le cas pour les principes scientifiques, s'il est vrai que personne n'a jamais infirmé cette idée, personne ne l'a jamais expliquée. On peut noter plusieurs tentatives d'explication comme le principe de Mach, théorie proposée en 1886 par le célèbre physicien Ernst Mach (on lui doit l'idée d'onde de choc) qui avance l'idée que l'inertie est induite par la masse combinée des autres objets massifs de l'univers. Plus récemment (2007), le physicien Mike McCulloch propose une interprétation quantique de l'inertie. L'inertie quantifiée (*quantized inertia*) tout comme le principe de Mach sont toutefois considérés comme des hypothèses relevant davantage de la pseudoscience que de la véritable science.

déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini » (E1P28). On soulignera qu'en tant que rationaliste, la preuve toute rationnelle que Spinoza utilise pour démontrer E2L3 est entièrement suffisante à ses yeux. Les preuves empiriques sont utiles, mais elles ne doivent pas contrevenir aux découvertes faites par la raison.

Tout nous encourage donc à croire que le concept d'inertie est davantage une loi de la nature parce qu'elle concerne tous les corps, qu'elle est nécessaire, vraie et surtout universelle. La preuve en est que l'ensemble de l'abrégé de physique est écrit en des termes généraux et qu'elle concerne sans l'ombre d'un doute l'ensemble des corps et qu'aucune exception à ces règles ne saurait exister. Une des conséquences du fait que le concept d'inertie est une loi de la nature c'est qu'il existe une véritable différence entre l'inertie et le *conatus* et qu'elle est fondamentale : l'inertie est une loi de la nature c'est-à-dire qu'elle ne possède aucun pouvoir explicatif contrairement au *conatus* qui est un principe philosophique.

Mais afin de fournir un argument supplémentaire et à notre avis décisif pour démontrer l'insuffisance explicative du concept d'inertie, nous nous intéresserons aux lettres que Spinoza échangea, à partir de 1674, avec le mathématicien et physicien allemand Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

### **3.3. Le concept d'étendue chez Spinoza**

#### *3.3.1. La question de Tschirnhaus*

Dans une série de lettres<sup>355</sup> savamment écrites, Tschirnhaus formule plusieurs questions particulièrement intéressantes et fondamentales à Spinoza. Parmi ces lettres consacrées à l'ensemble du système philosophique du penseur néerlandais, plusieurs s'intéressent aux principaux concepts de la physique spinozienne. Mais ce qui rend ces lettres particulièrement significatives, c'est que Tschirnhaus qui interprète la physique de Spinoza d'un point de vue manifestement cartésien arrive à mettre en lumière de façon fort judicieuse les principales difficultés de la physique spinozienne. C'est ainsi que Tschirnhaus perçoit que les concepts de *mouvement*, *d'étendue* et de *chose singulière* sont intimement liés dans la philosophie de Spinoza. Puis, lorsque le penseur allemand demande des clarifications à Spinoza, celui-ci demeure un peu évasif sur le sujet. Essentiellement, ce dernier affirme que « les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes » (Ep. 81, §2). Toutefois, il ajoute très peu d'éléments permettant de définir ses propres concepts, hormis que l'étendue n'est pas une masse inerte comme Descartes le croyait.

Malheureusement, comme le souligne très bien Alexandre Matheron<sup>356</sup>, Spinoza ne donnera jamais sa propre définition de l'étendue et, doit-on ajouter, pas davantage du mouvement. Ces concepts demeurent donc largement ambigus. La raison de cette ambiguïté ne nous semble toutefois pas devoir être attribuable à une impossibilité de la part de Spinoza de rendre ces concepts complexes cohérents entre eux. À notre avis, ces concepts doivent nécessairement être simplifiés, ce que Spinoza n'arrive à faire que partiellement au sein de sa correspondance, voire de son œuvre philosophique. C'est cet objectif que nous poursuivrons dans les prochaines pages.

---

<sup>355</sup> Lettres 57, 59, 60, 65, 66 et 80 à 83. Les lettres 59, 60, 80, 81 et 83 portant directement sur les concepts d'étendue, de mouvement et de corps nous intéresseront plus particulièrement.

<sup>356</sup> A. MATHERON, « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza*, vol. 6, 1991, p. 85.

En ce qui concerne l'échange épistolaire entre Tschirnhaus et Spinoza, il est utile de souligner que Tschirnhaus avait accès aux lemmes<sup>357</sup> contenus dans la deuxième partie de l'*Éthique*<sup>358</sup>. Autrement dit, lorsque le savant allemand demande des éclaircissements sur sa physique, il questionne Spinoza sur sa propre physique et non pas uniquement sur l'interprétation de la physique cartésienne contenue dans les *Principes de la philosophie cartésienne*, seul ouvrage publié ouvertement par Spinoza à l'époque de cette correspondance avec Tschirnhaus.

C'est dans la lettre 59 que les thèses spinoziennes concernant l'étendue, le mouvement et les choses singulières sont pour la première fois mis à l'épreuve par Tschirnhaus :

Si vous en avez le loisir et l'occasion, je vous demande humblement la vraie définition du mouvement avec son explication. Et puisque l'étendue, en tant qu'on la conçoit par soi, est indivisible, immuable, etc., par quel raisonnement pouvons-nous en déduire qu'il puisse naître tant de variétés si différentes, et, en particulier, l'existence de figures dans les parties d'un corps quelconque ? (Ep. 59, §1)

Spinoza ne répondra pas immédiatement à ces questions. Il les évitera en affirmant que « rien n'est encore mis en ordre par écrit » (Ep. 60, §3) et que pour cette raison il garde ces questions « pour une autre occasion » (Ep. 60, §3). Cette autre occasion sera provoquée par l'insistance de Tschirnhaus qui débute la lettre 80 en affirmant ne toujours pas arriver « à concevoir le moyen de démontrer *a priori* l'existence de corps ayant mouvement et figure, car rien de tel n'apparaît dans l'étendue considérée absolument » (Ep. 80, §1).

La question qu'on peut légitimement se poser est de savoir quel est exactement le sens de la question de Tschirnhaus. Disons d'abord que nous pouvons voir assez clairement que le penseur

---

<sup>357</sup> En fait foi cette affirmation de la lettre 59 : « J'ai appris que vous aviez récemment fait de grandes avancées sur ces questions [c'est-à-dire les questions concernant la physique]. J'ai déjà pris connaissance de la première, et je connais votre physique par les lemmes ajoutés à la seconde partie de l'*Éthique*. Ceux-ci résolvent facilement bien des difficultés de la physique ! » (Ep. 59, §1). Néanmoins, la question de savoir quelles parties de l'*Éthique*, en dehors de ces lemmes, Tschirnhaus avait pu lire est une question difficile à répondre. Une hypothèse que nous ne ferons qu'énoncer c'est que Spinoza laissera de côté le contenu le plus polémique de l'ouvrage. Cette hypothèse, même si elle demeure spéculative nous semble confirmée à la fois par la prudence de Spinoza (que sa devise *caute* laisse bien transparaître), mais également par la mécompréhension par Tschirnhaus de certaines des thèses les plus fondamentales de Spinoza.

<sup>358</sup> Il est fort probable que les lemmes auxquels a eu accès Tschirnhaus sont à peu de choses près les mêmes que nous connaissons. Dans la lettre du 17 août 1675 (Ep. 68, §1), Spinoza écrit à Oldenburg avoir renoncé à publier l'*Éthique*. Ainsi, lorsqu'il écrit à Tschirnhaus quelque sept mois auparavant, l'*Éthique* telle qu'on la connaît était probablement entièrement terminée et les potentiels changements n'auront été que cosmétiques.

allemand interprète la physique spinozienne d'un point de vue cartésien. En effet, chez Descartes, la question de l'origine du mouvement trouve une réponse explicite : c'est Dieu qui est la cause du mouvement dans le monde. Or, contrairement à Descartes, Spinoza rejette d'emblée cette thèse :

Ensuite, à partir de l'étendue telle que la perçoit Descartes, à savoir comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, comme vous dites, de démontrer l'existence des corps ; c'est complètement impossible. Car la matière au repos persévérera, autant qu'il est en elle, dans son repos, et elle ne se mettra pas en mouvement à moins d'une cause extérieure, plus forte qu'elle. C'est pour cela que je n'ai pas hésité à affirmer jadis que les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes. (Ep. 81, §2)

Remarquons ici une chose importante. Si Spinoza rejette cette thèse, ce n'est pas parce qu'il considère le raisonnement de Descartes comme mauvais. En effet, il souligne même que la matière demeurera au repos tant et aussi longtemps qu'une cause extérieure ne viendra pas la mettre en mouvement, ce que Descartes accepte également. Le Dieu de Descartes remplit précisément cette fonction de cause extérieure. Mais Spinoza rejette la thèse de Descartes parce qu'il rejette l'idée d'un Dieu transcendant. Par conséquent, il va de soi que les principes cartésiens de la physique sont pour Spinoza inutiles, voire absurdes.

La question de Tschirnhaus, doit-on le souligner, était tout à fait justifiée. Le mathématicien perçoit bien le rejet par Spinoza de la conception cartésienne de l'étendue comme masse inerte, mais il ne peut absolument pas comprendre ce rejet. Le fait est que dans les ouvrages publiés à l'époque de leur correspondance Spinoza n'avait encore jamais rejeté *explicitement* la thèse voulant que l'étendue soit une masse inerte comme c'est le cas chez Descartes. Après tout, Spinoza avait écrit un ouvrage de référence expliquant la physique cartésienne et n'avait pas rejeté la thèse voulant que Dieu était la cause transcendante du mouvement. Tout pouvait donc porter Tschirnhaus à croire que Spinoza était du même avis, ce qui explique sa surprise lorsque l'auteur de l'*Éthique* contredit cette idée. C'est pour cette raison que Tschirnhaus revient à la charge dans la lettre 80 en posant à Spinoza une question que l'on

pourrait résumer ainsi : "comment expliquez-vous qu'il y ait du mouvement dans le monde si vous rejetez l'existence d'un Dieu transcendant ?"

Mais la réponse définitive de Spinoza ne viendra qu'après l'insistance de Tschirnhaus, à qui on doit reconnaître une ténacité indéniable. Ce dernier formulera la question une troisième et dernière fois dans la lettre 82, en des termes presque identiques. La réponse, on le remarquera, est presque la même que celle de la lettre 81 :

Tu me demandes si à partir du seul concept d'étendue, on peut démontrer *a priori* la variété des choses. Je crois l'avoir déjà montré assez clairement, c'est impossible. Et c'est pourquoi Descartes a tort de définir la matière par l'étendue, car elle doit nécessairement être expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Mais je parlerai plus clairement de cela avec toi une autre fois peut-être, s'il me reste assez à vivre. Jusqu'à présent, je n'ai rien pu mettre en ordre sur cette question. (Ep. 83, §1)

Ce passage est très instructif, et cela de plusieurs points de vue. D'abord, nous pouvons clairement percevoir une sorte d'aveu d'impuissance de la part de Spinoza. Le philosophe reconnaît d'avance que la réponse qu'il donne à la question de Tschirnhaus risque fort peu de satisfaire ce dernier. Toutefois, il nous semblerait abusif de croire que cette absence de réponse explicite de la part de Spinoza ne soit réellement problématique. Après tout, Spinoza fournit au moins un début de réponse à la question du savant allemand. Celle-ci se trouve en partie dans la lettre 81, en partie dans l'abrégé de physique qu'avait reçu Tschirnhaus. En effet, nous savons en vertu de E2L1<sup>359</sup> que c'est le mouvement qui permet de distinguer les corps entre eux. Or, plutôt que de fournir cette réponse évidente à la question de Tschirnhaus, Spinoza choisit de ne pas s'affranchir de la véritable question de son correspondant. La raison en est simple quoiqu'elle ne soit pas immédiatement évidente : si chez Descartes le mouvement s'expliquait par l'existence de Dieu, chez Spinoza le mouvement n'a *pas* besoin d'explication. Pour être plus précis, le mouvement s'explique chez Descartes grâce à un principe transcendant à l'attribut de l'étendue ce qui n'est pas du tout le cas chez Spinoza.

---

<sup>359</sup> « Les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance. » (E2L1)

Au début du passage Spinoza affirme qu'il est impossible « de démontrer *a priori* la variété des choses ». Or, compte tenu de ce qu'il affirme dans *l'Éthique*, la variété des choses est rapidement démontrée par le philosophe grâce au concept de mouvement. Par conséquent, tout porte à croire que l'aveu d'impuissance de Spinoza concerne plutôt l'impossibilité de démontrer *a priori* la raison du mouvement<sup>360</sup>. Ici, nous devons ajouter que même s'il est impossible de *démontrer* un fait, cela ne signifie pas pour autant que cela soit faux. En l'absence d'une *démonstration*, le fait du mouvement devient une vérité axiomatique ce qui n'était pas un problème pour Hobbes, rappelons-nous.

Cela dit, même si le philosophe affirme ne pouvoir démontrer *a priori* la raison du mouvement, il semble pourtant que sa philosophie réunissait tous les éléments pour fournir une démonstration convaincante. Cette démonstration est par ailleurs plutôt simple et parfaitement cohérente avec l'ensemble de la philosophie spinozienne. Dans *l'Éthique*, Spinoza nous apprend que l'étendue est un attribut de Dieu et que cet attribut exprime l'entière puissance de Dieu dans le « domaine » de l'étendue. À notre avis, et nous démontrerons cette affirmation, il est plutôt évident que le *mouvement* est la façon dont s'exprime la puissance infinie de Dieu dans l'attribut de l'étendue. La lettre 83 apporte d'ailleurs une précision supplémentaire à la lettre 81, précision qui va directement dans ce sens : l'étendue « doit nécessairement être expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie » (Ep. 83, §1).

Dans les prochaines pages, nous allons nous intéresser à la métaphysique des champs, thèse développée par Jonathan Bennett en 1984 et amendée par Valtteri Viljanen en 2012. Cette interprétation qui donne une réponse intéressante au problème que posent ces lettres explique le sens du concept d'étendue chez Spinoza et s'harmonise particulièrement bien avec notre propre interprétation du *conatus*, de la loi d'inertie et du mouvement chez Spinoza.

---

<sup>360</sup> Ce qui revient ultimement à ne pas pouvoir *réellement* démontrer la variété des choses.

### 3.3.2. La métaphysique des champs de Jonathan Bennett

Dans son livre *A Study of Spinoza's Ethics*<sup>361</sup>, Jonathan Bennett propose une thèse plutôt originale pour répondre à la question de Tschirnhaus. Cette thèse, qu'il désigne sous le nom de « métaphysique des champs », est une réponse à la question de savoir comment Spinoza conçoit *exactement* l'attribut de l'étendue. Dans les mots de Viljanen, l'interprétation de Bennett affirme que le concept spinozien d'étendue est conceptuellement proche du concept euclidien d'espace :

Bennett calls substance expressed under the attribute of extension, or the one extended substance, space. As he explains, the need for partless substances stems from the seventeenth-century view that substances must be causally and conceptually independent. If a substance consisted of (substantial) parts, it would be ontologically dependent on those parts, and therefore would no longer be a substance. This requirement creates difficulties especially in the case of extended substances, since it was commonly held that every physical object is always divisible into separate parts<sup>362</sup>.

Ainsi, comme Viljanen l'affirme ailleurs, « on the field metaphysical interpretation, this means that the regions of the whole space can become many different kinds of qualities in such a way that statements about material bodies can be reduced to statements about space »<sup>363</sup>. Ces quelques mots étant largement insuffisants, nous allons, dans les prochaines pages, nous attarder à examiner ce qui pousse Bennett à soutenir la thèse de la *métaphysique des champs*.

Mentionnons d'abord qu'en ce qui concerne la métaphysique des champs, Bennett n'a pas la priorité. Comme le souligne Viljanen<sup>364</sup>, plusieurs penseurs ont également soutenu des thèses similaires. Toutefois, il faut dire que c'est celui-ci qui développe cette thèse le premier, les autres<sup>365</sup> avant lui ne s'étant contentés que de proposer d'interpréter l'étendue de cette façon.

---

<sup>361</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*. Cette présente section s'intéresse à l'ensemble du 4<sup>ème</sup> chapitre intitulé « *Extended Matter* » p. 80-110.

<sup>362</sup> V. VILJANEN, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *op. cit.*, p. 397.

<sup>363</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*,

<sup>364</sup> V. VILJANEN, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *op. cit.*, p. 397, note #7.

<sup>365</sup> Voir entre autres D. LACHTERMAN, « The Physics of Spinoza's Ethics », *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 8, 1977, p. 103 ; E. HARRIS, *Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, La Haye, Archives Internationales d'Histoire des Idées, 1973, p.68.

Avant d'en venir à proposer la thèse de la métaphysique des champs, Bennett commence par établir quelques faits à propos de la métaphysique spinozienne. D'abord, il rappelle la doctrine moniste<sup>366</sup> de la substance établie très tôt dans *l'Éthique* par la proposition E1P5 : « Dans la nature des choses il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut » (E1P5), alors que la proposition dix précise que « [c]haque attribut d'une même substance doit se concevoir par soi » (E1P10). Enfin, rappelle Bennett, Spinoza était tout sauf atomiste (ce que nous avons déjà démontré dans le chapitre précédent) : par conséquent, le philosophe d'Amsterdam croyait comme beaucoup de ses contemporains que la substance étendue est divisible à l'infini et qu'aucun « atome » ne peut détenir le qualificatif de « substance ».

La question parfaitement légitime qui est à l'origine de la thèse de la métaphysique des champs est énoncée par Bennett immédiatement après avoir établi ces quelques faits : « If Spinoza is going to deny the title 'substance' to lumps of matter because they are all divisible, how can he defend the thesis – which I attribute to him – that the whole of space, or the entire extended realm, is a substance?<sup>367</sup> » En d'autres termes, la question est de savoir comment l'étendue qui contient l'ensemble des corps peut être une substance sans toutefois que les corps le soient également.

Pour répondre à la question qu'il pose, Bennett cherche d'abord à expliquer un passage de *l'Éthique* qu'il juge particulièrement obscur. Dans le scolie de la 15<sup>ème</sup> proposition de la première partie de *l'Éthique* Spinoza affirme qu'« il n'est pas moins absurde de supposer que la substance corporelle est composée de corps ou de parties, que de supposer le corps formé de surfaces, la

---

<sup>366</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 81. Bennett affirme toutefois que l'attribut de l'étendue fournit le modèle sur lequel Spinoza conçoit les deux attributs : « I am implying that his metaphysical thinking was grounded in the physical world, and there is plenty of evidence that it was » (p.81). Nous ne pouvons accepter cette affirmation pour des raisons que nous avons déjà donné dans le premier chapitre.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 85.

surface de lignes, la ligne, enfin, de points» (E1P15S). Pour Bennett, interpréter cette comparaison de Spinoza de façon littérale ne fait aucun sens parce qu'un corps occupe par définition un espace alors qu'un point est un objet géométrique sans dimension. Dès lors, Bennett suppose que Spinoza avait autre chose en tête que cette analogie défailante.

Premièrement, nous pourrions affirmer que selon Spinoza les corps n'occupent pas d'espace. De cette façon, une accumulation de ces corps sans dimension ne pourrait pas constituer la substance corporelle. Cette thèse nous paraîtra immédiatement impossible à soutenir. En effet, il semble plutôt absurde de croire que Spinoza ait pu soutenir quelque chose comme des corps n'occupant pas d'espace. Il est vrai que le philosophe ne place pas le fait d'occuper un espace parmi les caractéristiques permettant de définir ce qu'est un corps, mais il nous semble parfaitement évident que Spinoza acceptait la définition traditionnelle du concept de corps.

Deuxièmement, nous pourrions affirmer que si Spinoza refuse qu'une accumulation de corps ne puisse constituer la substance corporelle, c'est parce qu'il refuse qu'une accumulation épuise l'infinité de la substance dans le domaine de l'étendue. D'abord, il est évident que dans la mesure où l'étendue est infinie, et puisqu'un corps occupe par définition une portion finie de l'espace, il va de soi qu'une accumulation finie de corps ne saurait constituer l'infinité de la substance corporelle. Cela dit, qu'en est-il d'une accumulation *infinie* de corps ?

Comme Bennett le souligne assez bien, à première vue rien dans l'ensemble de l'œuvre de Spinoza ne semble s'opposer à une telle accumulation. En réalité, en vertu de la lettre 32, cela semble même être tout le contraire :

Il suit de là que tout corps, en tant que modification existant selon un certain mode, doit se considérer comme une partie de l'Univers tout entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps. *Et puisque la nature de l'Univers n'est pas limitée [...], mais absolument infinie*, c'est par la nature de cette puissance infinie que ses parties sont réglées selon une infinité de modes, et contraintes de subir une infinité de variations (Ep. 32, §5, c'est nous qui soulignons).

Ici, on peut voir en premier lieu que Spinoza croit effectivement que l'Univers est constitué de parties et que ces parties ou modes existent en un nombre infini. Toutefois, cette possibilité que l'on trouve dans la lettre 32 doit être interprétée à la lumière d'un passage qui se trouve dans le scolie de la proposition quinze du *De deo* :

Ce qu'ils prouvent également très bien à partir de ceci, que par corps nous entendons n'importe quelle quantité ayant longueur, largeur et profondeur, bornée par une certaine figure précise [...] ces arguments ne se fondent que sur ceci, qu'ils supposent la substance corporelle composée de parties, ce dont j'ai déjà montré l'absurdité (E1P15S).

Devant ce rejet catégorique de la possibilité qu'une accumulation infinie de corps puisse composer la substance corporelle, c'est désormais le sens de la lettre 32 qui se précise. Il aurait été erroné d'interpréter cette lettre autrement que sous l'angle du monisme de la substance. Puisque c'est la substance qui est ontologiquement première et jamais l'inverse, c'est l'infinité de la substance qui explique l'existence d'un nombre infini de modes et non pas le nombre infini des modes qui explique l'existence de la substance<sup>368</sup>. C'est d'ailleurs le sens qu'on doit donner à cette précision que Spinoza ajoute immédiatement après le passage de la lettre 32 que nous venons de citer : « sous le rapport de la substance, je conçois que chaque partie a une union étroite avec son tout » (Ep. 32, §5)

C'est devant l'impasse provoquée par le rejet de ces trois possibilités erronées que Bennett propose de comprendre l'étendue comme n'étant rien d'autre que l'espace lui-même. Pour appuyer son interprétation, le commentateur cite la sixième définition des *Principes de la philosophie cartésienne* : « Entre l'espace et l'étendue, nous ne concevons qu'une distinction de raison, c'est-à-dire qu'il n'en est pas réellement distinct » (PPC2Df6). On reconnaîtra que cet argument textuel est plutôt persuasif. Toutefois, puisqu'il est toujours envisageable de mettre en doute l'adhésion de Spinoza aux principes cartésiens et cela même si on sait qu'ailleurs dans cette

---

<sup>368</sup> Nous avons déjà discuté du réductionnisme inversé de Spinoza dans notre chapitre précédent.

même partie le philosophe néerlandais rejettera explicitement les principes qu'il juge inacceptables, cet argument n'est pas décisif.

Néanmoins, Bennett présente un second argument, herméneutique cette fois. Spinoza, rappelle-t-il, est mécaniste. Or, le mécanisme n'a de sens que dans la mesure où les corps évoluent dans l'espace : « The story cannot be told without using spatial and temporal notions – topological and also metrical ones – for it would be a poor mechanical theory that had things bouncing off one another but at no particular speed<sup>369</sup> ».

Comme le démontre très bien Alexandre Koyré dans *Du monde clos à l'univers infini*<sup>370</sup>, le concept d'espace était en mutation à l'époque moderne. Chez Descartes, le modèle est l'espace euclidien c'est-à-dire un espace sans courbure, géométrique, absolu et qui est « pourvu des mêmes propriétés géométriques que le plan »<sup>371</sup>. Spinoza accepte ce modèle comme il accepte beaucoup des autres thèses scientifiques de Descartes<sup>372</sup>. Ce modèle a été utilisé par pratiquement tous les philosophes de la nature jusqu'à ce qu'Einstein ait fait voler ce modèle en éclats au début du XX<sup>ème</sup> siècle en donnant aux géométries non euclidiennes<sup>373</sup> une réalité physique.

---

<sup>369</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 90.

<sup>370</sup> A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit. Voir également F. DE BUZON, « L'espace et le lieu chez Descartes », dans T. Paquot et C. Younès (éd.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale: de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, 2012.

<sup>371</sup> R. LEHOUCQ, *L'univers a-t-il une forme?*, Paris, Flammarion, 2004, p. 8.

<sup>372</sup> Même si le fait qu'il concevait la substance étendue comme possédant une puissance infinie, une question que nous laissons ici de côté est celle de savoir si Spinoza concevait l'espace comme infini. Descartes quant à lui le concevait plutôt comme *indéfini* : « Pour qu'aucune difficulté ne subsiste sur ce point : quand je dis que l'étendue de la matière est indéfinie, je crois que cela suffit pour qu'on n'imagine pas en dehors d'elle un lieu quelconque où les particules de mes tourbillons pourraient s'en aller [...] J'estime qu'il y a une très grande différence entre l'amplitude de cette étendue corporelle et l'amplitude de ce qu'en Dieu je n'appellerai pas étendue, puisqu'à proprement parler, il n'y en a aucune, mais plutôt substance ou essence; c'est pourquoi j'appelle celle-ci simplement infinie, celle-là indéfinie » (*Lettre à Morus du 5 février 1649*, AT V 274).

<sup>373</sup> « Le choix de la géométrie proposée par Euclide au III<sup>ème</sup> siècle avant notre ère a paru naturel jusqu'à l'avènement des géométries non euclidiennes [hyperbolique ou elliptiques] à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle » dans R. LEHOUCQ, *L'univers a-t-il une forme?*, op. cit., p. 14. En cosmologie, l'hypothèse qui est actuellement la plus répandue est que l'univers possède une courbure très faiblement positive (il aurait alors une forme sphérique).

Pour bien comprendre pourquoi le concept d'espace était un choix légitime de la part de Bennett, il sera utile de s'intéresser un peu à l'argument spinozien contre l'existence du vide. Cet argument est exposé dans le scolie de E1P15 :

Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une de ces parties ne pourrait-elle être anéantie, tandis que les autres resteraient enchaînées entre elles tout comme avant ? Et pourquoi doivent-elles toutes s'adapter si bien qu'il n'y ait pas de vide ? À coup sûr, si des choses sont réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut sans l'autre être et demeurer dans son état. Puisqu'il n'y a pas de vide dans la nature (là-dessus, voir ailleurs), mais que toutes les parties doivent concourir en sorte qu'il n'y ait pas de vide, il suit aussi de là que ces mêmes parties ne peuvent pas réellement se distinguer, c'est-à-dire, que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut se diviser (E1P15S).

On remarquera immédiatement que l'argument de Spinoza contre la possibilité de l'existence du vide est légèrement différent des arguments habituellement avancés à son époque. Certes, Spinoza accepte l'argument cartésien<sup>374</sup> contre l'existence du vide qu'on peut lire dans les *Principes de la philosophie* et qui consiste à dire que puisque « le néant n'a pas de propriétés » (PPC1A1) il est impossible que le vide existe.

Mais l'objectif réel de Spinoza dans E1P15S n'est pas tellement de démontrer l'impossibilité métaphysique du vide (ce que la remarque de Spinoza « là-dessus, voir ailleurs » dans ce même scolie E1P15S confirme) ; son objectif est plutôt de critiquer tous ceux qui refusent la corporalité à Dieu simplement parce que l'étendue est divisible à l'infinie<sup>375</sup>. Comme l'affirme Thaddeus S. Robinson : « Spinoza holds that all the arguments against God's corporeality share a basic structure: (1) Everything corporeal is composite. (2) God is not composite. (3) So, God is not corporeal. The problem with his opponents' argument, according to

---

<sup>374</sup> René Descartes, PP2, art. 16 : «...à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure le même de l'espace qu'on suppose vide: à savoir que, puis qu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance » (AT IXb 71). Un argument presque identique est énoncé par Spinoza dans la lettre 13 : « Mais je ne sais pas pourquoi [Boyle] nomme cela une hypothèse, alors que l'impossibilité du vide suit clairement du fait que le rien n'a pas de propriétés » (Ep. 13, §5).

<sup>375</sup> Pour Robinson, il est clair que Spinoza vise Descartes dans le scolie de E1P15 : « Second, recall that the task at hand in E1P15S is to formulate a defense against those who would deny that God is corporeal on the grounds that everything corporeal is composite or, what Spinoza takes to be equivalent, that everything corporeal is divisible. Descartes was precisely such an opponent » T. S. ROBINSON, « Spinoza on the Vacuum and the Simplicity of Corporeal Substance », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 26, n° 1, janvier 2009, p.65.

Spinoza, is that premise (1) is false<sup>376</sup>». En effet, au début du scolie, Spinoza ironise en affirmant que

tous ceux qui, de quelque manière, ont contemplé la nature divine, nient que Dieu soit corporel. Ce qu'ils prouvent également très bien à partir de ceci, que par corps nous entendons n'importe quelle quantité ayant longueur, largeur et profondeur, bornée par une certaine figure précise, ce qui est bien le plus absurde qui se puisse dire de Dieu, l'étant absolument infini (E1P15S).

Le reste du scolie sera consacré à une réfutation minutieuse des différents arguments que ceux-ci présentent pour refuser la corporalité à Dieu. Spinoza quant à lui l'avait déjà affirmé dans le deuxième corollaire de la proposition quatorze : « Il suit que la chose étendue et la chose pensante sont ou bien des attributs de Dieu, ou bien des affections des attributs de Dieu » (E1P14C2).

Pour revenir à l'argument de Bennett, on peut maintenant voir que chez Spinoza contrairement à plusieurs autres savants de son époque, Dieu est conçu comme étant corporel. La conséquence de cette affirmation est considérable en ce qui concerne l'interprétation que nous devons faire du concept d'étendue chez Spinoza et c'est précisément ici que le concept d'espace s'avère particulièrement utile.

D'abord, on remarquera immédiatement que la métaphysique des champs satisfait aux deux caractéristiques apparemment contradictoires que toute interprétation du concept spinozien d'étendue doit nécessairement inclure : la divisibilité à l'infini et l'impossibilité métaphysique d'en supprimer une de ses parties. L'avantage du concept d'espace c'est qu'il n'y a justement rien de contradictoire à affirmer qu'il est possible de le diviser à l'infini sans toutefois pouvoir en supprimer une partie. Comme l'affirme Bennett « Any division of space into regions is arbitrary, since regions can be as large or small as you like and can overlap. That could give Spinoza a

---

<sup>376</sup> *Id.*, p.64.

further reason for saying that space could never be supplanted in our ontology by a set of its regions »<sup>377</sup>. Bref, d'un point de vue ontologique il n'y a que la substance.

La métaphysique des champs de Bennett est une interprétation parfaitement cohérente et pas simplement parce qu'elle permet de concilier deux idées qui semblent d'emblée contradictoires. En réalité, elle acquiert tout son intérêt lorsqu'il fait intervenir la métaphore quantique :

According to quantum field theory, fields alone are real. They are the substance of the universe and not 'matter'. Matter (particles) is simply the momentary manifestations of interacting fields which [...] are the only real things in the universe. Their interactions seem particle-like because fields interact very abruptly and in very minute regions of space<sup>378</sup>.

Pour simplifier presque outrageusement une des théories parmi les plus complexes de la science, nous pourrions dire que l'idée principale que Bennett retient dans la théorie quantique des champs est de dire qu'un corps est un ensemble de propriétés qui peut se manifester successivement dans l'espace, voire que manifeste l'espace lui-même<sup>379</sup>. La transposition de Bennett de cette idée dans la métaphysique spinozienne est très bien résumée par Valteri Viljanen : « On the field metaphysical interpretation, this means that the regions of the whole space can become many different kinds of qualities in such a way that statements about material bodies can be reduced to statements about space »<sup>380</sup>.

Pour Bennett, les corps sont donc la manifestation d'un assemblage d'affections de la substance. Il précise son idée en empruntant une expérience de pensée d'abord proposée par Isaac

---

<sup>377</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 86.

<sup>378</sup> G. ZUKAR, *The dancing Wu Li Masters*, New York, 1979, p. 200 cité par J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 92. Cette caractérisation de la mécanique quantique est très claire, précise et cohérente.

<sup>379</sup> Dans la théorie quantique des champs, les propriétés en question sont les différentes caractéristiques physiques d'ordre quantitatif que manifeste un corps (la charge électrique, la masse, la valeur du spin, la charge de couleur). Pour plus de détails voir É. KLEIN, *Petit voyage dans le monde des quanta*, Paris, Flammarion, 2016 ; É. KLEIN, « La physique quantique et ses interprétations », *Études*, n° 5, 2001.

<sup>380</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 160.

Newton<sup>381</sup>. Ce dernier nous enjoint d'imaginer un Dieu créateur souhaitant faire apparaître une nouvelle montagne. Pour Newton, le seul moyen pouvant rendre possible une telle création devait absolument respecter la conservation de la quantité totale de matière. Ce Dieu agira ainsi comme un démiurge plutôt que comme un Dieu créateur et modifiera une région de l'espace pour en faire une région qui exprime les propriétés qu'exprime une montagne, ou dans les mots de Curley, « to say that one region of space is differently qualified than another is to say that space has different qualities in one region than it does in others ». Curley ajoute avec justesse que « what we really need to do is to identify bodies with spatio-temporally continuous sets of placetimes »<sup>382</sup>. Pour rendre les choses plus limpides, nous citerons un second exemple de Bennett : « To say that the puddle is slimy is to say that a certain region of space is slimy – i.e., has that property of regions which we conceptualize by saying that there are slimy things in them »<sup>383</sup>. Encore une fois, on peut affirmer que des portions d'espace deviennent visqueuses, mais ni que la viscosité est créée du néant ni que l'espace lui-même est visqueux.

Selon Bennett, cette expérience de pensée de Newton est très instructive parce qu'elle exprime exactement ce que Spinoza avait en tête. L'individu total qu'est la nature ne peut pas réellement changer parce que le changement qui survient dans les choses provient toujours de l'extérieur et qu'il n'y a rien d'extérieur à la nature. Cela est confirmé à la fois par la lettre soixante-quatre dans laquelle Spinoza affirme que « l'aspect de l'univers entier reste toujours le même, bien qu'il varie en une infinité de modes » (Ep. 64, §5) et par le deuxième corollaire du lemme sept du *De mente* : « si nous continuons encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la nature tout entière est un seul individu dont les parties, c'est-à-dire

---

<sup>381</sup> D. BREWSTER, *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, Edinburgh, T. Constable and Company, 1855, p. 447.

<sup>382</sup> E. CURLEY, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », dans Y. Yovel (éd.), *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, Leiden/New York, Brill, 1991, p. 38.

<sup>383</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 96.

tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'individu tout entier» (E2L7C2).

Ainsi, chez Spinoza, faire apparaître une montagne est bel et bien possible, mais cela signifie toujours, comme c'est le cas chez Newton, la transformation de quelque chose d'autre. C'est de cette façon que Bennett interprète ce passage de la lettre quatre que Spinoza écrit à Oldenburg : « je vous supplie, mon ami, de considérer que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient déjà auparavant » (Ep. 4, §9).

Nous terminerons notre exposition de la métaphysique des champs de Bennett en affirmant que grâce à cette interprétation, la métaphysique de Spinoza a le remarquable avantage de résoudre le problème du vide de façon fort convaincante. À la suite de l'invention du baromètre par Evangelista Torricelli et de la pompe à vide par Otto von Guericke<sup>384</sup> la question du vide était devenue une question fort embarrassante pour ceux s'opposant à l'existence du vide. Puisqu'il ne faisait pas de doute que ce qui était contenu dans le récipient de verre était effectivement évacué, la question était désormais de savoir ce que ce récipient contenait. La solution de Descartes sera de dire que ce qui remplira le récipient c'est l'*éther*, cette « matière subtile » invisible remplissant tous les intervalles entre les corps<sup>385</sup>. D'un point de vue technique, cette solution est toutefois problématique. Puisqu'à chaque fois que nous actionnons une pompe de l'éther prend la place de l'air qui y était contenu, il faut ou bien qu'il y ait toujours de l'éther à proximité du récipient ou bien que de l'éther soit créé. Dans le premier cas, cela implique

---

<sup>384</sup> Guericke en est l'inventeur, mais c'est Robert Boyle qui sera celui qui popularisera l'utilisation de cet outil : « Robert Boyle (1627-1691) fit construire en 1659, par son assistant Robert Hooke (1635-1703), une pompe à air. Contrairement à l'appareil de Otto von Guericke (1602-1686), construit au milieu des années 1650, celle-ci ne requérait aucune immersion dans l'eau, ce qui permit à Boyle d'incorporer des objets dans la machine avant de commencer le pompage de l'air » dans Y. GINGRAS, P. KEATING et C. LIMOGES, *Du scribe au savant, op. cit.*, p. 274-275.

<sup>385</sup> C'est également cette hypothèse qui permettra à Descartes d'expliquer la gravité. Les planètes, affirme-t-il, se meuvent parce qu'elles sont entraînées par le mouvement de gigantesques tourbillons d'éther. Voir les troisième et quatrième parties des *Principes de la philosophie* ainsi que S. GAUKROGER, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 135-145.

également que deux corps échangent l'espace qu'ils occupaient exactement au même moment ; dans le second qu'une chose soit créée du néant. Aucune des deux possibilités n'est acceptable.

Or, dans le cadre de la métaphysique des champs de Bennett, ce problème n'en est plus un. Comme nous avons affirmé plus haut, un corps est un ensemble de propriétés qui peut se manifester successivement dans l'espace, voire que manifeste l'espace lui-même. Ainsi, lorsque la pompe est actionnée, aucun corps n'est réellement expulsé, mais l'espace exprime désormais des propriétés différentes.

### 3.3.3. Critiques à la métaphysique des champs

La thèse de Bennett, aussi intéressante soit-elle, est loin de faire l'unanimité au sein de la littérature spinozienne. Il est vrai malgré tout que plusieurs commentateurs ont accepté les résultats de cette interprétation sans nécessairement en accepter tous les détails<sup>386</sup>. Nous n'allons pas nous attarder outre mesure à ces commentaires. Toutefois, nous allons examiner les plus importants contre-arguments que cette interprétation a reçus depuis sa publication en 1984 en mettant l'accent plus particulièrement sur les critiques d'Edwin Curley<sup>387</sup> et d'Alison Peterman<sup>388</sup>. Ensuite, nous allons nous intéresser à l'amendement, très prometteur, à la métaphysique des champs de Bennett que propose Valterri Viljanen<sup>389</sup>.

Mais nous allons d'abord et avant tout évacuer une objection toute naturelle qui pourra naître d'une telle interprétation. Si nous sommes prêts à défendre la thèse selon laquelle le

---

<sup>386</sup> M. ESFELD, « Holism in Cartesianism and in Today's Philosophy of Physics », *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 30, n° 1, 1999 ; M. ESFELD, « Physicalism and Ontological Holism », *Metaphilosophy*, vol. 30, n° 4, octobre 1999, p. 319-337 ; M. D. WION, *Spinoza on Individuals and Individuation: Metaphysics, Morals, and Politics (thèse de doctorat)*, Milwaukee, Marquette University, 2011, p. 27-45. ; P. P. LEGRANT, *Spinoza's Realist and Four-Dimensionalist Theory of Physical Individuation (thèse de doctorat)*, Iowa City, University of Iowa, 2009.

<sup>387</sup> E. CURLEY, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », *op. cit.*

<sup>388</sup> A. PETERMAN, *Spinoza's Physics (thèse de doctorat)*, Evanston, Northwestern University, 2012.

<sup>389</sup> V. VILJANEN, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *op. cit.* ; V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power, op. cit.*

concept spinozien de substance étendue s'accorde particulièrement bien avec le concept de *champs*, il est important de comprendre que nous ne soutenons rien de plus qu'une similitude entre le concept de *champs* et celui de substance étendue. Bref, il ne faut pas pour autant croire que la physique spinozienne contient en germe les idées de la mécanique quantique.

En fait, Spinoza qui évolua dans le contexte de la physique mécaniste aurait sans doute bien du mal à accepter plusieurs des thèses de cette physique. Parmi celles-ci, on sait que Spinoza n'aurait pas accepté la thèse de l'intrication quantique qui permet l'interaction à distance et instantanée entre deux corps. On sait également que Spinoza refusait l'existence du vide et des atomes (dans le sens philosophique du terme). Mais surtout, Spinoza aurait sans doute refusé l'introduction du *probabilisme* dans la nature. En cela, il partagerait sans doute le sentiment d'Albert Einstein<sup>390</sup> qui avait laconiquement affirmé contre l'interprétation probabiliste de la mécanique quantique défendue par Niels Bohr que « Dieu ne jouait pas aux dés »<sup>391</sup>. Spinoza était également déterministe. Ce simple rejet de l'interprétation probabiliste de la mécanique quantique (qu'on appelle interprétation de Copenhague), interprétation la plus répandue<sup>392</sup> suffit à refuser une filiation, même lointaine, entre le mécanisme spinozien et la mécanique quantique.

---

<sup>390</sup> Einstein admirait Spinoza et l'appelait son maître à penser tout en reconnaissant les limites de sa propre compréhension du système spinozien. Il affirmait même croire « au Dieu de Spinoza, qui se révèle dans l'ordre harmonieux de ce qui existe, et non en un dieu qui se préoccupe du sort et des actions des êtres humains » (Albert Einstein, *Télégramme au rabbin Goldstein de New York, avril 1929*). Michel Paty souligne que les deux penseurs partageaient un même dédain pour la superstition religieuse. Voir M. PATY, « Einstein and Spinoza », dans M. Green et D. Nails (éd.), *Spinoza and the Science*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986, p. 267-302. Einstein l'affirme dans une lettre désormais célèbre qu'il envoie au philosophe Erik Gutkind : « Le mot Dieu n'est pour moi rien de plus que l'expression et le produit des faiblesses humaines, la Bible un recueil de légendes, certes honorables mais primitives qui sont néanmoins assez puérides » (Albert Einstein, *Lettre sur Dieu, Lettre du 3 janvier 1954*). Cette lettre a été vendue le 5 décembre 2018 pour la modique somme de 2,89 millions de dollars américains. On peut lire la traduction française à cette adresse : [https://www.lemonde.fr/culture/article/2018/12/04/la-lettre-sur-dieu-d-einstein-mise-aux-encheres-pour-un-million-de-dollars\\_5392631\\_3246.html](https://www.lemonde.fr/culture/article/2018/12/04/la-lettre-sur-dieu-d-einstein-mise-aux-encheres-pour-un-million-de-dollars_5392631_3246.html).

<sup>391</sup> Pour répondre à ce qui constitue une critique relativement forte, Neils Bohr demanda au natif d'Ulm « Qui êtes-vous, Albert Einstein, pour dire à Dieu ce qu'il doit faire ? ». Cette confrontation entre Bohr et Einstein porte en réalité sur la question de savoir si la physique est ou non déterministe et si elle l'est, quelle forme prend ce déterminisme.

<sup>392</sup> L'interprétation de Copenhague, même si elle refuse de se prononcer sur l'interprétation physique des phénomènes quantiques observés, demeure probabiliste. Einstein n'est pas le seul à avoir du mal à accepter cette interprétation probabiliste : plusieurs physiciens cherchent une interprétation physique des phénomènes quantiques qui permettrait de sauver le déterminisme qu'on accorde habituellement à la nature.

Ce qui compte et ce qui rend valide l'analogie, c'est véritablement le concept de *champs* qui est, nous le croyons, particulièrement utile afin de comprendre adéquatement le concept spinozien d'étendue.

Comme l'indique son titre « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism »<sup>393</sup>, cet article d'Edwin Curley s'intéresse d'abord et avant tout à l'interprétation moniste de Jonathan Bennett. N'étant pas du tout du même avis que lui, et puisque qu'elle s'appuie sur une mécompréhension de la doctrine moniste, Curley s'intéressera à démontrer que la métaphysique des champs est construite sur de fausses prémisses. Curley est très critique à l'endroit de Bennett : « In this respect Bennett seems to me to be engaging in speculative reinterpretation rather than in interpretation »<sup>394</sup>. C'est ainsi que le commentateur américain énonce plusieurs raisons pour rejeter la métaphysique des champs. Nous allons nous intéresser à deux d'entre elles, les plus décisives.

Dans sa thèse de doctorat, Peterman conteste la métaphysique des champs parce qu'elle refuse catégoriquement que la substance étendue possède des dimensions spatiales : « substance is not extended in length, breadth and depth »<sup>395</sup>, affirme-t-elle. Dans la lettre soixante-treize souligne-t-elle, Spinoza affirme que « ceux qui pensent que le *Traité théologico-politique* s'appuie sur l'unité de Dieu et de la nature (par où ils entendent une certaine masse, autrement dit de la matière corporelle) se trompent totalement » (Ep. 73, §2). Elle considère que l'affirmation plutôt explicite de Spinoza dans la deuxième partie de l'*Éthique* « Dieu est chose étendue » (E2P2) n'est pas une raison suffisante pour accepter que l'étendue possède des dimensions spatiales.

---

<sup>393</sup> E. CURLEY, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », *op. cit.*

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>395</sup> A. PETERMAN, *Spinoza's Physics (thèse de doctorat)*, *op. cit.*, p. 129.

Le cœur de son argument repose sur la distinction spinozienne entre deux façons distinctes de comprendre le concept de quantité. Dans les mots de Peterman : « Spinoza allows that substance can be characterized by a certain conception of quantity, contrasts that with another conception of quantity that cannot be attributed to substance, and associates three-dimensional extension with the second kind of quantity, and not the first »<sup>396</sup>. Spinoza distingue effectivement deux concepts de quantité dans E1P15S (remarquons qu'il s'agit du même scolie qui sert de prémisses à l'interprétation de Bennett) ainsi que dans la *Lettre sur l'infini*. À notre avis, c'est la *Lettre sur l'infini* qui est la plus claire : « Nous concevons la quantité de deux manières, soit abstraitement, autrement dit superficiellement, comme l'avons dans l'imagination avec l'aide des sens, soit comme substance, ce que l'on ne peut faire que par l'intellect seul » (Ep. 12, §8).

Peterman résume la pensée de Spinoza en soulignant que la première version du concept de quantité, qu'elle nomme quantité<sup>1</sup>, s'appréhende par le biais de l'imagination. Dans ce cas, il est vrai que la substance étendue est conçue comme divisible à l'infini, mais elle demeure néanmoins comprise de façon très superficielle et abstraite. En tant que concept issu de l'imagination exclusivement, ce concept ne peut mener à la connaissance vraie et adéquate de la substance. Quant à la seconde conception de la quantité, qu'elle nomme quantité<sup>2</sup>, elle est conçue par l'intellect. La substance est appréhendée en tant que substance c'est-à-dire comme un être infini et indivisible.

Peterman a tout à fait raison de souligner l'importance de cette distinction. Celle-ci, affirme-t-elle, est non seulement importante, elle est également catastrophique pour la métaphysique des champs. Selon cette interprétation, soutient-elle, puisque nous comprenons les corps comme des portions de l'espace, on procède précisément à ce que Spinoza considérait comme une division abstraite de l'étendue. Dans les mots de Peterman, « although Spinoza writes

---

<sup>396</sup> A. PETERMAN, « Spinoza on Extension », *Philosophers' Imprint*, vol. 15, n° 14, 2015, p. 1.

that considered in one way (that is, as modified) we can find parts in extension, he stresses that we can only distinguish those regions when we conceive it in the abstract, or using the imagination »<sup>397</sup>. Malheureusement, une conséquence funeste de la métaphysique des champs serait alors de verser dans l'idéalisme. Les corps, puisqu'ils ne sont rien de plus qu'un assemblage de propriétés de la substance, ne peuvent en aucun cas être considérés comme des individus à part entière.

La plus importante critique d'Edwin Curley est essentiellement de même nature que celle de Peterman. D'emblée, Curley fait de Bennett un défenseur d'un monisme où les choses singulières sont des propriétés de la substance. Pour Curley, la thèse de Bennett s'inscrit dans la foulée de Pierre Bayle et de Harold Joachim. Malgré ces graves critiques, Curley reconnaît que l'interprétation de Bennett n'est pas confrontée aux mêmes problèmes que l'interprétation un peu naïve de Bayle. Ce dernier reprochait au monisme de Spinoza d'avoir des conséquences absurdes, voire contradictoires. Par exemple, demande Bayle, si tout est en Dieu doit-on considérer Dieu comme pouvant à la fois être blanc et non blanc ? Également, doit-on considérer que lorsque Adam pèche, Dieu pèche ? Selon Bayle, évidemment, cela ne fait pas le moindre sens et le monisme doit par conséquent être rejeté.

Pour Curley, Bennett accepte la thèse de l'inhérence, c'est-à-dire l'idée selon laquelle tout ce qui existe est *en* Dieu. Or, contrairement à Bayle, Bennett ne doit pas forcément rejeter le monisme spinozien. Sa *métaphysique des champs* permet effectivement d'expliquer comment la substance peut exprimer plusieurs propriétés contradictoires en même temps. Comme l'affirme Curley, chez Bennett, « [w]hat blocks the inference that God has objectionable properties is the idea that the properties which God really does have and which underlie our ordinary predications

---

<sup>397</sup> A. PETERMAN, *Spinoza's Physics (thèse de doctorat)*, *op. cit.*, p. 134.

may be quite different from those properties we commonsensically attribute to bodies »<sup>398</sup>. Par conséquent, cela n'est pas du tout problématique que deux propriétés soient contradictoires.

Malgré cette concession, Curley demeure très critique. C'est que la doctrine de l'inhérence soutenue par Bennett, même si elle est relativement claire et cohérente, ne correspond pas à ce que Spinoza affirme dans l'*Éthique*. Sur ce point, nous l'avons déjà défendu, nous sommes du même avis que Curley. Ainsi, même si dans l'exposition de sa théorie Bennett affirme avoir très peu de sympathie pour les philosophes qui interprètent la réalité physique d'un point de vue *idéaliste*, il n'arrive pas lui-même réellement à échapper à ce problème. Selon Bennett,

A complete Spinozist account of the world would have to provide replacements not only for quantifications over regions but also for mentions of individual regions. But we have adverbs for that too, for we can replace 'Region R is F' by 'Space is F there' while pointing to R, or by 'Space is F here' while occupying R<sup>399</sup>.

On peut voir ici que Bennett cherche à proposer un modèle qu'il qualifie d'« *indexical* » et qui a pour objectif précis d'éviter de sombrer dans une interprétation idéaliste. Son idée c'est qu'en définissant avec précision une région de l'espace R comme exprimant les propriétés F, on arrive à définir une chose singulière.

Pour Bennett, ce modèle indexical est suffisant pour éviter de sombrer dans l'idéalisme.

Or, pour Curley, Bennett échoue :

The problem about the use of indexical adverbs is not so much that they are indexical, that they imply an I-now viewpoint to which Spinoza might be hostile, but that they implicitly make reference to things other than the one thing which is supposed, on the field metaphysic, to be the only thing to which reference is ultimately made, the only thing there is to refer to<sup>400</sup>.

Dans la mesure où la métaphysique des champs est fondée sur l'idée selon laquelle seul l'espace existe réellement, il devient impossible de distinguer les corps entre eux. Puisque les corps doivent être, et sont effectivement, distingués entre eux, ils doivent l'être d'une façon claire et

---

<sup>398</sup> E. CURLEY, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », *op. cit.*, p. 39.

<sup>399</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>400</sup> E. CURLEY, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », *op. cit.*, p.42.

distincte. Mais, comme le souligne Curley, « the field metaphysic can analyze statements about particular regions of space *only* by allowing reference to be made to other finite particulars »<sup>401</sup>.

Il est vrai que le critère de distinction que fournit Bennett, parce qu'il est essentiellement fondé sur des propriétés qualitatives, semble nécessairement impliquer une interprétation idéaliste. La montagne existe indépendamment de la substance seulement lorsqu'une portion de l'espace qui exprime les propriétés d'une montagne peut être distinguée du reste. Pour Curley, dans le cadre de la métaphysique des champs, cette distinction implique nécessairement un observateur qui perçoit ces propriétés qualitatives et qui les agglutine. Or, selon Curley il est évident que Bennett refuserait cette idée, mais puisque ce dernier ne rejeterait pas pour autant la métaphysique des champs, il lui serait pratiquement impossible de ne pas s'embarquer dans ce qu'il considérerait lui-même comme une erreur : le déni de l'existence réelle des particuliers.

D'emblée, la critique de Curley semble porter fruit. Il est évident que même si le philosophe le refuse, son soutien à la thèse de l'inhérence oriente toute sa compréhension de l'ontologie spinozienne vers une certaine forme d'idéalisme. Dans la mesure où l'étendue est, selon Bennett, parfaitement indivisible, le chemin vers une ontologie où les corps ne se distinguent pas *réellement* entre eux est plutôt court. Si les corps ne se distinguent pas *réellement*, ou du moins s'ils ne peuvent être distingués au même titre que le seraient deux substances, cela ouvre la porte à l'idée selon laquelle la distinction entre les corps est strictement une distinction de *raison*.

Nous sommes d'avis comme Curley et Peterman que cette thèse idéaliste est erronée. Les modes n'existent pas seulement dans l'esprit de l'observateur. Nous sommes également d'avis qu'il est tout à fait possible de soutenir la métaphysique des champs sans pour autant devoir soutenir une thèse *idéaliste*.

---

<sup>401</sup> *Idem.*

La seconde critique que Curley adresse à la thèse de Bennett concerne le fait qu'elle semble réintroduire l'idée de propriétés dans le contexte d'une philosophie naturelle moderne. Comme nous l'avons précédemment expliqué (voir les sections 1.2. et 3.1.), la physique spinozienne est une physique mécaniste, et elle s'oppose en cela directement à l'utilisation des propriétés qualitatives comme moyen de distinguer les corps. Toutefois, la métaphysique des champs semble effectivement accorder une certaine place aux propriétés qualitatives, ce qui semble être une erreur d'interprétation assez flagrante. Pensons simplement à l'exemple de la montagne. L'auteur affirme effectivement qu'une région de l'espace pourra être considérée comme une montagne dans la mesure où elle exprime les propriétés d'une montagne (la taille, la dureté, l'intégrité physique). Tous les exemples que donne Bennett sont de cette nature. Pour Curley, il semble très difficile de soutenir la thèse de Bennett sans un retour à une certaine forme de physique des qualités. Nous abondons dans le même sens.

Devons-nous, dès lors, rejeter totalement la métaphysique des champs ? Est-ce que cette interprétation de Bennett peut survivre à ces objections de Curley et Peterman ? Nous croyons que oui et c'est ici que l'amendement que fait Valtteri Viljanen à la métaphysique des champs s'avère être judicieux. Comme nous l'avons déjà dit, dans son ouvrage de 2012, Valtteri Viljanen<sup>402</sup> utilise le concept de *puissance* comme outil de lecture de la philosophie spinozienne. Pour ce dernier, Spinoza s'inspire largement de la géométrie : « each and every genuine thing is an entity of power endowed with an internal structure akin to that of geometrical objects »<sup>403</sup>. Viljanen défend la thèse selon laquelle chez Spinoza les essences contiennent à la fois les

---

<sup>402</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power, op. cit.* Voir en particulier p.157-167. Voir également V. VALTTERI, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 37, 2007, p. 393-418.

<sup>403</sup> *Ibid*, p. 2.

conditions formelles de la réalisation de cette essence et la puissance permettant d'expliquer sa persistance dans l'être.

Dans le cadre de son interprétation de la physique de Spinoza, Viljanen fait appel à la métaphysique des champs de Bennett. Pour lui, cette thèse possède plusieurs avantages interprétatifs qu'il est difficile de surpasser. Elle permet de résoudre le difficile problème du changement (comme nous l'avons montré dans la section précédente), mais également celui de la coexistence de deux corps au même endroit<sup>404</sup>. Mais le principal avantage de la métaphysique des champs c'est surtout qu'elle fournit une réponse cohérente à cette question : « how should the character of finite physical entities be understood in substance monism that applies to extension ? »<sup>405</sup>.

Viljanen, qui reconnaît les graves problèmes auxquels est confrontée la métaphysique des champs de Bennett, propose une réinterprétation de cette thèse. D'entrée de jeu, Viljanen en accepte les grandes lignes : « I would be willing to accept the core of Bennett's thesis: regions of space can be modified in many ways and from this result the innumerable phenomena of the physical world »<sup>406</sup>. Cette nouvelle interprétation de Viljanen ajoute toutefois un aspect qui était injustement laissé de côté dans l'interprétation de Bennett : l'idée selon laquelle la substance étendue possède une puissance intrinsèque<sup>407</sup>. En effet, l'idée d'espace comme représentant

---

<sup>404</sup> « Think of two one-pound spheres, each with a two-inch radius, merging to form a two-pound sphere with that same radius; and then coming apart again; with no independent evidence that either of them is less than perfectly solid. Looked at one way, it seems obvious that that is conceptually possible » dans J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*, p. 106. La question du mélange et de la superposition est une question qui a laissé perplexe un grand nombre de philosophes au cours de l'histoire. On sait toutefois qu'un des résultats expérimentaux de la physique quantique est justement la possibilité que deux particules ayant un état quantique différent occupent le même espace. Or, à cet égard Bennett affirme que si nous interprétons la métaphysique spinozienne comme il le fait, cette dernière n'est pas incompatible avec la thèse d'une coexistence de deux corps au même endroit, même si Spinoza lui-même n'aurait probablement jamais accepté cette thèse.

<sup>405</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>407</sup> Bennett était au courant de l'importance du concept de puissance chez Spinoza, mais parce que ce concept ne lui était pas utile, il a préféré le laisser de côté : « He [Spinoza] does not picture the world as inherently inert and kept moving by an interfering God ; and he would never entertain the thought – later embodied in the second law of

l'étendue était effectivement séduisante pour un nombre important de raisons que nous avons déjà exposées. Toutefois, l'interprétation de Viljanen tient compte de la réponse de Spinoza à la question de Tschirnhaus tout en récupérant les principaux acquis de la métaphysique des champs. Dans les mots de Viljanen, « claims about material bodies are, deep down, not just claims about space, but claims about spatially distributed intensities of power »<sup>408</sup>. Nous sommes quant à nous d'avis qu'en réinterprétant dynamiquement la métaphysique des champs<sup>409</sup>, c'est-à-dire en concevant l'espace comme un champ unifié de puissance spatiale<sup>410</sup>, Viljanen propose une interprétation nettement supérieure à celle de Bennett.

Un bon exemple de cette supériorité repose sur le fait que selon cet amendement, les corps sont en quelque sorte des *amalgames de puissance* plutôt que des amalgames de propriétés comme c'était le cas dans l'interprétation de Bennett. Immédiatement, on voit que cette interprétation viljanéenne de la métaphysique des champs apporte une solution à la première critique de Curley. En remplaçant le concept de puissance au centre de son interprétation, Viljanen arrive en effet à rectifier l'erreur de Bennett. Désormais, les propriétés qualitatives comme l'humide, le froid et la solidité, qui occupaient un rôle beaucoup trop important chez Bennett, retrouvent le juste statut de propriétés secondaires. Comme l'affirme Viljanen, « It is thus preferable to see the field as a field of intensification patterns, not of some other kind of

---

thermodynamics – that the universe is running down. So he thinks of the world as somehow self-moving, perhaps like an animal. Although he attached importance to this, I can't make it yield interesting philosophy, because I can't find any clear content in it beyond the two denials I have mentioned – of an extra-mundane God and of increasing entropy. I shall say no more about it. » dans J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>408</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p.158.

<sup>409</sup> Comme le souligne Viljanen, une interprétation fondamentalement dynamique de l'étendue n'est pas une première. C'était le cas chez Gassendi et ce le sera plus tard chez Kant, Schopenhauer et Nietzsche. Voir *Ibid.*, p. 162 ; voir également V. VILJANEN, « Schopenhauer's Twofold Dynamism », dans J. Pietarinen et V. Viljanen (éd.), *The World as Active Power*, s. l., Brill, 2009, p. 305-330.

<sup>410</sup> Ou dans les mots de Viljanen : « When combined, the result is the idea of space as *one unified field of spatial power*. Thus, seen from the dynamic point of view, extended power forms a spatial continuum with no really distinct parts » dans : *Idem*, p. 161.

properties »<sup>411</sup>. Les propriétés secondaires s'expliquent donc par des variations dans le champ unifié de puissance spatiale, mais ces propriétés demeurent toujours secondaires. Chez Viljanen, ce qui permet ultimement de définir un corps, c'est la puissance<sup>412</sup>.

Comme nous l'avons déjà souligné, Curley et Peterman accusent également la métaphysique des champs de Bennett de verser dans l'idéalisme. Comme nous l'avons soutenu, ce danger est bien réel et Bennett ne propose aucune solution réellement satisfaisante. Nous ne pouvons accorder notre assentiment à une interprétation idéaliste. Heureusement, la version amendée de la métaphysique des champs que propose Viljanen est parfaitement compatible avec une interprétation réaliste des modes. La différence réside justement dans le concept de puissance. Dans les mots de Viljanen, l'amendement qu'il propose affirme que :

under the attribute of extension we are dealing with differences in power distribution in the spatial field : finite entities are, field metaphysically speaking, constituted by differences in the intensity or strength of spatial power. These distributive differences in intensity form relatively stable spatial patterns, or formations, i.e. modes of extension. This is what it means for them to be parts of substantial power. There is no region without power, since that would equal total annihilation of extension, but *there are drastic differences in the intensity of power between spatial regions*, and out of these differences finite things are constituted<sup>413</sup>.

Ici, on peut percevoir en quoi l'amendement de Viljanen est supérieur. Le risque de la métaphysique des champs de Bennett c'est que les modes ne soient rien de plus qu'une façon relative de percevoir la substance. Ce qui distingue essentiellement l'interprétation de Bennett de celle de Viljanen c'est que cette dernière ne court pas du tout ce risque. Le fait est que le concept de puissance, contrairement à celui de propriétés qualitatives, n'a pas le défaut d'être potentiellement relatif. Chaque chose exprime un certain degré de puissance et cette expression n'a rien à voir avec la perception ou non de cette puissance. Nous terminerons sur ce point en

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>412</sup> Cette interprétation de la métaphysique spinozienne s'accorde particulièrement bien avec l'adage qu'on attribue à Nikola Tesla selon laquelle pour découvrir les secrets de l'univers il faut penser en termes d'énergie, de fréquence, d'information et de vibration.

<sup>413</sup> V. VILJANEN, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *op. cit.*, p. 402-403. C'est nous qui soulignons.

soulignant que cette puissance qu'exprime une chose singulière correspond à son *conatus*. Cela ne sera pas particulièrement étonnant puisque le *conatus* est, comme nous l'avons longuement démontré dans le chapitre précédent, un principe d'individuation.

### 3.3.4. *La puissance et le mouvement*

Une des conséquences de la métaphysique des champs de Bennett que nous avons laissée de côté est qu'elle implique nécessairement une importante redéfinition du concept de mouvement. Bennett et Viljanen évoquent rapidement cette conséquence. Quant à nous, nous allons nous y intéresser plus en détail par ce qu'elle s'accorde particulièrement bien avec l'interprétation de la métaphysique spinozienne que nous avons développée.

C'est dans la section §26<sup>414</sup> que Bennett explique que nos intuitions sur la nature du concept de mouvement chez Spinoza doivent être corrigées. Intuitivement, le mouvement sera initialement conçu comme le déplacement local d'une particule dans un environnement physique. Toutes les versions traditionnelles du mécanisme acceptent cette thèse qui est d'ailleurs au fondement même de leur doctrine. Toutefois, comme nous l'avons soutenu dans notre premier chapitre, Spinoza n'est pas un mécaniste traditionnel puisqu'il réintroduit un dynamisme immanent à la nature.

Le concept de mouvement prendra alors une forme bien particulière. L'extrait suivant décrit assez bien ce que devient ce concept chez Spinoza dans le cadre de la métaphysique des champs de Bennett :

When a thaw moves across a countryside, as we say, nothing really moves; there are just progressive changes in which bits of the countryside are frozen and which are melted. Analogously, Spinoza's view is that the movement of things or stuff is, deep down, the passing along of something qualitative – a change in which regions are F and which are not, for suitable values of F<sup>415</sup>.

---

<sup>414</sup> J. BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., p. 106-110.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 89-90.

Pour Bennett, du point de vue ontologique le mouvement n'est rien de réel. On peut certes affirmer qu'un corps se meut un peu comme on affirme que le dégel se déplace du nord vers le sud au printemps. Il y a effectivement quelque chose comme un mouvement, mais cette perception demeure malgré tout un être de raison. Nous serions alors en droit d'accuser à nouveau Bennett de proposer une interprétation idéaliste de la métaphysique spinozienne.

Toutefois, un chemin est entrevu par Bennett et Viljanen. Ce chemin que nous emprunterons fait intervenir le concept de puissance dans la définition du concept de mouvement chez Spinoza. C'est Bennett qui le premier évoque ce chemin, mais pour le rejeter<sup>416</sup>. Il commet alors une grave erreur lorsqu'il affirme que rien ne bouge réellement : « le mouvement ne peut être la source de toute la variété que l'on observe dans la nature »<sup>417</sup>.

Heureusement, Viljanen ne commet pas la même erreur. Néanmoins, celui-ci n'évoque que rapidement et de façon un peu obscure le lien indéniable entre la puissance et le mouvement : « [c]onsequently, motion and change of a physical body are alterations in the one extended field of power – alterations in which regions of power form such a pattern of intensity that a certain material body is thereby constituted »<sup>418</sup>. Nous sommes d'avis quant à nous que le lien entre la puissance et le mouvement est exactement le même qu'entre la substance et ses attributs. En des termes plus clairs, le mouvement est la façon dont s'exprime la substance dans l'attribut de l'étendue.

Plusieurs éléments nous encouragent à emprunter cette voie. D'abord, dans les lettres que Spinoza achemine à Tschirnhaus, le concept de mouvement est omniprésent. Chaque fois qu'il

---

<sup>416</sup> Plus haut, nous avons en effet mentionné que Bennett laisse de côté le concept de puissance parce qu'il ne lui est pas utile.

<sup>417</sup> « In contrast, the field metaphysic tells us to start not with matter in space but with space ; we do not get to anything which literally moves except through qualitative variety, which is why movement cannot be the source of all such variety » dans *Ibid.*, p. 110.

<sup>418</sup> V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, *op. cit.*, p. 162.

entreprend une réponse à la question du mathématicien, il répète que son concept d'étendue n'est pas comme celui de Descartes, mais plutôt fondamentalement dynamique :

Tu me demandes si à partir du seul concept d'étendue, on peut démontrer *a priori* la variété des choses. Je crois l'avoir déjà montré assez clairement, c'est impossible. Et c'est pourquoi Descartes a tort de définir la matière par l'étendue, car elle doit nécessairement être expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie (Ep. 83, §1).

On pourrait alors répondre à Tschirnhaus, ce que Spinoza ne fait pas pour des raisons qui nous échappent, que le concept d'étendue seul n'est peut-être pas suffisant, mais qu'un concept d'étendue qui implique nécessairement le mouvement est quant à lui nettement convenable. Le concept de puissance et le mouvement qui est son pendant dans l'attribut de l'étendue étaient absolument indispensables.

Un autre argument qui aide à nous convaincre qu'il faut emprunter ce chemin se trouve dans l'*Éthique*. Le premier lemme de l'abrégé de physique affirme de façon fort claire que « [l]es corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance » (E2L1). Nous l'avons déjà dit ailleurs, mais nous le répétons ici, la première partie de l'abrégé de physique concerne l'ensemble des corps. Dès lors, si ce qui permet de définir les corps est le mouvement, cela signifie que le mouvement est la propriété essentielle des corps. En d'autres termes, le mouvement est le *conatus* des corps.

Certains diront que la définition E2L1 mentionne également le repos, la rapidité et la lenteur et qu'il n'y a donc aucune raison de choisir le mouvement comme principe plutôt qu'un de ces autres qualificatifs. Il est toutefois plutôt facile de répondre à cette objection. On peut assez clairement voir que les définitions du repos, de la rapidité et de la lenteur impliquent le concept de mouvement. Chez Spinoza seul le mouvement est un concept réellement absolu : la lenteur, la rapidité et le repos sont relatifs en cela qu'il est strictement impossible d'en déterminer la valeur sans un point de repère qui serait fixe. Mais le concept de mouvement spinozien, quant à

lui, n'implique pas nécessairement un mouvement local (comme il a été démontré dans le précédent chapitre) et échappe donc à la relativité. Le mouvement, en tant que mode d'expression de la substance dans l'attribut étendue, se trouve à être l'expression d'une puissance spatiale.

Un autre argument textuel se trouve dans les *Pensées métaphysiques*. Spinoza y affirme que « Le mouvement a la force de persévérer dans son état ; or cette force n'est pas autre chose que le mouvement lui-même, c'est-à-dire que telle est la nature du mouvement » (CM1, Ch. 6, §9). Même s'il est difficile d'être plus clair que ne l'est Spinoza, l'argument textuel le plus significatif se trouve dans la lettre six qu'il achemine à Boyle par l'entremise d'Oldenburg :

Les notions faites d'après l'usage de l'homme du commun, ou celles qui expliquent la nature non comme elle est en elle-même, mais telle qu'elle se rapporte aux sens humains, ne doivent surtout pas, à mon avis, être comptées parmi les genres suprêmes, ni être mélangées (pour ne pas dire confondues) avec des notions pures qui expliquent la nature comme elle est en elle-même. De ce genre-ci sont *le mouvement, le repos et leurs lois*. De l'autre, au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et aussi, comme je l'ai dit à l'instant, le fluide et le solide. (Ep. 6, §19, *c'est nous qui soulignons*).

En ce qui concerne notre interprétation, ce passage est prodigieusement éloquent. Dans un premier temps, Spinoza qui répond à Boyle refuse que les propriétés telles que « le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et aussi, [...], le fluide et le solide » c'est-à-dire des propriétés secondaires selon la classification de Boyle<sup>419</sup>, soient ce qui permet de décrire la nature telle qu'elle est fondamentalement. Dans un deuxième temps, Spinoza affirme clairement que c'est le mouvement qui permet de réellement comprendre la nature. On observera que Bennett, qui refuse que le mouvement ait un réel statut ontologique, aurait sans aucun doute beaucoup de mal à expliquer ce passage.

Mais ce passage est aussi particulièrement intéressant parce que Spinoza, immédiatement après avoir affirmé que le concept de mouvement est ce qui permet de comprendre la nature,

---

<sup>419</sup> Voir M. P. BANCHETTI-ROBINO, « The ontological function of first-order and second-order corpuscles in the chemical philosophy of Robert Boyle: the reintegration of potassium nitrate », *Foundations of Chemistry*, vol. 14, n° 3, 24 juillet 2012, p. 221-234. Banchetti-Robino distingue clairement la différence entre les propriétés primaires et secondaires chez Boyle.

ajoute que les lois qui gouvernent le mouvement sont toutes aussi importantes. Dans les *Principes de la philosophie cartésienne* qu'il allait publier deux années après cette lettre, Spinoza récupéra les lois du mouvement de Descartes. Dans l'*Éthique*, ce sera la loi d'inertie seule qui jouera le même rôle.

Ici, nous pouvons apercevoir une nouvelle confirmation de notre thèse selon laquelle le *conatus*, celui du corps dans le cas présent, possède à la fois un aspect affirmatif et un autre déterminant. Le mouvement qui exprime le dynamisme présent dans l'attribut de l'étendue est cet aspect affirmatif. Les corps, qui comme nous l'avons démontré dans notre chapitre précédent ne peuvent jamais être parfaitement simples, possèdent des parties qui expriment toutes ensemble un rapport de mouvement et de repos. Ce rapport *est* le *conatus* de ce corps. En tant que tendance ayant un caractère fondamentalement affirmatif, ce corps tend à augmenter sa puissance d'agir. Par conséquent, ce corps tend à augmenter le degré de vitesse de ses parties. Mais c'est sans compter qu'il existe également des lois de la nature qui déterminent l'expression de cette tendance. Ces lois, ce sont les lois du mouvement, mais surtout la loi d'inertie de laquelle on peut déduire l'ensemble des autres lois du mouvement.

### **3.4. L'inertie des idées**

Dans notre premier chapitre, nous avons soutenu que le *conatus* possédait deux aspects complémentaires : un aspect déterminant et un aspect actif. Nous avons également souligné le fait que cette tendance à persévérer dans l'être qu'est le *conatus* concerne l'ensemble des choses singulières. Cela implique dès lors que le *conatus* est un principe de l'attribut de la pensée tout comme il s'agit d'un principe de l'attribut de l'étendue. C'est alors que dans le présent chapitre, nous avons démontré que les corps possèdent eux aussi un aspect actif et un aspect passif. L'aspect passif, avons-nous défendu, se manifeste par une loi de la nature corporelle à laquelle

tous les corps sans exception doivent obligatoirement obéir. Cette loi est la loi d'inertie. L'aspect actif correspond quant à lui au mouvement lui-même, qui est une manifestation directe de la puissance infinie de Dieu dans l'attribut de l'étendue.

Un des principaux avantages de cette thèse est qu'elle implique une forte cohérence entre la métaphysique et la physique spinozienne dans la mesure où le *conatus* est un principe qui concerne l'ensemble du système philosophique spinozien. Une autre conséquence, cette fois-ci possiblement inattendue, mais démontrant de façon remarquable cette cohérence accrue, est l'existence chez Spinoza de ce que nous appellerons une *inertie des idées*. Naturellement, l'existence d'une inertie des idées n'est pas d'emblée évidente et la simple mention du terme peut même paraître loufoque. C'est pour cette raison que les prochaines pages seront consacrées à l'examen de cette thèse qui est une conséquence directe de notre interprétation du concept de *conatus*.

#### *3.4.1. L'inertie comme principe de non-contradiction du mouvement*

La question de savoir s'il y a un pendant au concept d'inertie dans le cas des idées surgit directement de la doctrine de l'égalité des attributs. Ainsi, avant de démontrer qu'il existe bel et bien une inertie des idées chez Spinoza, il sera utile de préciser le sens de cette doctrine. La proposition sept de la deuxième partie énonce de façon fort concise les principales notions : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses » (E2P7). On affirme généralement que la conséquence principale de cette thèse se résume à dire que ce qui se produit dans l'attribut de l'étendue se produira également dans l'attribut de la pensée. Cette interprétation est bien juste, mais elle demeure également très obscure à bien des égards.

Même si nous ne nous attarderons pas sur l'examen des tenants et aboutissants d'une telle doctrine<sup>420</sup>, il demeure impératif de comprendre avec exactitude ce que cette thèse implique. On devra se garder d'y voir ici un parallélisme<sup>421</sup> au sens leibnizien du terme où les deux attributs sont strictement indépendants, mais parfaitement coordonnés de façon préalable. Chez Spinoza, les deux attributs sont effectivement indépendants l'un de l'autre, mais s'il existe une si forte concordance des deux attributs c'est simplement parce que la substance s'exprime dans les deux attributs simultanément. Nous percevons alors deux manifestations différentes d'un seul événement.

Ainsi, la question de savoir s'il existe bel et bien une inertie des idées est une question parfaitement légitime. Dans la mesure où la substance, en s'exprimant dans l'attribut de l'étendue, exprime un aspect positif (le mouvement et son dynamisme indéterminé) et un aspect déterminant (la loi d'inertie qui détermine comment ce mouvement s'exprimera dans l'attribut de l'étendue), il est naturel de chercher la manifestation de ces deux aspects dans l'attribut de la pensée.

D'emblée, on trouvera facilement à l'œuvre l'aspect actif du *conatus* dans l'esprit humain. Comme l'affirme Spinoza à la proposition neuf du *De affectibus*, « l'esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie » (E3P9). Ce qui est ici significatif, c'est que Spinoza affirme que cet

---

<sup>420</sup> Voir M. GUEROULT, *Spinoza : L'Âme*, op. cit. ; M. GUEROULT, *Spinoza : Dieu*, op. cit. ; P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Deuxième partie : La réalité mentale*, op. cit. ; P. MACHÉREY, « Introduction à l'Éthique de Spinoza - Première partie : La nature des choses », op. cit. ; G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit. ; E. CURLEY, *Spinoza's Metaphysics : An Essay in Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

<sup>421</sup> C'est dans *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (paru en 1702) que Leibniz aura pour la première fois l'idée d'utiliser l'analogie géométrique des droites parallèles (donc des droites ne pouvant jamais se toucher) pour décrire l'absence totale de lien de causalité entre l'esprit et le corps : « [j]'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui se passe dans l'âme et ce qui arrive dans la matière, ayant montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes de la matière [...] et que cela est réciproque et le sera toujours » (Leibniz Gottfried Wilhelm, *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Paul Janet (trad.), Paris, Ladrangé, 1866, vol. 2, p.573). Cette analogie sera ensuite utilisée pour qualifier le système spinozien. Ce dernier est bel et bien un système paralléliste, mais pas dans le même sens que celui de Leibniz.

effort n'est pas limité dans le temps. Or, rappelons que cette absence de limite temporelle, bien marquée par la fin de la proposition, est justement une des caractéristiques essentielles de ce que nous avons, dans le chapitre un, désigné comme étant le « caractère positif du *conatus* ».

Malgré cette tendance qui semble illimitée, cet effort est bel et bien déterminé dans son expression. Après tout, c'est le propre des choses finies. Il y a bien entendu des déterminations externes comme c'est le cas dans l'attribut de l'étendue où les corps se déterminent mutuellement. Dans le cas de l'attribut de la pensée, ce sont les autres esprits et idées qui détermineront le contenu d'un esprit humain. C'est très exactement les règles de ces déterminations mutuelles que Spinoza étudie dans les troisième et quatrième parties de l'*Éthique*. Mais, comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, il y a également une forme de détermination qui découle directement du simple fait, pour la substance, de s'exprimer dans un attribut. C'est précisément ici que la question de l'inertie des idées devient pertinente.

Il est inutile ici de préciser que nous sommes parfaitement conscient que l'utilisation de l'expression « inertie des idées » demeure une impropriété. En effet, par définition le concept d'inertie concerne exclusivement les corps et il serait alors parfaitement illogique de soutenir qu'une idée doit obéir à une loi de la nature physique. Néanmoins, l'utilisation de cette expression demeure justifiée : l'analogie permet de montrer l'importance d'examiner s'il existe une loi de la nature mentale qui occupe le même rôle qu'occupe la loi d'inertie pour les corps. Ce qu'il faut alors rechercher, c'est une loi de la nature mentale qui concerne l'ensemble des idées, de la plus complexe (comme l'esprit humain) à la plus simple.

Un indice qui pourrait nous renseigner sur la nature de cette loi se trouve dans la démonstration du *conatus*. Dans celle-ci, Spinoza affirme que « nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence » (E3P6D). Ici, on peut voir que

Spinoza discute du *conatus* des choses en général, c'est donc dire qu'il considère qu'aucun corps, mais également aucune idée, ne peut contenir en soi deux choses de nature contraire.

Ce même principe de *non-contradiction* est également démontré autrement, mais de façon un peu moins claire dans les deux propositions précédentes : « Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure » (E3P4) ; « Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre » (E3P5). Ces deux propositions, avons-nous affirmé précédemment, constituent deux versions légèrement différentes, mais complémentaires du principe de non-contradiction (une actuelle, l'autre formelle).

Comme nous l'avons défendu dans le premier chapitre, E3P5 affirme que deux choses contraires ne peuvent être contenues *matériellement* dans le même sujet. Cela signifie également que pour que deux choses distinctes puissent être considérées comme une seule chose singulière il faut non seulement qu'elles concourent au même effet (E2Déf.7)<sup>422</sup>, mais il faut également qu'elles conviennent entre elles. Ce genre de coexistence matérielle de deux choses en un seul sujet est toujours temporaire parce qu'il y a invariablement un moment où les deux partis d'une même chose singulière tendent vers des objets différents (quoique dans le cas des corps complexes exprimant un rapport de mouvement et de repos cette coexistence peut être relativement longue). On observera sans doute que cette impossibilité de la contradiction matérielle concerne surtout les choses composées. Les choses parfaitement simples, puisqu'elles sont par définition des atomes ne contiennent matériellement qu'une seule partie. Dans ce cas, il ne peut y avoir en toute logique de contradiction matérielle. À cet égard, E3P4 est un principe beaucoup plus large : il s'agit d'un principe de non-contradiction *formel* qui s'applique à toutes

---

<sup>422</sup> « Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies, et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une même chose singulière » (E2Déf.7).

les choses, qu'elles soient simples<sup>423</sup> ou complexes. C'est ici que la comparaison entre les attributs deviendra utile et parfaitement justifiée. Dans le cas des corps, il est nettement plus facile de percevoir ces deux versions du principe de non-contradiction à l'œuvre. Cet examen nous sera toutefois très utile parce qu'elle rendra clair le rôle que ce principe de non-contradiction joue.

D'abord, on pourra remarquer que la loi d'inertie est une sorte de *principe de non-contradiction* du mouvement à laquelle tous les corps obéissent. On ajoutera que dans la mesure où il n'existe pas chez Spinoza de corps qui soit simple de façon absolue, les corps sont toujours composés de parties entretenant un rapport de mouvement et de repos. Ce rapport de mouvement et de repos est unique et définit précisément ce corps complexe, c'est-à-dire qu'il représente l'essence de ce corps. Selon E3P5, deux parties d'un même corps complexe X ne peuvent pas *matériellement* coexister c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas simultanément participer et nuire à l'expression du rapport de mouvement et de repos du corps X. Par conséquent, il y a toujours possibilité de contradiction matérielle et lorsque ce rapport de mouvement et de repos devient contradictoire la chose singulière qui persiste par ce rapport cesse tout simplement d'exister.

Quant à l'impossibilité de la contradiction formelle, elle est une condition de possibilité à laquelle doit obéir l'ensemble des choses singulières. En effet, comme nous l'avons défendu dans le chapitre deux, pour que deux choses  $Y^1$  et  $Y^2$  puissent être considérées comme deux parties d'une chose singulière X, il est impératif que l'essence X que ces deux choses  $Y^1$  et  $Y^2$  expriment ne contienne formellement aucun élément contradictoire. Dans le cas des corps qui sont définis par la nature de leur mouvement, cela signifie que puisque le corps X, qu'il soit parfaitement simple ou complexe, exprime un certain rapport de mouvement et de repos, il est impossible que

---

<sup>423</sup> Comme nous l'avons établi dans notre premier chapitre, E3P4 concerne l'ensemble des choses, qu'elles soient simples ou complexes. Mais E3P5 s'applique exclusivement aux choses complexes ce qui fait de E3P4 un principe plus général.

son essence contienne formellement la cause de la modification de ce rapport de mouvement et de repos. Encore une fois, c'est précisément le sens de la loi de l'inertie qui stipule qu'un mouvement ne peut en aucun cas contenir son propre principe d'autodestruction. Cela peut sembler trivial, mais ce qu'affirme Spinoza dans E3P4 c'est qu'une essence ne peut pas s'autocontredire<sup>424</sup>.

### 3.4.2. Un principe de non-contradiction logique

En tout premier lieu, nous allons rapidement évacuer la simple possibilité de l'existence des idées parfaitement simples comme nous l'avons fait avec les *corpora simplicissima*. Un argument naïf, mais efficace serait d'argumenter par analogie en affirmant que tout ce qui existe dans un attribut devrait trouver un pendant dans l'autre. Dès lors, on pourrait soutenir que puisque les *corpora simplicissima* n'existent pas, les *mentes simplicissimae*<sup>425</sup> ne peuvent exister. Nous disons qu'il s'agit d'un argument naïf parce que la substance ne s'exprime pas à l'identique dans chacun des attributs et ce qui rend impossible l'existence de corps parfaitement simples ne garantit absolument pas l'impossibilité d'idées parfaitement simples<sup>426</sup>.

Un argument beaucoup moins naïf fera intervenir à nouveau l'article de William Sacksteder<sup>427</sup> que nous avons utilisé dans le chapitre deux (2.3). On se rappelle que ce dernier affirme que chez Spinoza comme bien d'autres érudits de l'époque moderne, les couples

---

<sup>424</sup> En définitive, c'est sans doute cette évidence qui découle d'un examen approfondi des conséquences de E3P4 qui explique l'affirmation de Spinoza selon laquelle cette proposition est « évidente de soi » (E3P4D).

<sup>425</sup> « Tel est donc, dans la Pensée, le retentissement du drame ontologique qui affecte l'Étendue. L'Entendement infini, sans subir la moindre altération à son propre niveau, s'émiette par ailleurs en une infinité de *mentes simplicissimae* qui, inconscientes d'elles-mêmes et du monde, obstinément attaché à l'existence d'un objet qu'elles ignorent, se combattent les unes les autres, sans même se connaître, dans la nuit noire de l'instinct de conservation » dans A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 35. Alexandre Matheron qui défend l'existence réelle des *corpora simplicissima* défend pour cette raison l'existence des *mentes simplicissimae*. On pourrait procéder à l'inverse, même si nous serions injustifiés de le faire.

<sup>426</sup> Après tout, le principal contre argument contre l'existence des *corpora simplicissima* est le fait que chez Spinoza l'Étendue est divisible à l'infini.

<sup>427</sup> W. SACKSTEDER, « Simple Wholes and Complex Parts », *op. cit.*.

conceptuels « tout/complexité » et « partie/simplicité » sont inversés par rapport à la conception actuelle. Chez Spinoza, les *corpora simplicissima* représentent un concept beaucoup plus complexe que la substance.

Ici, cet argument peut être transposé tel quel à l'attribut de la pensée : l'idée la plus simple c'est la substance. Les idées singulières sont quant à elle beaucoup plus complexes que ne peut l'être l'idée la plus simple qu'est la substance. C'est d'ailleurs le sens exact de cette importante proposition de la deuxième partie de l'*Éthique* : la science intuitive, affirme Spinoza, « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses » (E2P40S2). Le troisième genre de connaissance examine l'idée la plus simple et adéquate qui soit c'est-à-dire Dieu et ses attributs et grâce à cela elle pourra comprendre l'essence des choses singulières. C'est donc en comprenant l'idée de Dieu que l'on peut comprendre les idées singulières.

C'est ainsi que notre analogie entre l'attribut de l'étendue et l'attribut de la pensée se précise. Nous avons déterminé précédemment que l'inertie devait être considérée comme une loi de la nature. L'inertie, véritable principe de non-contradiction du mouvement, est une loi de la nature *physique*, interdit toute contradiction formelle et matérielle. En toute logique, cette « inertie des idées » sera également une loi de la nature. Mais cette loi ne sera pas une loi de la nature *physique*, mais une loi de la nature *mentale*.

Une telle loi existe bel et bien chez Spinoza : le principe de non-contradiction *logique*. Remarquons que même si contrairement à l'inertie Spinoza ne mentionne pas explicitement l'importance de ce principe, il l'utilise extensivement dans son exposition de l'*Éthique*. En effet, à de très nombreuses reprises, Spinoza rejette une idée comme étant *absurde* seulement parce qu'elle contient des éléments logiquement contradictoires. L'exemple le plus significatif se trouve dans la deuxième démonstration de E1P11. Dans la première démonstration Spinoza,

prouve l'existence de Dieu *a priori* en affirmant que le concept de Dieu enveloppe nécessairement le concept d'existence. Cette démonstration, on le remarquera, est une démonstration par l'absurde. La deuxième démonstration quant à elle précise cette démonstration en affirmant que l'idée d'un Dieu qui n'existerait pas est aussi absurde que l'idée d'un cercle carré précisément parce que ces deux idées impliquent deux concepts directement contradictoires. Ainsi, étant donné que sa démonstration de l'existence de Dieu s'appuie sur le principe de non-contradiction, il est indéniable que ce principe logique est non seulement utilisé, mais également reconnu comme parfaitement valide par Spinoza.

Maintenant, l'inertie est une loi de la nature physique et prend la forme d'un principe de non-contradiction du principe positif qu'est le *mouvement*. On observe alors, et il s'agit d'un des points névralgiques de notre interprétation que la loi d'inertie encadre l'expression du *conatus* dans l'attribut de l'étendue. Dans le cas du principe de non-contradiction logique qui est une loi de la nature mentale, la question demeure de savoir l'expression de quel principe positif cette loi limite. La réponse se trouve dans la deuxième partie de l'*Éthique* aux propositions E2P33, E2P35 et surtout E3P43.

### 3.4.3. L'aspect affirmatif du *conatus* des idées ?

La réponse que nous donnerons sans trop de détours consiste à dire que la loi de non-contradiction logique encadre l'expression positive de sa *vérité*. En effet, la proposition E2P33 affirme qu'une idée vraie ne peut en aucun cas contenir son propre principe de destruction à savoir la fausseté *positive* : « Il n'y a dans les idées rien de positif qui soit cause qu'on les dit fausses » (E2P33). Cette dernière affirmation de notre part mérite toutefois quelques précisions et encore une fois, l'analogie avec le principe d'inertie des corps sera utile.

Comme nous l'avons souligné précédemment, un corps ne peut jamais être parfaitement immobile parce que c'est le mouvement qui constitue son essence, comme le stipule E2L1<sup>428</sup>. Un corps, même s'il est empêché par un nombre incalculable d'autres corps, possède un mouvement. Ce mouvement s'exprimerait parfaitement s'il n'y avait pas d'autres corps qui l'empêchent de persister en ligne droite.

Il en va de même avec les idées. Une idée n'est jamais totalement fausse parce que c'est la vérité qu'elle représente, plus ou moins adéquatement, qui constitue son essence. Dans la proposition E2P35, Spinoza affirme que « La fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses » (E2P35). Le scolie précise que ce que contient de positif une idée demeure même si l'idée est reconnue comme fausse. Spinoza donne l'exemple très éloquent du soleil qui est situé « à une distance de nous de plus de 600 diamètres de la terre<sup>429</sup> », malgré que nous continuions à nous l'imaginer « à une distance de nous d'environ deux cents pieds » (E2P35S). En somme, un peu comme c'était le cas dans l'attribut de l'étendue où le mouvement exprimait positivement la puissance de la substance dans l'ensemble des corps, c'est la vérité qui exprime positivement la substance dans chacun des modes de l'attribut de la pensée, qu'il s'agisse d'une idée adéquate ou non.

Dans son livre *The Spiritual Automaton*, Eugene Marshall affirme comme nous que les idées, tout comme les corps, expriment la puissance absolue de la substance :

An idea has affirmation as a part of its essence in much the same way that a body has momentum or inertia, namely, these are powers that the things have that keep them in existence. Recall that the essence of ideas and bodies are a modification of divine power. What's more, this particular power is active, such that ideas and bodies do not merely have some potential to exercise this power, but they in fact always

---

<sup>428</sup> « Les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance » (E2L1).

<sup>429</sup> Spinoza se trompe. La distance qu'il décrit équivaut à environ 7,5 millions de km alors que la véritable distance est d'environ 150 millions de km. Le premier calcul précis de la distance Terre-Soleil date de 1672, calcul effectué par les trois astronomes français Jean-Dominique Cassini, Jean Picard et Jean Richer.

exercise it. Bodies always have their degree or amount of inertia or momentum and ideas always affirm or assert their content. In other words, their having this power entails their exercising it<sup>430</sup>.

On doit ajouter que cette positivité fondamentale dont parle Marshall ne saurait être autre chose que la *vérité*. Marshall ne le précise pas, mais cela est assez clairement indiquée par Spinoza lui-même dans le scolie de la proposition 43 du *De Mente* :

Car nul qui a une idée vraie n'ignore que l'idée vraie enveloppe la plus haute certitude, parce que avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître une chose de manière parfaite, autrement dit excellente, et à coup sûr personne ne peut douter de cette chose, à moins de penser que l'idée soit quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau (E2P43S).

Si cela ne termine pas de nous convaincre, nous pouvons citer l'explication de la définition trois de la deuxième partie de l'*Éthique* : « Je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. Alors que concept semble exprimer une action de l'Esprit » (E2Déf.3Ex). Cette idée selon laquelle les idées *expriment* ou *affirment* positivement leur vérité est fondamentale.

Or, si dans le cas d'un corps, il est plutôt facile de comprendre que lorsque nous affirmons que celui-ci exprime une partie finie de l'infinie puissance de Dieu nous voulons dire que son mouvement exprime une partie finie du mouvement infini de l'étendue, il est moins évident de comprendre ce que nous souhaitons faire entendre lorsque nous affirmons qu'une idée singulière exprime une partie finie de l'infinie puissance de Dieu. Pour dire les choses très simplement, nous pourrions dire que ce qu'une idée affirme, c'est essentiellement son contenu. Mais pour ajouter toute sa profondeur à cette idée, il est également essentiel de souligner que chaque idée affirme quelque chose de *vrai* à propos de Dieu. Ainsi, si une idée est *positivement vraie*, si une idée exprime la puissance de Dieu dans la positivité de son affirmation, c'est justement parce que la puissance de cette idée est une partie de la puissance infinie de Dieu.

---

<sup>430</sup> E. MARSHALL, *The spiritual automaton, op. cit.*, p.76.

Maintenant, pouvons-nous réellement dire que cette positivité des idées doit être comprise comme étant l'aspect affirmatif du *conatus* des idées ? En fait, tout nous porte à croire que oui. Si tel est le cas, c'est parce que tout comme les corps expriment une partie de l'infinie puissance de Dieu en actualisant une partie du *mouvement* infini de la substance étendue, les idées expriment une partie de l'infinie puissance de Dieu en manifestant une partie de la *vérité* de l'idée de Dieu.

Or, si nous acceptons avec Marshall qu'une idée possède, tout comme un corps, un pouvoir affirmatif, nous soutenons toutefois, contrairement à celui-ci que les modes possèdent également un aspect plus fondamentalement déterminant. Pour qu'une idée puisse affirmer sa vérité, elle doit d'abord et avant obéir aux lois de l'attribut dans lequel elle s'exprime. C'est exactement le rôle qu'occupe l'aspect déterminant du *conatus* des idées que nous avons ici désigné sous le nom de *loi de non-contradiction logique*.

### **3.5. Conclusion**

Dans ce chapitre, nous avons d'abord montré que l'inertie est un concept qui aura été très important dans l'histoire de la science et également dans le contexte de la philosophie spinozienne. Puis, nous avons défendu l'idée selon laquelle chez Spinoza l'inertie doit sans aucun doute être considérée comme une loi de la nature. Nous avons ensuite déterminé que la métaphysique des champs de Jonathan Bennett dans sa version amendée par Valteri Viljanen constituait une représentation adéquate du concept d'étendue chez Spinoza. Dès lors, nous avons établi que le mouvement est la juste manifestation de la puissance dans l'attribut de l'étendue. De ce fait, nous avons ajouté un argument en faveur de notre thèse selon laquelle il existe deux aspects au *conatus*, un aspect déterminant représenté dans l'attribut de l'étendue par l'inertie et un aspect dynamique représenté par le rapport de mouvement et de repos qu'exprime un corps. Autrement dit, c'est par le mouvement qu'un corps se définit et par l'inertie que ce mouvement

persiste. Nous avons également discuté d'une des conséquences de notre thèse à savoir que les idées, qui possèdent également un *conatus*, expriment également ces deux aspects. Ainsi, l'aspect déterminant du *conatus* d'une idée a été reconnu comme le principe de non-contradiction, loi de la nature logique. L'aspect dynamique quant à lui a été défini comme étant la vérité elle-même, vérité qu'une idée affirme positivement et non pas passivement comme une « peinture sur un tableau » (E2P43S).

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Si vous voulez trouver les secrets de l'univers, pensez en termes  
d'énergie, de fréquence, d'information et de vibration.

— NIKOLA TESLA

Comme nous le soulignons dans notre introduction, l'objectif premier de cette thèse est essentiellement de répondre à cette question : « Quelle est la nature de la relation entre le concept d'inertie et le concept de *conatus* chez Spinoza ? ». On se rappellera que cette question découle de la grande similitude entre les deux concepts et du fait que Spinoza n'explique jamais la nature de la relation entre les deux concepts. Malheureusement, un examen de la littérature secondaire consacrée à Spinoza nous aura démontré que malgré le regain d'intérêt pour la physique spinozienne, la question demeure très peu abordée. Or, cette question engage l'ensemble du système philosophique spinozien et la cohérence entre les thèses physiques et métaphysiques du philosophe néerlandais. C'est pour cette raison que nous nous étions proposé de répondre à cette question.

Pour ce faire, dans notre premier chapitre nous avons commencé par examiner le sens du concept de *conatus*. Nous avons d'abord démontré que le *conatus* n'est pas un concept exclusif à la philosophie de Spinoza. On trouve effectivement des traces de ce concept dans la philosophie scolastique, mais également dans la physique de Descartes et celles de Hobbes. De loin, c'est le concept cartésien qui aura le plus d'influence sur Spinoza étant donné la grande influence de la physique cartésienne sur celle de Spinoza. Toutefois, contrairement à ce qu'on observe chez

Descartes et les scolastiques, l'effort dont discute Spinoza n'est pas une analogie utilisée pour expliquer comment les corps peuvent persévérer d'eux-mêmes dans leur état. Un autre fait important que nous avons souligné concernant le *conatus* spinozien, c'est qu'il n'est pas exclusif à l'attribut de l'étendue comme c'était le cas chez les scolastiques, Descartes et Hobbes.

Dans ce même chapitre, nous avons également exploré les différentes occurrences du concept de *conatus*. Le constat que cet examen aura su faire émerger est le fait que c'est dans l'*Éthique* et le *Traité politique* que ce concept est le plus abouti.

Mais le cœur de ce premier chapitre est surtout consacré à l'analyse du sens véritable du concept de *conatus*. Nous avons commencé par examiner une des interprétations les plus populaires, la thèse du *conatus* comme inertie métaphysique. Nous avons toutefois rejeté cette interprétation parce qu'elle exige que nous considérions que la philosophie de Spinoza soutient ce que nous appelons un mécanisme dur, interprétation que nous avons déclaré être infondée. Nous nous sommes alors rangés du côté des lectures dynamiques du concept de *conatus*, c'est-à-dire les commentaires accordant une place prépondérante au concept de puissance. La façon dont Spinoza utilise le concept de *conatus* exige, avons-nous soutenu, que ce principe soit authentiquement dynamique. Aucun principe exclusivement mécaniste ne saurait être au fondement de sa théorie des affects.

En nous intéressant à la démonstration du *conatus* (E3P6D), nous avons ensuite mis en relief la présence de deux ensembles distincts de propositions. La première partie de la démonstration met l'accent sur l'idée de puissance et d'expression alors que la seconde accorde son importance au concept de conservation. Ces deux ensembles de propositions, avons-nous alors soutenu, correspondent à deux aspects du concept de *conatus*. Ces deux aspects du *conatus* sont comme deux racines distinctes, mais complémentaires. Le *conatus* qui en est le fruit ne peut être adéquatement compris que dans la mesure où l'on met correctement l'accent sur chacun des

deux aspects. Cette démonstration d'E3P6 nous apprend que le *conatus* possède un aspect affirmatif et un autre limitatif ou déterminant. Spinoza affirme donc que chaque chose singulière exprime une petite partie de la puissance infinie de Dieu et qu'en soi cette puissance est illimitée. Néanmoins, on observe que cette puissance est effectivement déterminée. Les limites, il est important de le comprendre, ne proviennent jamais de l'intérieur des choses puisque la tendance est en elle-même illimitée. Elles proviennent exclusivement des autres choses singulières et découlent donc, d'une certaine façon, de « l'incarnation » des choses singulières dans chacun des attributs. Autrement dit, les lois de la nature physiques ou celles de la nature mentale imposent des limites aux choses singulières et celles-ci doivent obéir aux lois de la nature propre à chacun des attributs.

Après avoir établi, dans notre premier chapitre, le sens du concept de *conatus*, l'objectif de notre deuxième chapitre a été d'établir l'ampleur de la portée d'un tel concept chez Spinoza. Pour y répondre, il était essentiel de déterminer avec précision ce qui est une chose et ce qui ne l'est pas, étant donné que la définition du *conatus* mentionne que « [c]haque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6).

Dans la littérature secondaire, les *corpora simplicissima* sont très souvent perçus comme étant les premiers candidats au titre de choses singulières chez Spinoza. Quant à nous, nous avons déterminé que ces corps les plus simples ne sont ni des atomes ni des corps ayant une véritable teneur ontologique, mais seulement des êtres de raison. On a ainsi souligné le fait que le rejet par Spinoza du vide et son adhésion à la thèse selon laquelle l'attribut de l'étendue est divisible à l'infini implique que tous les corps sont des corps complexes. Par ailleurs, nous avons défendu l'idée selon laquelle le réductionnisme contemporain, véritable axiome au cœur de toutes les sciences actuelles et qui procède à une réduction du macroscopique vers le microscopique, ne

peut en aucun cas être appliqué au système spinozien. Ainsi, la composition procède du haut vers le bas, de la substance vers les modes, vers les corps.

Un autre résultat de ce chapitre aura été de déterminer que le *conatus*, véritable principe d'individuation, est ce qui permet de distinguer les authentiques choses singulières des simples agrégats. Comme nous l'avons effectivement montré, le véritable critère spinozien pour distinguer les individus des agrégats est le suivant : les différentes parties qui composent le nouvel individu doivent nécessairement augmenter la puissance d'agir de leur corps ou de pensée de leur esprit. En d'autres termes, la somme des puissances individuelles est nécessairement inférieure à la puissance globale du nouvel individu. Dans le cas contraire, nous sommes en présence d'un agrégat.

À la fin de ce deuxième chapitre, nous avons également discuté du cas unique qu'est celui des sociétés humaines. Nous avons alors démontré que le cas des sociétés humaines est un cas particulier en cela que l'État possède ce que nous avons désigné sous le nom de *quasi-conatus*. Dans ce cas, le principe d'individuation provient de la somme des *conatus* individuels c'est-à-dire de la confrontation des différents groupes et acteurs politiques qui établissent les structures de l'État. La composition est du bas vers le haut, ce qui exclut que l'État soit un véritable individu, mais l'organisation sociale est si complexe qu'elle augmente presque toujours la puissance d'agir et de penser de chacun de ses membres.

Notre troisième et dernier chapitre fut quant à lui consacré à l'étude du sens du concept d'inertie chez Spinoza. Nous avons d'abord examiné l'importance de ce concept dans l'histoire de la physique. À cet égard, nous avons souligné le rôle de Descartes dans l'élaboration de ce concept. Spinoza, reprenant les travaux de Descartes, l'introduira dans son abrégé de physique. Mais la physique cartésienne demeurait trop peu dynamique pour Spinoza, critique que nous n'avons pas manqué de souligner. C'est pour cette raison sans doute que le concept de

mouvement est beaucoup plus important que celui d'inertie dans la physique spinozienne. Nous nous sommes alors particulièrement intéressé à la façon dont il faut comprendre le concept d'étendue chez Spinoza. Une des solutions à cette question est l'interprétation que l'on appelle la métaphysique des champs. Celle-ci stipule que chez Spinoza la substance étendue possède une puissance intrinsèque et infinie en son genre et que les corps expriment une partie de cette puissance infinie. Les corps sont en quelque sorte le lieu spatio-temporel où se produit une intensification de puissance ou, pour le dire autrement, les corps sont des petits paquets de puissance.

En accord avec notre bipartition du concept de *conatus*, nous en arrivons dans ce troisième chapitre à la conclusion que l'aspect affirmatif du *conatus* des corps ne saurait être autre chose que le mouvement dans son sens le plus large. Quant à l'aspect limitatif du *conatus*, il s'agit nécessairement de l'inertie, véritable loi rendant impossible l'auto-contradiction du mouvement. En poursuivant notre réflexion, nous avons montré à la toute fin du troisième chapitre que ce double aspect du concept de *conatus* est également présent dans le cas plus ambigu des idées individuelles. C'est ainsi que nous avons soutenu que l'aspect affirmatif du *conatus* d'une idée est sa vérité (ce qui explique qu'une idée contienne toujours quelque chose de positif et d'affirmatif) et que l'aspect limitatif est également une loi de la nature, mentale cette fois. Dans ce cas, nous avons déterminé que c'est le principe de non-contradiction qui est le meilleur candidat pour remplir une fonction analogue au principe d'inertie dans l'attribut de la pensée.

À la lumière de tout ceci, nous affirmons qu'il est clair que le concept d'inertie n'est qu'un des deux aspects du concept de *conatus* du corps. Le *conatus* qui est un principe métaphysique est beaucoup plus fondamental que ne peut l'être l'inertie, qui n'est qu'une loi de la nature physique. Cette disproportion entre l'importance considérable du concept de *conatus*

dans le système spinozien et l'importance bien moindre du concept d'inertie dans sa physique explique donc l'absence de lien explicite entre les deux concepts, qui demeurent néanmoins liés.

Outre cette affirmation, tout ce dont nous avons discuté dans nos trois chapitres nous aura démontré la très grande cohérence du système spinozien. On aura également pu observer à quel point l'intuition dynamiste est importante dans le système spinozien, aussi bien dans sa métaphysique que sa théorie des affects, dans sa politique que dans sa physique. C'est donc pour cette raison que nous terminerons notre recherche en évoquant l'importance de cette intuition dynamiste et en montrant que Spinoza n'est pas le seul penseur ayant eu cette intuition.

### **Le dynamisme fondamental de la nature**

Quoique l'objet premier de notre recherche n'ait pas été pas la question de l'opposition entre le mécanisme et le dynamisme, en ce qui concerne le sens du concept de *conatus* cet enjeu était un enjeu de taille, ce qui explique que nous nous soyons autant intéressé à la question. Comme nous l'avons soutenu, l'époque moderne fut le moment d'un changement majeur de paradigme. Pendant ce qu'on appelle la *révolution scientifique*, on opposera les modèles mécaniste et atomiste au modèle hylémorphiste des scolastiques. Spinoza, nous l'avons démontré, accepte les principales thèses mécanistes tout en refusant catégoriquement la version cartésienne du mécanisme.

Dans cette thèse, nous avons laissé de côté la question du vitalisme et avons plutôt préféré nous intéresser à l'étude de l'importance et de l'impact de la doctrine mécaniste chez Spinoza. Toutefois, à la lumière des postulats concernant le corps humain qui sont contenus à la fin de l'abrégé de physique, une étude des liens entre la doctrine vitaliste et la philosophie spinozienne serait sans doute très intéressante. Même si nous ne nous intéresserons pas ici en détail à la

question parce qu'un examen de celle-ci n'est pas essentiel à notre sujet, nous en parlerons brièvement.

Comme l'affirme Marie-Christine Maurel, « le vitalisme s'est [...] affirmé contre le mécanisme cartésien qui était fondé sur le principe d'inertie (inertie de la matière). Or l'inertie (du latin *iners*, *inertis* : inhabile à, sans capacité, sans énergie, inactif) est exactement le contraire du vivant »<sup>431</sup>. Formellement, la doctrine vitaliste est née *après* la publication des œuvres de Spinoza, c'est-à-dire au XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>432</sup>. Il serait donc anachronique d'affirmer que Spinoza est vitaliste au sens propre du terme. Néanmoins, les critiques à l'endroit du mécanisme cartésien ont été présentes dès son introduction par Descartes<sup>433</sup>. On se rappellera d'ailleurs la critique qu'adresse Spinoza à l'endroit du mécanisme de Descartes qu'il juge trop peu dynamique, problème que le vitalisme cherche justement à résoudre. Il serait bien entendu imprudent d'affirmer que les critiques de Spinoza suffisent à défendre une ascendance spinozienne à la thèse vitaliste.

Disons d'abord que la thèse vitaliste, selon André Lalande, peut être comprise de deux façons différentes :

- A. Au sens étroit (le plus ancien et le plus usuel en français) : doctrine de l'École de Montpellier (Th. De Bordeu et surtout Barthez : *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1755) ; doctrine d'après laquelle il existe en chaque individu un « principe vital », distinct à la fois de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps, et gouvernant les phénomènes de la vie.
- B. Au sens large, toute doctrine admettant que les phénomènes de la vie possèdent des caractères *sui generis*, par lesquels ils diffèrent radicalement des phénomènes physiques et chimiques, et manifestent ainsi l'existence d'une « force vitale » irréductible aux formes de la matière inerte<sup>434</sup>.

Il serait difficile de soutenir l'idée que Spinoza défende une sorte de protovitalisme au sens étroit

---

<sup>431</sup> M.-C. MAUREL, « Vitalisme », dans *Dictionnaire de la philosophie – Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2006.

<sup>432</sup> Il faut surtout citer les travaux de Paul Joseph Barthez qui est véritablement le chef de file du mouvement vitaliste.

<sup>433</sup> Pensons aux critiques de Gassendi, de Louis de la Forge, de Spinoza lui-même, et, un peu plus tard, celles de Leibniz et du physiologiste allemand Georg Ernst Stahl.

<sup>434</sup> A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15<sup>ème</sup> édition, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 1214-1215.

du terme. Le *conatus* est tout naturellement le meilleur candidat pour jouer le rôle de principe vital dans le système spinozien. Or le *conatus*, qui est une petite partie de la puissance infinie de Dieu, est l'âme et le corps et ne saurait donc être distinct ni de l'âme ni du corps.

Quant à savoir si Spinoza est vitaliste au sens large, cette question est un peu plus difficile à trancher. Certains commentateurs affirment que Spinoza était bien, en un sens, vitaliste<sup>435</sup>. Quant à nous, nous penchons davantage vers la seconde option. Dans un chapitre de son livre *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*<sup>436</sup>, François Duchesneau examine la question de savoir si Spinoza est ou non vitaliste. Son interprétation très nuancée clarifie grandement cette question. Duchesneau soutient que le système spinozien est beaucoup plus près de l'iatromécanisme que du vitalisme. Le « *conatus* spinoziste, affirme-t-il, n'est pas à proprement parler une "force vitale", mais un rapport mécaniquement réglé entre l'activité d'un individu et celle des autres individus »<sup>437</sup>. L'auteur affirme un peu plus loin :

Toute téléologie est exclue de l'emboîtement et de l'enchaînement des individus : par conséquent, tout raisonnement reposant sur l'usage du principe de finalité doit être banni de la théorie des êtres vivants et, en particulier, de celle des corps animaux. À cet égard comme à celui du postulat liant la conception des structures modales à des séries de variations mécaniques intégrées, il s'agit bien de rattacher l'étude du corps humain et de son fonctionnement à un modèle strictement mécaniste, mais possédant la propriété épistémologique d'exprimer une synthèse d'individualités agissantes<sup>438</sup>.

Rappelons que Spinoza refuse clairement que l'homme soit conçu comme un empire dans empire<sup>439</sup>. On peut facilement étendre cette idée à tout le vivant qui, chez Spinoza, n'est pas en fait fondamentalement différent du non-vivant. Certes, la nature est intrinsèquement dynamique, mais ce dynamisme s'applique à tous les corps et pas seulement aux êtres vivants. Ainsi, si on affirme que le *conatus* est un principe vital, il faudra également soutenir que toutes les choses de

---

<sup>435</sup> Sylvain Zac propose une interprétation vitaliste de la philosophie spinozienne dans S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

<sup>436</sup> F. DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 145-146.

<sup>439</sup> « Pour la plupart, ceux qui ont écrit des affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de chose qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire » (E3, Préface).

la nature possèdent un principe vital, ce qui contrevient aux deux définitions du vitalisme qu'énonce Lalande.

À la lumière de tout ceci, il semble beaucoup plus plausible de soutenir que Spinoza croyait que les *conatus* des différents modes se codéterminaient suivant un modèle strictement mécaniste, à la fois dans l'attribut de l'étendue et dans celui de la pensée. Naturellement, ces quelques mots n'épuisent pas la question du vitalisme chez Spinoza. Nous laissons donc le soin à d'autres de se pencher plus en détail sur cette question<sup>440</sup>.

Sans être vitaliste, Spinoza ne propose toutefois pas un mécaniste *pur*. Son mécanisme trouve son fondement dans un dynamisme fondé sur la puissance et dont la source est métaphysique. Bien que nous y eussions consacré plusieurs pages, la question du mécanisme et l'enjeu du dynamisme de la nature dépasse largement les limites de notre travail. Dans cette recherche, nous nous sommes essentiellement bornés à discuter de Spinoza et quelque peu des penseurs qui le précèdent. Plusieurs autres penseurs de l'époque chercheront à dynamiser la nature c'est-à-dire à résoudre le problème que la masse inerte qu'était l'étendue cartésienne posait. Il sera utile ici de simplement évoquer le débat entre le polymathe allemand Gottfried Wilhelm Leibniz et Newton.

D'abord, on pourra observer que tout comme Spinoza, Leibniz accepte les thèses mécanistes. Or, comme chez Spinoza, son acceptation des thèses mécanistes n'est pas complète, c'est-à-dire qu'il ne souscrit pas plus que Spinoza à ce que nous avons désigné sous le nom de mécanisme pur. Dans le cas de Leibniz, son acceptation du mécanisme se borne aux lois de la nature : celles-ci obéissent aux principes fondamentaux du mécanisme, mais elles possèdent

---

<sup>440</sup> Voir entre autres : V. CARRAUD, « *Causa sive ratio*: La raison de la cause de Suarez à Leibniz », *op. cit.* ; H. ATLAN, *Cours de philosophie biologique et cognitive: Spinoza et la biologie actuelle*, s. l., Odile Jacob, 2018 ; R. ANDRAULT, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, *op. cit.* ; S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, *op. cit.*

néanmoins un fondement métaphysique plus profond. C'est d'ailleurs une des plus importantes sources de désaccord entre Leibniz et le célèbre physicien Isaac Newton, désaccord qui nous intéressera ici brièvement.

À la fin des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, dans le célèbre *Scolie général*, Newton affirme « [avoir] expliqué jusqu'ici les phénomènes célestes et ceux de la mer par la force de la gravitation, mais [n'avoir] assigné nulle part la cause de cette gravitation ». Plus loin dans la même page, il poursuit : « Je n'ai pu encore parvenir à déduire des phénomènes la raison de ces propriétés de la gravité, et je n'imagine point d'hypothèses. Car tout ce qui ne se déduit point des phénomènes est une hypothèse : et les hypothèses, soit métaphysiques, soit physiques, soit mécaniques, soit celles des qualités occultes, ne doivent pas être reçues dans la philosophie expérimentale »<sup>441</sup>. Ce refus non seulement de fournir une explication au phénomène de la gravitation, mais même d'en rechercher la cause est souvent considéré comme étant une des plus importantes innovations épistémologiques de Newton. Si nous ne pouvons certainement pas affirmer que Newton est le premier penseur ayant fait ce choix méthodologique, on peut sans aucun doute affirmer que la science s'est distinguée de la philosophie en grande partie en abandonnant la recherche des causes premières.

À titre d'exemple, Copernic, contrairement à Newton, cherche une explication au phénomène de la gravité : « [m]oi du moins j'estime que la gravité n'est pas autre chose qu'une certaine appétence naturelle, par la Providence divine de l'Architecte du monde donnée aux parties de se retrouver en leur unité et intégrité, se réunissant sous la forme d'un globe »<sup>442</sup>. Kepler cherche également une explication au phénomène de la gravité : « Gravity is a mutual corporeal affection of cognate bodies toward their reunion or conjunction (of a similar kind is

---

<sup>441</sup> I. NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 631.

<sup>442</sup> N. COPERNIC, *Des Révolutions des Orbés Célestes*, S. Villeneuve (éd.), A. Koyré (trad.), Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2014, p. 101.

also the magnetic faculty) such that the Earth drags [*trahat*] the stone much more than the stone tends toward the Earth »<sup>443</sup>.

Naturellement, on pourra souligner que dans une lettre au théologien Richard Bentley, Newton refuse que la gravité soit une propriété essentielle des corps. Il considère comme inconcevable l'idée selon laquelle la matière puisse être affectée sans contact direct ou sans qu'une force immatérielle agisse d'une façon ou d'une autre. La force dont découle le phénomène de la gravitation implique nécessairement la présence d'un agent<sup>444</sup>, croit-il. Mais surtout, on pourra objecter que dans ce même scolie général où Newton affirme qu'il ne cherchera pas de cause aux lois de la nature, il affirme la chose suivante : « De plus, on voit que celui qui a arrangé cet Univers, a mis les étoiles fixes à une distance immense les unes des autres, de peur que ces globes ne tombassent les uns sur les autres par la force de leur gravité. Cet Être infini gouverne tout, non comme l'âme du monde, mais comme le Seigneur de toutes choses »<sup>445</sup>.

Certes, il est vrai que Newton continuera à chercher une explication causale à la loi de la gravité. Toutefois, son choix méthodologique demeure valide : la recherche des principes métaphysiques à l'origine des phénomènes du monde n'est pas l'objet de la science. Ainsi, les spéculations métaphysiques demeurent absentes de ses ouvrages scientifiques, chose que souligne très bien la fameuse formule *hypotheses non fingo*.

Mais cette affirmation de la part de Newton ne convainc pas un de ses principaux adversaires : Leibniz. La confrontation entre les deux savants à propos de la paternité du calcul infinitésimal est célèbre, mais ce n'est pas le seul reproche de Leibniz à l'endroit de Newton. En

---

<sup>443</sup> J. KEPLER, *Astronomia nova*, Introduction, *Opera omnia*, W. von Dyck et al. (ed.), Munich, Gesammelte Schriften, 1938 cité dans A. KOYRE, *Newtonian Studies*, *op. cit.*, p. 174

<sup>444</sup> « Tis [sic] inconceivable that inanimate brute matter should (without the mediation of something else which is not material) operate upon & affect other matter without mutual contact » dans I. NEWTON, *The Correspondence of Isaac Newton*, H. W. Thurnbull (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1961, vol. 3, p. 254.

<sup>445</sup> I. NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 629.

effet, comme le répète Leibniz, le concept de *force* qui est essentiel à la physique newtonienne est non seulement une hypothèse métaphysique, mais elle est surtout une très mauvaise hypothèse.

Leibniz comme bien des érudits accorde sa préférence au modèle mécaniste et rejette donc le modèle scolastique. Selon Christian Leduc, pour Leibniz « l'erreur principale des philosophes scolastiques et des médecins des siècles passés, est d'avoir postulé des principes spirituels ou métaphysiques sans fournir de raisons satisfaisantes de leur utilité scientifique »<sup>446</sup>. C'est pour cette raison que dans le *Discours de métaphysique*, le philosophe de Hanovre se moque des scolastiques : « comme si on se voulait contenter de dire qu'une horloge a la qualité horodictique provenant de sa forme, sans considérer en quoi tout cela consiste » (Leibniz, *Discours de métaphysique*, art.10)<sup>447</sup>.

La critique de Leibniz, on le remarquera, ne porte pas sur le fait de postuler un principe métaphysique ou spirituel. Après tout, Leibniz accorde lui-même une très grande place aux formes substantielles. La véritable faute de Newton aura été d'avoir utilisé le concept de *force* sans avoir de raisons satisfaisantes pour le faire. Autrement dit, le concept de force est postulé sans qu'il ne soit jamais expliqué. Leduc affirme que « [s]elon Leibniz, les puissances d'attraction et de répulsion à distance constituent des qualités occultes, au même titre que les prétendues vertus curatives ou magnétiques cachées, puisqu'il est impossible d'en donner un fondement suffisant, conforme à l'ordre mécanique des corps »<sup>448</sup>.

On pourra défendre Newton en affirmant que même s'il n'abandonne jamais la recherche d'un fondement métaphysique au concept de force, il distingue ses travaux scientifiques de ses autres travaux. Mais pour Leibniz, c'est précisément là qu'est le défaut de l'œuvre de Newton.

---

<sup>446</sup> C. LEDUC, « Leibniz et les qualités occultes », *Studia Leibnitiana*, 2014, p. 188.

<sup>447</sup> Dans un passage maintenant bien connu du *Malade imaginaire*, passage qui illustre bien la critique de Leibniz, Molière tourne également en dérision cette idée : « *Mihi a docto doctore / Demandatur causam et rationem quare / Opium facit dormire. / A quoi respondeo, / Quia est in eo / Vertus dormitiva, / Cujus est natura / Sensus assoupire* » (Molière, *Le malade imaginaire*, 3<sup>ème</sup> intermède).

<sup>448</sup> C. LEDUC, « Leibniz et les qualités occultes », *op. cit.*, p. 189.

Dans la foulée de Leibniz, on pourra alors accuser Newton de réintroduire subrepticement le mystère au cœur de sa physique. La description newtonienne de la gravitation est excellente mathématiquement, mais elle demeure obscure d'un point de vue causal<sup>449</sup>. Nous pourrions également dire que le dynamisme fondamental de la nature s'est imposé de lui-même et que Newton n'a eu d'autre choix que d'en tenir compte, ce qui explique l'utilisation du concept de force dans une physique qui est censée exclure les qualités occultes. Bref, pour Leibniz le concept newtonien de force est trop obscur pour être acceptable.

Refusant l'utilisation des qualités occultes, Leibniz s'oppose néanmoins au mécanisme de Descartes qu'il juge fondamentalement infécond. La nature leibnizienne est une nature organique jusque dans ses plus infimes parties. On sait que Leibniz réintroduit le concept de forme substantielle afin de résoudre le problème d'une nature figée et morte. Une analyse détaillée de la solution de Leibniz pour réintroduire le dynamisme dépasse le cadre de notre recherche, mais on remarquera que Spinoza partage la même intuition que le philosophe allemand. Notre hypothèse plus générale, mais que nous ne prendrons pas ici le temps d'examiner en détail, consiste à dire qu'une évacuation complète d'une certaine forme de dynamisme dans la nature est littéralement impossible, chose que Leibniz et Spinoza ont tous les deux soulignée de façon remarquable dans leurs œuvres respectives.

À cet égard, il serait intéressant d'examiner plus en détail l'évolution de la question dans le domaine scientifique. On remarquera que le concept d'*énergie*<sup>450</sup>, plus large que celui de mouvement est une autre façon de répondre à cette intuition dynamiste. Un peu comme Spinoza et Leibniz, nous croyons que seule une interprétation fondamentalement dynamique de la nature

---

<sup>449</sup> Remarquons que Newton n'est que le premier parmi un grand nombre de scientifiques qui adopte ce principe méthodologique. La question de la *cause* des phénomènes est désormais considérée comme une question philosophique plutôt que scientifique.

<sup>450</sup> Avec son concept de *force vive* (*vis viva*), Leibniz participe grandement à l'élaboration du concept d'énergie et de l'idée intimement liée selon laquelle cette énergie existe dans une certaine quantité qui se conserve.

est viable, ce qui explique sans doute l'importance considérable du concept d'énergie dans l'ensemble des sciences de la nature. Sans nous attarder à le démontrer, il est intéressant de noter que ce concept d'énergie partage plusieurs caractéristiques communes avec le concept spinozien de *conatus*. En effet, malgré ses nombreuses définitions, on peut affirmer que le concept physique d'énergie est une mesure quantitative de la capacité d'un système à modifier un état, c'est-à-dire de produire un travail entraînant un mouvement, un rayonnement électromagnétique ou de la chaleur. Également, tout porte à croire que les concepts d'énergie et de *conatus* ont en réalité des origines communes<sup>451</sup>. L'énergie des sciences naturelles contemporaine est une propriété qui existe en de multiples formes, mais il demeure un des concepts les plus obscurs. On observera en effet que le concept d'énergie demeure un fait empiriquement démontré et largement utilisé sans pour autant être expliqué<sup>452</sup>. Par conséquent, malgré son rejet de l'hylémorphisme et de ses qualités occultes, la nature n'ayant jamais pu être totalement épurée de son dynamisme, le nouveau modèle s'appuyant sur les concepts de force et d'énergie demeure obscur d'un point de vue strictement métaphysique.

Par conséquent, nous sommes d'avis que l'intuition de Spinoza, lorsqu'il affirme dans *l'Éthique* que « chaque chose, autant qu'il est en elle, persévère dans son être » (E3P6), est une intuition fondamentale qui a été reprise par les scientifiques de toutes les disciplines et dont on peut observer la vérité dans toutes les sphères de la réalité.

---

<sup>451</sup> Voir M. GUEDJ et A. MAYRARGUE, « Éclairages historiques sur l'émergence du concept d'énergie », *RDST. Recherches en didactique des sciences et des technologies*, n° 10, 2014, p. 35-61.

<sup>452</sup> Dans ses *Lectures on Physics*, Richard Feynman affirme la chose suivante : « It is important to realize that in physics today we have no knowledge of what energy is [...] However, there are formulas for calculating some numerical quantity and when we add it all together it gives always the same number ». Voir R. P. FEYNMAN, *The Feynman Lectures on Physics*, R. B. Leighton et M. Sands (éd.), Boston, Addison-Wesley, 1964, vol. 1, p. 4.1.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Sources primaires :*

SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, traduction par Maxime ROVERE, Paris, Flammarion, 2010.

SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, traduction par Bernard PAUTRAT, Paris, Points Essais, 2010.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres tome 1 – Premiers écrits (Traité de la réforme de l'entendement, Court traité)*, texte établi par Filippo MIGNINI, traduction par Michelle BEYSSADE et Joël GANAULT, Paris, PUF, collection Épiméthée, 2009.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres tome 3 – Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke AKKERMAN, traduction par Jacqueline LAGREE et Pierre-François MOREAU, Paris, PUF, collection Épiméthée, 2012.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres tome 5 – Traité politique*, texte établi par Omero PROIETTI, traduction par Charles RAMOND, Paris, PUF, collection Épiméthée, 2005.

SPINOZA, Baruch, *Les principes de la philosophie de Descartes*, in *Œuvres complètes*, traduction par Charles APPUHN, Paris, Flammarion, 1964.

### *Sources secondaires :*

ADLER Jacob, « Spinoza's Physical Philosophy », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 78, n° 3, 1996, p. 253-276.

ALEXANDRE MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Édition de Minuit, 1969.

ANDRAULT Raphaële, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Honoré Champion, Paris, 2014.

D'AQUIN Thomas, *La Somme théologique*, Jean-Pierre Torrell (trad.), Paris, Cerf, 2000.

D'AQUIN Thomas, *Somme contre les gentils*, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, M. Corvez, Marie-Joseph Gerlaud et Réginald Bernier (trad.), Paris, Cerf, 1993.

ATLAN Henri, *Cours de philosophie biologique et cognitive: Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018.

- BANCHETTI-ROBINO Marina Paola, « The ontological function of first-order and second-order corpuscles in the chemical philosophy of Robert Boyle: the redintegration of potassium nitrate », *Foundations of Chemistry*, vol. 14, n° 3, 24 juillet 2012, p. 221-234.
- BARBONE Steven, « What counts as an individual for Spinoza ? », dans Olli I. Koistinen et John I. Biro (éd.), *Spinoza : Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 89-112.
- BARNOUW Jeffrey, « Le vocabulaire du *conatus* », dans Yves Charles Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 103-124.
- BEANEY Michael, « Twenty-five years of the *British Journal for the History of Philosophy* », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, n° 1, 2 janvier 2018, p. 1-10.
- BENNETT Jonathan, « Spinoza and teleology : a reply to Curley », dans Edwin Curley ; Pierre-François Moreau (éd.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leyde, Brill, 1990, p. 53-57.
- BENNETT Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984.
- BENNETT Jonathan, « Teleology and Spinoza's *Conatus* », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 8, n° 1, 1983, p. 143-160.
- BERNHARDT Jean, « La question du vide chez Hobbes », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 46, n° 2, 1993, p. 225-232.
- BERTO Francesco et Jacopo TAGLIABUE, « Cellular Automata », dans Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2017, sans lieu, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.
- BEYSSADE Jean-Marie, « VIX (Ethique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 99, n° 4, 1994, p. 493-503.
- BLAY Michel (éd.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 2003.
- BOIREL René, *Le mécanisme hier et aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le mécanisme », 1982.
- BOVE Laurent, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- BREWSTER David, *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, Edinburgh, T. Constable and Company, 1855.
- BRISSON L, Jonathan BARNES, Jacques BRUNSCHWIG et Gregory VLASTOS, « Philosophie grecque », M Canto-Sperber (éd.), 1998.
- BUCHWALD Jed Z. et Robert FOX (éd.), *The Oxford Handbook of the History of Physics*, First

edition, Oxford ; New York, NY, Oxford University Press, 2013.

BUYSE Filip, *La conception des corps chez Spinoza et Galilée*, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.

BUYSE Filip, « Spinoza, Boyle, Galileo: Was Spinoza a Strict Mechanical Philosopher? », *Intellectual History Review*, vol. 23, n° 1, 2013, p. 45-64.

BUYSE Filip, « Le «démâsquement» de Descartes par Spinoza dans Les Principia Philosophiae Cartesianae », *Teoria*, vol. 2, 2012, p. 15-43.

DE BUZON Frédéric, « L'espace et le lieu chez Descartes », dans Thierry Paquot et Christiane Younès (éd.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale: de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, 2012.

CARRAUD Vincent, « *Causa sive ratio*: La raison de la cause de Suarez à Leibniz », Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

CARRIERO John, « *Conatus* and Perfection in Spinoza », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 35, n° 1, 2011, p. 69-92.

CARRIERO John, « Spinoza on Final Causality », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 2, 2005, p. 105-147.

CHAUI Marilena, « Res Singularis : Notes pour un parcours à suivre », *Revue de science et de théologie*, vol. 82, 1998, p. 65-85.

COPERNIC Nicolas, *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Simon Villeneuve (éd.), Alexandre Koyré (trad.), Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2014.

CURLEY E. M., *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

CURLEY Edwin, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », dans Yirmiyahu Yovel (éd.), *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, Leiden/New York, Brill, coll. « Spinoza by 2000 », 1991.

CURLEY Edwin, « On Bennett's Spinoza : the Issue of Teleology », dans Edwin Curley ; Pierre-François Moreau (éd.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden-Boston, Brill, 1990.

CURLEY Edwin, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

D. WION Matthew, *Spinoza on Individuals and Individuation : Metaphysics, Morals, and Politics (thèse de doctorat)*, Milwaukee, Marquette University, 2011.

- DAUDIN Henry, « Spinoza et la science expérimentale: sa discussion de l'expérience de Boyle », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 2, n° 2, 1949.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- DELLA ROCCA Michael, « Rationalism Run Amok : representation and the reality of emotions in Spinoza », dans Charlie Huenemann (éd.), *Interpreting Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- DELLA ROCCA Michael, « Spinoza's Metaphysical Psychology », dans Don Garrett (éd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 192-266.
- DELLA ROCCA Micheal, *Spinoza*, New York, Routledge, 2008.
- DUCHESNEAU François, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.
- ESFELD Michael, « Physicalism and Ontological Holism », *Metaphilosophy*, vol. 30, n° 4, octobre 1999, p. 319-337.
- ESFELD Michael, « Holism in Cartesianism and in Today's Philosophy of Physics », *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 30, n° 1, 1999.
- FEYNMAN Richard, *The Character of Physical Law*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1967.
- FEYNMAN Richard P, *The Feynman Lectures on Physics*, Robert B Leighton et Matthew Sands (éd.), Boston, Addison-Wesley, 1964, vol. 1.
- FRITSCHÉ Johannes, « The biological precedents for medieval impetus theory and its Aristotelian character », *British Journal for the History of Science*, vol. 44, n° 160, 2011, p. 1-27.
- GALILEI Galileo, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, René Fréreau (trad.), Paris, Points, 2000.
- GARAU Rodolfo, « Late-scholastic and Cartesian *Conatus* », *Intellectual History Review*, vol. 24, n° 4, 2 octobre 2014, p. 479-494.
- GARBER Daniel, « Descartes' Physics », dans John Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 286-334.
- GARRETT Don, « Spinoza's *Conatus* Argument », dans John I. Biro et Olli Koistinen (éd.), *Spinoza : Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 127-158.
- GAUKROGER Stephen, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge

University Press, 2002.

GILLOT Pascale, « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation », *Dix-septième siècle*, 2004, p. 51-73.

GILLOT Pascale, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *Methodos : Savoirs et Textes*, n° 3, 2004.

GINGRAS Yves, Peter KEATING et Camille LIMOGES, *Du scribe au savant : de l'Antiquité à la Révolution industrielle*, Montréal, Boréal, 1998.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, « PCP (phencyclidine) », <https://www.quebec.ca/sante/conseils-et-prevention/alcool-drogues-jeu/connaitre-les-drogues-et-leurs-effets/liste-des-drogues-et-de-leurs-effets/pcp-phencyclidine/>, 12 juillet 2018, consulté le 9 décembre 2018.

GUEDJ Muriel et Arnaud MAYRARGUE, « Éclairages historiques sur l'émergence du concept d'énergie », *RDST. Recherches en didactique des sciences et des technologies*, n° 10, 2014, p. 35-61.

GUEROULT Martial, *Spinoza : L'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

GUEROULT Martial, *Spinoza : Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

GUSDORF Georges, « Matérialisme », dans *Dictionnaire de la philosophie – Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2006.

HARRIS Errol, *Salvation from Despair : A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, La Haye, International Archives of the History of Ideas, 1973.

HERMANN Claudine, « La traduction et les commentaires des Principia de Newton par Émilie du Châtelet », *Bibnum. Textes fondateurs de la science*, 1<sup>er</sup> octobre 2008 (en ligne : <http://journals.openedition.org/bibnum/722>, consulté le 10 octobre 2018).

HOBBS Thomas, *Answer to Bishop Bramhall*, London, J. Bohn, coll. « The English Works of Thomas Hobbes », 1840.

HUENEMANN Charles, « Spinoza and Prime Matter », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, n° 1, 2004, p. 21-32.

JAMMER Max, *Concepts of force: A study in the foundations of dynamics*, Mineola, Courier Corporation, 1999.

JAQUET Chantal, Pascal SÉVÉRAC et Ariel SUHAMY, *Fortitude et servitude : Lectures de l'Éthique 4 de Spinoza*, Paris, Editions Kimé, 2003.

KLEIN Étienne, *Petit voyage dans le monde des quanta*, Paris, Flammarion, 2016.

- KLEIN Etienne, « La physique quantique et ses interprétations », *Études*, n° 5, 2001.
- KOYRE Alexandre, *Newtonian Studies*, Harvard, Harvard University Press, 2013.
- KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988.
- KUHN Thomas S, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.
- LACHTERMAN David R., « The Physics of Spinoza's Ethics », *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 8, 1977, p. 71-111.
- LAERKE Mogens, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 2, 2009, p. 169–190.
- LAGNEAU Jules, « Traité de Dieu, de l'Homme et de la Béatitude par B. Spinoza, traduction de P. Janet », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 7, 1879, p. 67-79.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15e édition, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- LAVERAN Sophie, *Le concours des parties - Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Garnier, 2014.
- LÉCRIVAIN André, « Spinoza and Cartesian Mechanism », dans Marjorie Grene et Debra Nails et Debra Nails (éd.), *Spinoza and the Science*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986.
- LEDUC Christian, « Leibniz et les qualités occultes », *Studia Leibnitiana*, 2014, p. 187-205.
- LEGRANT Peter Paul, *Spinoza's Realist and Four-Dimensionalist Theory of Physical Individuation (thèse de doctorat)*, Iowa City, University of Iowa, 2009.
- LEHOUCQ Roland, *L'univers a-t-il une forme?*, Paris, Flammarion, coll. « Flammarion », 2004.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Leibniz: Philosophical Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2015.
- MACHEREY Pierre, « Introduction à l'Éthique de Spinoza - Première partie: La nature des choses », *La nature des choses*, 2001.
- MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Deuxième partie: La réalité mentale*, Paris, Presse Universitaires de France, 1997.
- MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - Troisième partie: La vie affective*, Paris, Presse Universitaires de France, 1995.
- MALINOWSKI-CHARLES Syliane, « Reason and Desire : Hobbes and Spinoza on *Conatus*, Reason

- and the Emotions », dans Loredana Cordullo et Francesco Coniglione (éd.), *Reason and No-Reason from Antiquity to the Modern Times*, Saint Augustin, Academia Verlag, 2017, p. 151-168.
- MALINOWSKI-CHARLES Syliane, « Le *conatus* : Spinoza lecteur critique de Hobbes », *Science et esprit*, vol. 68, n° 1, 2016, p. 99-109.
- MALINOWSKI-CHARLES Syliane, « Rationalism Versus Subjective Experience: The Problem of the Two Minds in Spinoza », dans Carlos Fraenkel, Dario Perinetti et Justin E.H. Smith (éd.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2011, p. 123-143.
- MALINOWSKI-CHARLES Syliane, *Affects et conscience chez Spinoza: l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim-New York, Olms, 2004.
- MARSHALL Eugene, *The Spiritual Automaton : Spinoza's Science of the Mind*, First edition, Oxford, United Kingdom, Oxford University Press, 2013.
- MATHERON Alexandre, « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza*, vol. 6, 1991, p. 83-109.
- MATHERON Alexandre, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique* », dans Edwin Curley et Pierre-François Moreau (éd.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden, Brill, 1990, p. 258-270.
- MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.
- MAUREL Marie-Christine, « Vitalisme », dans *Dictionnaire de la philosophie – Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2006.
- MEDINA José, « Les mathématiques chez Spinoza et Hobbes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 175, n° 2, 1985, p. 177-188.
- MISRAHI Robert, « Spinoza Baruch (1632-1677) », *Encyclopædia Universalis* (en ligne : <http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/baruch-spinoza/>, consulté le 30 janvier 2019).
- MOREAU Pierre-François, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1994.
- NEWTON Isaac, *The Correspondence of Isaac Newton*, Herbert Westren Thurnbull (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1961, vol. 3.
- NEWTON Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Jean-Marc Simonet (éd.), Émilie du Chatelet (trad.), Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 1759.

- OTT Walter, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- PASNAU Robert, « Form, Substance, and Mechanism », *Philosophical Review*, vol. 113, n° 1, 2004, p. 31-88.
- PATY Michel, « Einstein and Spinoza », dans Marjorie Grene et Debra Nails et Debra Nails (éd.), *Spinoza and the Science*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986, p. 267-302.
- PETERMAN Alison, « The “Physical” Interlude », dans Yitzhak Y. Melamed (éd.), *Spinoza’s ‘Ethics’: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Critical Guides », 2017, p. 102-120. Cambridge Core.
- PETERMAN Alison, « Spinoza on Extension », *Philosophers’ Imprint*, vol. 15, n° 14, 2015, p. 1-23.
- PETERMAN Alison, *Spinoza’s Physics (thèse de doctorat)*, Evanston, Northwestern University, 2012.
- RAMOND Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007.
- RAMOND Charles, « Impuissance relative et puissance absolue de la raison chez Spinoza », dans *Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 63-92.
- RICE Lee C., « Spinoza, Bennett and Teleology », *The southern Journal of Philosophy*, vol. 23, 1985, p. 241-252.
- RICE Lee C., « Spinoza on Individuation », *The Monist*, vol. 55, n° 4, 1971, p. 640-659.
- ROBINSON Thaddeus S, « Spinoza on the Vacuum and the Simplicity of Corporeal Substance », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 26, n° 1, janvier 2009.
- ROUETTE Alexandre, « Le *conatus* dans la philosophie de Thomas Hobbes », *Science et esprit*, vol. 68, n° 1, 2016, p. 49-69.
- ROUSSET Bernard, « Les implications de l’identité spinoziste de l’être et de la puissance », dans Myriam Revault d’Allonnes et Hadi Rizk (éd.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.
- ROUX Sophie, « Découvrir le principe d’inertie », *Recherches sur la philosophie et le langage*, vol. 24, 2006, p. 453-515.
- ROVERE Maxime, *Le Clan Spinoza*, Paris, Flammarion, 2017.
- RUBY Jane E., « The Origins of Scientific “Law” », *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n° 3, 1986, p. 341-359.

- SACKSTEDER William, « Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n° 3, 1985, p. 393-406.
- SPINOZA Baruch, *L'Éthique*, Bernard Pautrat (trad.), Paris, Édition Points, 2010.
- SPINOZA Baruch, « Œuvres I : Premiers écrits », Pierre-François Moreau (éd.), 2009.
- SPINOZA Baruch, *Les Principes de la philosophie de Descartes*, Charles Appuhn (trad.), Paris, GF Flammarion, 1964.
- SPINOZA Benedictus de, *The Collected Works of Spinoza - Volume I*, Edwin Curley (trad.), Princeton, N.J, Princeton University Press, 1985.
- VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2004.
- VILJANEN Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- VILJANEN Valtteri, « Schopenhauer's Twofold Dynamism », dans Juhani Pietarinen et Valtteri Viljanen (éd.), *The World as Active Power*, Lieden-Boston, Brill, 2009, p. 305-330.
- VILJANEN Valtteri, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 37, 2007, p. 393-418.
- VINCIGUERRA Lorenzo, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- ZAC Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presse universitaires de France, 1963.
- ZOURABICHVILI François, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza : Enfance et royauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- ZOURABICHVILI François, *Spinoza : Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

	Degrés d'individuation	Raison de son existence	Conservation	Exemple	
Absence totale de puissance propre vers puissance propre infinie	Êtres de raison : pas de <i>conatus</i> ; n'expriment aucune essence propre	Idee sans objet	Fiction	<i>Les corpora simplicissima...</i>	
		Universaux	Assemblage de divers individus construit en une idée par la raison	Le chaud, le froid, le solide...	
	Assemblage : pas de <i>conatus</i> propre ; n'exprime aucune essence ; la puissance qu'ils expriment conjointement est la somme de leur puissance individuelle	Agrégat	Pression des ambiants Hasard	Externe (pression des ambiants).	Une dune, un tas de caillou...
		Quasi-individu	Pression des ambiants <i>Contrat</i> naturel	Externe (pression des ambiants) et quasi- <i>conatus</i> constitué de la somme des <i>conatus</i> des individus.	L'État, un groupe de chats...
	Choses singulières : possèdent un <i>conatus</i> ; expriment une essence précise et déterminée ; expriment une puissance <i>individuellement</i>	Individus ne possédant ni la mémoire ni l'imagination	Pression des ambiants Exprime une essence précise et déterminée	Externe (pression des ambiants) <i>et</i> interne ( <i>conatus</i> ). L'effort n'est pas modulé. Ce type d'individu cherche à augmenter sa puissance, mais ne modifiera pas le monde pour y arriver.	Une étoile, un ouragan...
		Individus possédant la mémoire et l'imagination	Pression des ambiants Exprime une essence précise et déterminée	Externe (pression des ambiants) <i>et</i> interne ( <i>conatus</i> ). L'effort est modulé, c'est-à-dire que l'individu peut augmenter sa puissance en modifiant le monde qui l'entoure.	Les êtres humains, les animaux...
	Substance ; puissance propre infinie	Substance	<i>Causa sui</i> : la substance est sa propre cause et son propre effet	Aucune puisque inutile : infini en acte	Dieu (et rien d'autre)