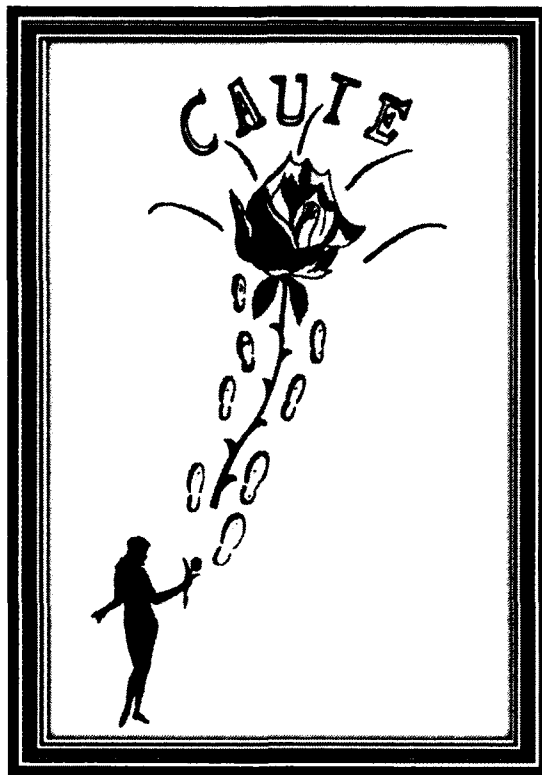


UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE  
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

## De la totalité radicale aux modes finis : l'ontologie moniste du multiple de Spinoza



Maîtrise es art (M.A) en philosophie réalisée par Alexis Hotton sous la direction de Syliane Malinowski-Charles.

Université de Sherbrooke, 2013.



Library and Archives  
Canada

Published Heritage  
Branch

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*ISBN: 978-0-494-95132-3*

*Our file Notre référence*

*ISBN: 978-0-494-95132-3*

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE  
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Mémoire de maîtrise intitulé :

De la totalité radicale aux modes finis : l'ontologie moniste du multiple de Spinoza

Présenté par :

Alexis Hotton

Évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Claude Gélinas  
Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke  
Président

Madame Syliane Malinowski-Charles  
Département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières  
Directrice de recherche

Monsieur Sébastien Charles  
Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke  
Examineur

Monsieur Laurent Giroux  
Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke  
Examineur

## Résumé

Le premier grand geste philosophique de l'*Éthique* de Spinoza consiste en un rejet de l'existence des substances individuelles au profit de la reconnaissance d'une substance unique qui englobe l'intégralité du réel au sein de sa propre causalité interne. Cette option moniste est l'une des grandes sources de critique du spinozisme. Selon ses détracteurs, ce dernier ruinerait soit toute pensée véritable des réalités individuelles en les écrasant sous un fond commun d'identité, soit toute conception authentique de Dieu, identifié à la substance unique, en le diluant dans l'infinité des modes. Tel est le cœur de la problématique de ce mémoire où nous proposons un examen des concepts fondamentaux de la métaphysique de Spinoza. De la substance unique aux modes finis en passant par les attributs et les modes infinis, nous parcourons l'itinéraire qui permet de penser ensemble le tout et la partie, la totalité radicale et les existences particulières. De surcroît, cette entreprise de recherche, à l'instar de l'*Éthique* elle-même, se double d'un questionnement sur la nature ontologique de l'homme et la possibilité réelle de son accès au salut. Ainsi, ce projet se conclut sur une analyse de la singularité du mode fini humain.

**Mots clefs :** Spinoza, éthique, métaphysique, substance, monisme, attribut, mode, individu

## Abstract

The first major philosophical gesture of Spinoza's *Ethics* consists in a rejection of the existence of individual substances in favor of the recognition of a single substance that encompasses the entire reality in its own internal causality. This monistic approach is one of the major sources of criticism of Spinoza's thoughts. According to its detractors, his system would either ruin any real thought of the individual realities by crushing them under a common identity or would prevent any real conception of God, identified as the only substance, by diluting him into an infinity of modes. This is the main issue of this work with which we propose a review of the basic concepts of Spinoza's metaphysics. Going from the one substance to its finite modes through the attributes and infinite modes, we will reconstruct the path that unifies the whole and the part, the radical totality and all individual beings. In addition, this research enterprise, like the *Ethics* itself, develops a reflection on the ontological nature of man and on his true possibility to access salvation. In this manner, an analysis of the uniqueness of the human finite mode concludes this project.

**Key Words :** Spinoza, ethics, metaphysics, substance, monisme, attribute, mode, individual

---

# Sommaire

---

Remerciements.....	5
Sur notre manière de citer les œuvres de Spinoza .....	6
Avant-Propos.....	7
Introduction.....	9
Première partie : La totalité radicale.....	17
Chapitre I : La logique des substances individuelles.....	19
Chapitre II : La substance unique.....	27
Deuxième partie : Le multiple unifié.....	37
Chapitre III : Cosmologie monisme.....	39
Chapitre IV : La nature de l'attribut.....	51
Troisième partie : La conquête du fini.....	61
Chapitre V : La nature du mode fini.....	63
Chapitre VI : Le mode fini humain .....	79
Conclusion : La désinence humaine.....	99
Bibliographie.....	105

---

# Remerciements

---

*Au Rare, à l'Unique  
Pour H.B.*

Nous adressons nos plus sincères remerciements à tous ceux qui nous ont accompagné tout au long de notre itinéraire spinoziste.

L'université de Sherbrooke bien sûr, le département de philosophie et son administration. Syliane Malinowski-Charles, notre directrice, qui a soutenu nos efforts avec constance et a su éclairer le chemin parfois tortueux que nous avons suivi. Sébastien Charles qui nous a aidé à construire notre problématique et Laurent Giroux qui fut notre troisième lecteur lors du dépôt initial de notre projet.

L'université de Nantes également et notamment Denis Moreau qui nous a introduit à la philosophie de Spinoza.

Enfin, nous tenons à remercier l'ensemble des auteurs et commentateurs que nous citons dans le présent mémoire, dont les travaux nous ont permis de parfaire notre lecture de Spinoza.

---

# Sur notre manière de citer les œuvres de Spinoza

---

Sauf mention contraire, lorsque nous ferons référence aux textes écrits par Spinoza, à l'exception de l'*Éthique* et de la correspondance, nous utiliserons les œuvres complètes éditées par Charles Appuhn, référencées en bibliographie, ainsi que les abréviations suivantes :

CT : *Court traité : Sur Dieu, l'homme et la santé de son âme.*

PM : *Appendice contenant les pensées métaphysiques.*

TRE : *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la connaissance vraie des choses.*

Lorsque nous ferons référence à la correspondance tenue par Spinoza nous utiliserons l'édition de Maxime Rovere, référencée en bibliographie, ainsi que les abréviations suivantes :

Corr. : Spinoza correspondance

L : Lettre

Enfin, lorsque nous ferons référence à l'*Ethique* nous utiliserons l'édition de Robert Misrahi, référencée en bibliographie, ainsi que les abréviations suivantes :

E : *Éthique : démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties.*

Déf. : Définition

Ax. : Axiome

Pr. : Proposition

Dém. : Démonstration

Corol. : Corollaire

Sco. : Scolie

Expl. : Explication

Lem. : Lemme

Post. : Postulat

Pref. : Préface

App. : Appendice

Ch. : Chapitre

*De Deo* : De Dieu

*De Mente* : De la nature et de l'origine de l'esprit

*De Affectibus* : De l'origine et de la nature de l'esprit

*De Servitute* : De la servitude humaine ou de la force des affectes

*De Libertate* : De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine

---

# Avant-propos

---

À première vue, le spinozisme peut aisément passer pour le système le plus paradoxal de toute l'histoire de la philosophie. En effet, jusqu'à nos jours nulle orthodoxie n'a réussi à offrir au lecteur non spinoziste ce recours salutaire, et peut-être même indispensable, à l'étiquette. Figurons-nous un novice totalement ignorant des thèses du maître hollandais et qui formulerait la question suivante : « mais qu'est-ce donc au juste que le spinozisme ? ».

Les réponses à sa portée sont pour le moins multiples et irréconciliables. Le spinozisme est un déterminisme de la liberté, basé sur une nécessité émancipatrice. Un athéisme par saturation, qui fait de Spinoza un mystique « ivre de Dieu »<sup>1</sup> ou un rationaliste radical défenseur d'une religion éclairée. Une pensée du devenir actif dans la joie, sans volontarisme et sans sujet. Un cartésianisme anticartésien, une méditation moniste du grand « Tout » restituant la multiplicité dans l'unité tout en proposant une analyse patiente et minutieuse des figures intimes de notre affectivité... De l'extérieur la nébuleuse spinoziste semble irrémédiablement éclatée et vouée à demeurer dans cet état de morcellement conflictuel. Gilles Deleuze avait déjà diagnostiqué cette caractéristique de l'*Éthique* :

(...) c'est l'œuvre qui nous présente la totalité la plus systématique, c'est le système poussé à l'absolu, c'est l'être univoque, l'être qui ne se dit qu'en un seul sens. (...) Et en même temps, lorsqu'on lit l'*Éthique*, on a toujours le sentiment que l'on n'arrive pas à comprendre l'ensemble. L'ensemble nous échappe.<sup>2</sup>

Nous partageons pleinement ce constat. Cette hyper-systématicité de l'*Éthique* est la grande cause du morcellement de ses interprétations. En somme, le désaccord perpétuel au sujet

---

<sup>1</sup>Novalis, *Œuvres complètes*, Gallimard, T. II, fragment 160, p. 396.

<sup>2</sup>Gilles Deleuze, *Intégralité des cours de Vincennes 1978 – 1981*, éd. électronique [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), p. 29.



de la pensée de Spinoza est peut-être la seule ligne de force de toute l'histoire du spinozisme. Il serait vain de prétendre changer cet état de fait plusieurs fois centenaire dans le cadre d'un mémoire de maîtrise. Cependant, nous nous sommes proposé, pour nous-mêmes et ceux qui voudront bien nous suivre, d'appréhender la cohérence d'ensemble du spinozisme de l'*Éthique*. Seulement, voilà, par quel brin tirer ce nœud gordien vers son dénouement sans par là même en resserrer l'étreinte ?

Spinoza dessine pour ses lecteurs une bien épineuse voie du salut. S'il s'agit d'apprendre à mieux vivre en tant qu'homme de ce monde, il est capital de saisir pleinement ce que cette condition implique et ce en quoi elle consiste. Considérant que l'*Éthique* reste avant tout la parole d'un homme aux autres hommes à travers cet exercice fondamentalement singulier qu'est la lecture philosophique, il nous a semblé judicieux d'en revenir à l'architecture métaphysique de cet ouvrage, afin d'éclairer la conception de l'homme qu'il construit.

Comme nous le verrons, Spinoza fait de l'homme un mode fini dans un univers infini qui se déploie sans altérité, sans dehors ni réelle séparation entre ses différentes « parties ». Cette conception, somme toute assez éloignée du sens commun, engage l'ensemble de son système. Il nous faudra donc comprendre quel est le statut des réalités individuelles en tant que telles et en tant qu'elles concourent à une totalité radicale identifiée avec Dieu. Ceci devrait nous permettre de produire un aperçu cohérent des fondements métaphysiques du spinozisme à la fois comme système d'intelligibilité du réel et comme mode de vie efficient dans la recherche du bonheur. Ce que sera notre programme pour atteindre cette fin, c'est ce que nous allons voir maintenant.

---

# Introduction : Penser l'homme avec Spinoza

---

Jusqu'à ce jour, on a traité Spinoza comme un chien mort. Il est temps d'apprendre aux hommes la vérité. Oui, Spinoza avait raison : un et tout, voilà la philosophie.<sup>3</sup>

Toute la démarche de l'*Éthique* est soumise à cet impératif : prouver que l'homme peut être sauvé *hic et nunc*<sup>4</sup>. Cette « promesse » doit être prise au sérieux, c'est-à-dire comme constituant une possibilité réelle, en droit accessible à tous. Il s'agit de montrer comment celui que nous sommes peut, dans les conditions qui sont les siennes, accéder à un mode d'existence faisant la part belle à la joie et à la béatitude. Ainsi, à travers l'apparente aridité impersonnelle de son style, l'*Éthique* est une entreprise dédiée à chacun d'entre nous. Il y est question du salut non pas d'abord de l'humanité comme communauté concrète, mais bien de l'individu que nous sommes.

Lorsque nous reprenons cette promesse à la première personne, nous ne pouvons manquer de nous demander « De quoi Spinoza peut-il me sauver ? ». Il ne peut prétendre nous libérer des aléas du cours ordinaire de la nature, puisqu'il s'agit de gagner notre salut dans le monde présent. Le terme de l'*Éthique* ne peut donc être un espace transcendant où nous serions préservés des

---

<sup>3</sup> Mot de Lessing à Jacobi qui, répété par Jacobi, après la mort de son auteur, devait susciter un regain d'intérêt pour le spinozisme dans l'Allemagne du dix-huitième siècle. Ici dans la version qu'en donne Jules Simon, in « Spinoza », *Revue des deux mondes*, T. II (1843), § 35. [http://fr.wikisource.org/wiki/Baruch\\_Spinoza\\_\(Jules\\_Simon\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Baruch_Spinoza_(Jules_Simon))

<sup>4</sup> Il nous paraît capital de conserver en permanence à l'esprit ce parti pris de Spinoza pour interpréter l'ensemble de sa philosophie. On en trouve une formulation sans appel dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : « (...) je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but, qui est de parvenir à cette suprême perfection humaine dont nous avons parlé ; tout ce qui dans les sciences ne nous rapproche pas de notre but devra être rejeté comme inutile (...) », TRE, § 5, p. 185. L'*Éthique* reprend à la lettre cet impératif, on en trouve notamment la trace dans la célèbre formule du second livre « (...) je ne traiterai que de celles [des choses, NDLR] qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béatitude suprême. » E, II, Pref. p. 116.

catastrophes naturelles, de la maladie ou encore de la mort. Sa démarche n'est pas non plus celle de l'établissement d'une société idéale sans injustice, sans guerre et sans pauvreté. En effet, si l'*Éthique* n'est pas exempte de conséquences politiques, elle demeure avant tout l'itinéraire d'un homme seul conquérant sa propre béatitude. Le spinozisme prétend donc s'attaquer à un autre type de servitude dont le dépassement est supposé permettre un authentique salut individuel, immanent et pleinement actuel.

S'il s'agit de nous apprendre à vivre la joie dans le monde qui est le nôtre, c'est bien de la réforme de notre relation à ce dernier dont il va être question. Or Spinoza constate : à la fois en son sein et dans son rapport à l'extériorité l'homme se rend communément ennemi de lui-même en entretenant de fausses croyances et autres préjugés qui le condamnent à un déchirement perpétuel et à une vaine lutte contre le monde. Ainsi, la servitude qu'il nous faut en tout premier lieu combattre c'est celle que nous imposent les lacunes de notre manière de connaître. Pour parvenir à surmonter ces limitations et l'état de tristesse, aussi bien constant qu'ordinaire<sup>5</sup>, auquel ces dernières nous condamnent, Spinoza propose un remède : la réforme de notre manière de nous représenter le réel dans son intégralité. Nous sommes donc tous, chacun pour nous-mêmes, le lieu et le moyen de notre accès à la béatitude. Cette dernière, Spinoza la veut concrète, pleinement vécue, et ce, malgré toutes les contraintes de notre condition naturelle et intersubjective.

Le salut pratique de l'homme ne peut ainsi commencer que par une purification gnoséologique. Or, la source principale de nos préjugés, Spinoza, la désigne clairement :

(...) tous les préjugés que je me propose de signaler ici découlent de ce seul fait que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin ; mieux : ils tiennent pour assuré que Dieu lui-même dirige toutes choses en vue d'une

---

<sup>5</sup> Les premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement* donnent une description lucide et touchante de cette condition ordinaire de l'homme qui fait office de constat anthropologique premier (on devrait presque dire sociologique) chez Spinoza. L'*Éthique* reprendra, sous une autre méthode, ce constat ainsi que le programme de guérison ébauché par le TRE.

certaine fin, affirmant en effet que Dieu créa toutes choses en vue de l'homme, et l'homme pour qu'il honorât Dieu.<sup>6</sup>

En effet, les hommes dans leur manière ordinaire, ou spontanée, de connaître « (...) jugent nécessairement de la constitution des choses par la leur propre. »<sup>7</sup>. Ces mécanismes, de projection et d'auto-illusion, sont les grandes sources de l'erreur, du préjugé et donc de nos servitudes.

De plus, cet anthropomorphisme, presque connaturel à l'acte de connaissance, est par deux fois fallacieux. Non seulement nous jugeons des réalités extérieures d'après notre nature, mais nous concevons de surcroît cette dernière de manière inadéquate. Naissant dans l'ignorance des causes qui nous déterminent, mais bien conscients de rechercher ce qui nous est utile, nous pensons agir librement en vue de fins particulières. Forts de cette conception de nous-mêmes, nous en faisons le modèle de notre compréhension du monde et de Dieu. Ainsi, une grande partie de l'*Éthique* est justement consacrée à repenser complètement l'action humaine en dehors de la conception du libre arbitre, et l'action naturelle<sup>8</sup> sans référence au modèle des causes finales. Le spinozisme commence par nous enseigner à nous distinguer de Dieu et de l'ordre commun de la nature. Il nous faut également observer que cette tendance de l'esprit humain à la projection ne constitue pas un « vice » originel de notre pouvoir de connaître. Les contenus qu'elle engendre ne sont d'ailleurs pas faux en eux-mêmes<sup>9</sup>. Ces derniers ne sont que les reflets imaginaires de ce que nous croyons être, projetés sur les objets du monde. Ils ne sauraient être adéquats à la véritable nature des choses puisqu'ils n'expliquent que la façon dont elles nous affectent. La confusion entre imagination et entendement représente ainsi notre erreur la plus commune, mais il ne s'agit

---

<sup>6</sup> E I, App. § 1, p. 108.

<sup>7</sup> E I, App. § 1, p. 108.

<sup>8</sup> Comme nous le verrons, il n'y a, en fait, pas de différence entre cette dernière et l'action divine.

<sup>9</sup> La fausseté ne saurait provenir de nos impressions sensibles et imaginatives, mais de notre manque de connaissances approfondies des phénomènes représentés. Les connaissances supérieures, qui s'obtiennent par l'entendement, n'enlèvent rien à nos représentations sensibles, elles les replacent dans leur vérité. Comme le rappelle Spinoza « (...) quand nous regardons le Soleil, nous l'imaginons distant d'environ 200 pieds; l'erreur ici ne consiste pas en cette seule image, mais en cela que, tandis que nous imaginons, nous ignorons et la vraie distance et la cause de cette imagination. » Cf. E II, Pr. XXXV, Sco.

pas pour autant d'un défaut irrémédiable de notre nature. C'est notre position dans l'être qui nous pousse à appréhender, en premier lieu, la réalité comme une série d'effets dont les causes nous échappent. L'homme remplit alors ce vide par ce qui lui semble le mieux connu : son propre mode de fonctionnement. Or, en agissant d'après des idées inadéquates, nous ne pouvons que développer des conduites tout aussi inadaptées, générant inéluctablement une triste disharmonie avec l'ordre du monde. Cet état premier de notre intellect doit donc être compris comme un manque de maturité, comme une mutilation provisoire qui peut, par les seules ressources de notre nature, être dépassée. Il s'agit alors précisément de savoir reconnaître notre nature afin de la dissocier clairement de celle des objets que nous cherchons à connaître. Reste à savoir par quels concepts nous pouvons appréhender cette dernière.

L'une des difficultés majeures de cette entreprise réside dans le fait que Spinoza se garde bien de donner une définition unique et unifiée de l'homme<sup>10</sup>. Chose plutôt singulière d'ailleurs, si l'on considère l'importance de cette notion dans son système et la nature géométrique de son style qui justement procède par définition. On se trouve ainsi face à une multiplicité de définitions<sup>11</sup> circonstanciées selon les besoins du développement. Quelle est la raison de ce morcellement et surtout de quelle manière pouvons-nous aborder cette vaste question de la nature de l'homme ? Robert Misrahi a clairement souligné l'une des plus importantes particularités de l'anthropologie spinoziste :

Certes, cette anthropologie est assez paradoxale : si on la compare aux anthropologies contemporaines, d'inspiration chosiste ou structuraliste, l'anthropologie spinoziste pose aussi la nécessité d'étudier l'homme comme un objet de la nature; mais, à la différence de ces

---

<sup>10</sup> Au sens d'une définition textuellement isolée, comme élément de la méthodologie géométrique de Spinoza et désignée en tant que telle dans le texte de l'*Éthique*. Le corollaire de la proposition 13 du livre II semble bien donner une définition de l'homme : « Il suit de là que l'homme consiste en un Esprit et un Corps, et que le Corps humain existe comme nous le sentons. » Cette dernière frappe par sa simplicité et fait plutôt figure d'annonce de résultat que de réelle explication de la nature humaine. Il nous faudra d'abord comprendre ce qu'est un mode avant de pouvoir comprendre comment ceux que nous nommons des hommes se composent et fonctionnent.

<sup>11</sup> M. Guéroult par exemple relève au moins dix définitions de « l'essence de l'Âme et de l'essence de l'Homme » dans l'*Éthique*. Cf. *Spinoza*, T. II, *l'Âme*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1974, Appendice n° 3 p. 547-551.

anthropologies, celle de Spinoza est ouverte à la réalité entière de l'homme, c'est-à-dire à l'esprit, à la conscience et à la raison.<sup>12</sup>

La théorie de l'homme que produit l'*Éthique* conjugue plusieurs efforts de recherche couvrant l'intégralité des plans que l'on peut abstraitement distinguer dans le réel selon Spinoza. On trouve donc associées une pluralité d'affirmations qui s'entre-répondent et se soutiennent les unes les autres<sup>13</sup>. Un itinéraire se dessine alors depuis l'ontologie jusqu'à la physique, puis à travers la psychologie jusqu'à l'éthique achevée comme science de la libération et de l'accès à la béatitude. Le but explicite de Spinoza est de ne rien négliger de ce qui fait l'homme et de produire un système explicatif couvrant l'intégralité de ce qu'il doit connaître de sa nature pour s'accomplir pleinement, y compris dans ce qu'elle peut avoir d'irrationnel.

Il semble alors nécessaire d'en revenir aux concepts fondamentaux de métaphysique générale sur lesquels repose cet itinéraire afin d'en estimer la possible mise en œuvre. Puisque notre servitude résulte de cette fausse image que nous avons de nous-mêmes, il convient de reprendre cette dernière à la base : qu'est-ce que l'homme dans l'être ? Nous allons ainsi porter notre attention sur la première ligne de force de ce système de définitions de l'homme que représente l'*Éthique*.

Il s'agit d'une enquête sur le fondement ontologique des réalités particulières ou finies, ordre auquel appartient l'homme. À l'issue de cette réflexion, ces réalités seront définies comme des « modes finis ». La définition V de la première partie de l'*Éthique* explique que les modes sont : « (...) les affections d'une substance, c'est-à-dire ce qui est en autre chose, par quoi en outre il est conçu. ». Aucune réalité finie n'est donc substantielle par elle-même, puisqu'elle est

---

<sup>12</sup> E, Introduction par Robert Misrahi, p. 42.

<sup>13</sup> Il ne pouvait en être autrement, en effet, comme nous l'avons précédemment fait observer Spinoza souhaite proposer une réforme gnoséologique totale. C'est donc la tendance systématique radicale de l'*Éthique* qui est à l'origine de cette multiplicité de définitions.

affection d'une substance. C'est une des positions fortes de Spinoza : « En dehors de Dieu, aucune substance ne peut ni être donnée ni être conçue.<sup>14</sup> » Aucun recours à la théorie classique des substances individuelles ne saurait être envisagé pour garantir le statut ontologique des choses finies. Ceci implique également qu'il nous faudra nécessairement concevoir ces dernières en fonction de Dieu qui hérite seul du statut de substance. Comprendre les mécanismes qui permettent le passage de la totalité radicale de la substance unique à l'ontologie spécifique des modes finis constitue notre objectif premier.

En effet, la redéfinition de l'homme que propose Spinoza, c'est avant toute chose la compréhension de sa nature modale et donc de sa position au sein des attributs de la substance unique. Nous souhaitons donc traiter tour à tour les trois grands objets de la métaphysique de l'*Éthique* : la substance, l'attribut et le mode.

C'est bien l'un et le tout, comme le disait Lessing, qu'il nous faut repenser. On le perçoit immédiatement, le principal risque auquel nous expose le monisme ontologique de Spinoza réside dans la confusion entre l'un et le multiple. Quel sens peut bien avoir la distinction entre des réalités particulières puisque toutes partagent l'identité de la substance unique ? Cette théorie de la modalité ne nous interdit-elle pas toute conception réelle de l'individualité ? D'ailleurs, les critiques se rapportant à la validité et à la cohérence de la conception spinoziste de la distinction du tout et de la partie sont parmi les plus anciennes et les plus célèbres. Depuis le fameux mot de Bayle « Dieu, modifié en Allemands, a tué Dieu, modifié en dix mille Turcs »<sup>15</sup> qui relève avec humour la prétendue absurdité pratique du système spinoziste, en passant par la réduction à

---

<sup>14</sup> E I, P XIV

<sup>15</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Article « Spinoza », Texte numérisé par S. Schoeffert, § IV, éd H. Diaz. <http://www.spinozaetnous.org/>

l'acosmisme portée par Hegel<sup>16</sup>, jusqu'au questionnement d'Alquié sur la dissolution de l'homme<sup>17</sup>; les exemples ne manquent pas. On remarquera surtout que ces critiques entendent pointer la fausseté générale du système de Spinoza en dénonçant l'impossibilité d'y distinguer les réalités individuelles, dont l'homme en particulier, de la totalité radicale que constitue la substance unique. Pour penser le régime ontologique des choses finies, il nous faut prendre à rebours le penchant spontané de notre manière ordinaire de connaître. Commencer par redéfinir l'unité divine du réel pour comprendre l'ordre commun de la Nature et enfin saisir notre propre essence.

Nous allons donc nous efforcer de reconstruire le soubassement métaphysique de la définition de l'individu humain à travers le texte de l'*Éthique*. Il nous faudra ainsi examiner la pertinence des distinctions structurelles fondamentales de l'univers spinoziste en déterminant comment nous devons comprendre et articuler les niveaux distincts de la substance, des attributs et des modes.

Pour cela nous allons dans une première partie nous efforcer de brosser le portrait général de la conception substantialiste des réalités individuelles afin d'en manifester les impasses et de préparer la définition du mode. Il s'agira en outre de montrer comment la logique même du concept de substance conduit Spinoza à défendre un monisme radical. Ceci nous obligera à considérer les caractéristiques propres de la substance unique identifiée avec Dieu.

Dans une seconde partie, nous analyserons l'inhérence de la Nature, c'est-à-dire de la totalité organisée des êtres finis, au sein de la substance unique. Comme nous le verrons, la conception spinoziste de l'attribut permet de comprendre comment la puissance divine peut être

---

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, « La philosophie moderne. Avant-propos, traduction et notes avec la reconstitution du cours de 1825-1826 d'après un manuscrit d'auditeur par Pierre Garniron », éd. Vrin, Paris, 1978, p. 1454.

<sup>17</sup> Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, Chap. XVI, section IV, p. 269.



présente en toutes choses sans pour autant les nier en tant que réalité individuelles ou perdre son unité.

Enfin, notre troisième partie sera consacrée à l'étude du mode fini en tant que tel sous le double aspect de l'essence et de l'existence. Sur cette base, nous appliquerons, dans le dernier moment de notre réflexion, la conception modale de l'être à une réalité finie pour en saisir le sens le plus concret. Puisque l'*Éthique* est élaborée pour assurer le salut de l'homme, nous retiendrons son cas particulier. Ceci nous permettra d'établir la logique du projet de réforme de Spinoza et de manifester les raisons pour lesquelles sa conception des rapports généraux du tout et de la partie y occupe une place centrale.

---

## *Première partie : La totalité radicale*

---

Néanmoins, considère fermement avec ton esprit aussi bien ce qui échappe à ta vue que ce qui lui est soumis. Tu ne réussiras pas à couper l'Être de sa continuité avec l'Être, de sorte que ni il ne se dissipe au dehors, ni il ne se rassemble.<sup>18</sup>

L'*Éthique* propose une bien étrange économie du suspens. Sans ménagement aucun, son principal coup d'éclat a lieu dès les premières pages. L'intrigue ne naît qu'à sa suite, au fil des conséquences, toujours plus nombreuses et stupéfiantes, que l'on tire de ce geste fondateur. Ce dernier, exposé par les 15 premières propositions du *De Deo*, consiste dans la reconnaissance d'une seule et unique substance identifiée avec Dieu. Toutes les réalités individuelles, qui composent notre expérience du monde, partagent ainsi un fond commun d'identité. Qu'il s'agisse d'un homme, d'un animal ou même d'une chose, tout étant peut être rapporté à une unité totale qu'il nous reste à définir.

Afin de bien comprendre ce que ce geste a de proprement novateur ainsi que la manière dont Spinoza repense le statut des réalités finies, il est important de nous doter en premier lieu d'un aperçu clair de la conception qu'il bouleverse. Comme nous allons le voir, c'est l'intégralité de la compréhension traditionnelle de la réalité qui se trouve par là transformée.

---

<sup>18</sup> Parménide, *De la Nature*, Trad. Robert Brasillach, 1943, éd. électronique, <http://membres.multimania.fr/delisle/Parmenide.html>



## Chapitre I : La logique des substances individuelles

Lorsque Spinoza hérite de la problématique des réalités finies, cette dernière est encore très largement associée à la notion de substance individuelle<sup>19</sup>. Tâchons de comprendre comment cette conception rendait compte de l'unité d'un individu et de sa dimension de singularité.

Il faut bien avouer que l'individu, à la fois en lui-même et dans son articulation avec l'ensemble des autres réalités, a toujours représenté un problème pour la philosophie. Depuis son commencement, celle-ci prétend « sauver les phénomènes » en classant ces derniers selon différents critères de ressemblance. Ce passage à l'abstraction organise les phénomènes particuliers en tant qu'ils appartiennent à un ordre et les répartit en un ensemble de classes<sup>20</sup>. Celles-ci se fondent précisément sur la négation de ce qu'ils ont de singulier et tendent à ne les réduire qu'au seul statut d'individu, compris comme élément indifférencié d'une série donnée. L'établissement de similitudes, d'une communauté quelconque, procède ainsi par un certain arraisonnement des qualités propres d'un être. Ici, un premier problème se pose concernant le statut ontologique de ces classes (au plus simple le genre et l'espèce). Sont-elles quelque chose dans l'être ou ne sont-elles que des êtres de raison, des produits de notre esprit dans sa tentative de comprendre ce que nous percevons, à savoir des individus ? Cette problématique, qui sera longtemps considérée comme une des difficultés majeures de la philosophie, donnera lieu à la célèbre dispute dite des Universaux.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Notre intention n'est pas de faire ici un historique complet de la notion de substance individuelle, mais de montrer ce que nous pensons être l'esprit dominant dans la conception de cette notion afin d'obtenir un constat de base. Ceci est d'autant plus important pour notre propos que Spinoza s'inspire des différentes traditions philosophiques que nous allons évoquer au moins aussi largement qu'il les combat. Ce geste inaugural de l'*Éthique* que nous allons décrire doit donc être, à certains égards, considéré comme une rénovation bien plus que comme une pure innovation.

<sup>20</sup> Nettement incarnées, par exemple, par les dix catégories aristotéliennes.

<sup>21</sup> Cette dernière constitue la source même de la séparation entre l'idéalisme platonicien et le réalisme aristotélien qui resteront les courants dominants jusqu'à la grande rupture du dix-septième dans laquelle s'inscrit Spinoza.

À cela s'ajoute une autre difficulté, en effet cette conception nous autorise à diviser l'individu selon ses multiples déterminants. Ainsi, son unité ontologique fondamentale se trouve menacée ou plus exactement mise en question. Pour assurer cette dimension d'unité d'un être singulier, la grande majorité des systèmes philosophiques ont eu recours à un concept particulièrement complexe à saisir et que l'on pourrait presque qualifier de « terme muet », à savoir celui de « substance »<sup>22</sup>. Ce dernier désigne en quelque sorte le support ontologique ultime de la chose, qui l'inscrit dans l'être et dont on peut prédiquer toutes les qualités et autres propriétés que l'on distingue dans un individu<sup>23</sup>. Ainsi conçue, l'identité d'un individu était garantie et l'on pouvait également en affirmer la permanence à travers le temps, la fixité de la substance servant de support, même si ce n'est que d'une manière fort limitée, à l'intelligibilité du devenir.

Cette permanence ontologique ne pouvait rester purement logique, il convenait donc que l'on détermine la nature du support en question. En effet, cette signification du terme substance, particulièrement lorsqu'elle s'appliquait à l'homme, qualifiait généralement deux dimensions d'un même individu : l'une matérielle, l'autre spirituelle ou formelle. Les différentes écoles se distinguaient justement sur le choix du principe à privilégier pour assurer l'unité concrète de

---

Paradoxalement, c'est Porphyre, en refusant d'entrer dans cette difficulté, qui en a donné le résumé le plus commode : « Tout d'abord, en ce qui concerne les genres et les espèces, la question est de savoir si ce sont [I] des réalités subsistantes en elles-mêmes ou seulement [II] de simples conceptions de l'esprit, et, en admettant que ce soient des réalités substantielles, s'ils sont [Ia1] corporels ou [Ia2] incorporels, si, enfin, ils sont [Ib1] séparés ou [Ib2] ne subsistent que dans les choses sensibles et d'après elles. J'éviterai d'en parler. C'est là un problème très profond et qui exige une recherche toute différente et plus étendue. » Porphyre, *Isagogè*, traduction et notes de J. Tricot, Paris, Vrin, 1947 [I, 9-12].

<sup>22</sup> Ce terme est dérivé du latin *substantia* de *substare* « être dessous, se tenir dessous ». Sa fonction de fondement est donc clairement indiquée par son étymologie. C'est pour cette raison que nous le qualifions de terme presque « muet », car en tant que condition de possibilité de la définition il est difficile de le qualifier positivement. Aristote, bien conscient de ce problème, le définissait par la négative de la manière suivante : « ce qui n'est ni dans un sujet, ni ne se dit d'un sujet, par exemple, tel homme donné, tel cheval donné » (*Catégories*, I, 2, 1-a20).

<sup>23</sup> On perçoit immédiatement l'analogie existant avec la structure de notre langage. Le nom, c'est-à-dire la chose, est un substantif que viennent qualifier une multitude d'adjectifs et autres déterminants. Les similitudes entre ce type de logique et les ontologies substantialistes fondaient la compatibilité entre la raison et le monde et permettaient d'affirmer l'intelligibilité complète du réel. Cette proximité entre la pensée substantialiste et les mécanismes de notre langue explique en partie la difficulté que nous éprouvons à dépasser ce modèle qui passe pour « naturel » ou du moins « familier ».

l'individu assumant dès lors une forme plus ou moins affirmée de dualisme. C'est ainsi sur ce point que l'on peut tracer la tendance médiane de la logique des substances finies. On le retrouve clairement chez Aristote :

L'un des genres de l'être est, disons-nous, la substance ; or, la substance, c'est en un premier sens, la matière, c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas une chose déterminée ; en un second sens, c'est la figure et la forme, suivant laquelle, dès lors, la matière est appelée un être déterminé, et, en un troisième sens, c'est le composé de la matière et de la forme.<sup>24</sup>

Ce passage du *Traité de l'âme*, tout en affirmant la réalité du dualisme matière / forme (corps / esprit), attire également notre attention sur une autre facette de cette conception substantialiste de l'individu. Si ce dernier doit être considéré comme un composé de matière (*hylè*) et de forme (*morphè*), reste à savoir lequel de ces deux principes lui confère sa singularité. Notre citation d'Aristote attribue ce rôle à la forme, mais ce point a cependant été largement discuté<sup>25</sup>. Au-delà de cette seule question de la singularité, on peut cependant constater que la notion de forme a été largement privilégiée à la fois pour des raisons théologiques et physiques. La forme, en sa qualité de réalité intelligible ou spirituelle, échappe par nature à la contingence liée à la matérialité. En revanche, le monde matériel, en tant que lieu du changement, du devenir et de la corruption, faisait figure de piètre candidat pour assurer une permanence de l'individu dans l'être. De par sa parenté de constitution avec le divin, la forme semblait toute désignée pour assumer le rôle de principe organisateur, fondement de l'agencement particulier qu'est tout individu.

Dans cette perspective, la forme structure la matière qui apparaît comme le lieu de l'indétermination, de l'absence de signification. L'univers chrétien consacra cette bipartition du

---

<sup>24</sup> Aristote, *Traité de l'âme*, traduction et notes de J. Tricot, éd. Vrin, Paris, 1982, II, 1, 412 a, 7.

<sup>25</sup> Ce désaccord est aussi présent au sein du corpus aristotélicien lui-même, puisque l'on y retrouve les deux options. Dans le *Traité de l'âme*, Aristote privilégie la forme (412a6-9) alors que dans certains passages de la *Métaphysique* (par exemple en VII, 8, 1034a6-8) il donne ce rôle à la matière. La première de ces deux options fut, par exemple, notamment développé par le scotisme, la seconde par le thomisme.

monde, déjà séculaire lors de son apparition, où le spirituel « sauve » en quelque sorte le matériel. Sous son influence la forme, principe quelque peu abstrait et comme extérieur à l'individu, englobera une part de plus en plus importante de la vie subjective de l'esprit<sup>26</sup>. Au niveau de l'individu, cette rupture a fait de l'esprit le rédempteur du corps : une instance autonome des modalités d'existence matérielle qui, par nature, devait advenir comme maîtresse de la portion de matière qui lui était confiée. En somme, l'individu est d'abord son esprit et il est toujours déjà devoir. La forme subjective, ou âme, est une présence, tout du moins un « écho », du divin transcendant dans le monde. Elle s'impose ainsi comme siège de la responsabilité de l'individu, constitutivement mis en demeure d'organiser le chaos irrationnel des passions qui lui viennent du corps<sup>27</sup>.

Cette conception, qui reste de nos jours bien vivante, fut considérablement perturbée par les progrès des sciences naturelles. En effet, l'avènement du mécanisme, qui s'imposera progressivement en Occident à compter du dix-septième siècle, devait contribuer à une certaine forme de réhabilitation du monde matériel. Au rythme de l'établissement de lois fondées sur la causalité matérielle, la matière devenait un lieu de signification à part entière. De plus, l'utilisation d'outils mathématiques permettait d'inscrire enfin le devenir dans l'être. Avec la théorisation du mouvement et la mise à jour de ses lois, l'éternité pénétrait dans le monde et le

---

<sup>26</sup> L'âme chrétienne peut en effet être assez facilement comprise comme un composé de ce que les Grecs désignaient par le nom « forme » et de ce que nous entendons aujourd'hui couramment par « esprit ».

<sup>27</sup> Certains ont ainsi pu penser que « sans sujet tout est permis ». C'est sur cette pensée de l'homme, comme unité spirituelle réellement séparable du reste du monde, que s'appuiera la tradition dominante du libre arbitre individuel. Cette conception de la substance permet, en effet, de donner une assise ontologique au sujet de la responsabilité morale de la théologie, de la philosophie, mais également de la politique. Il est capital de saisir cet aspect concret, social même, de la logique substantialiste pour en comprendre le développement ainsi que l'importance qu'elle a eue et conserve encore pour partie. Sur un plan pratique, elle nous permet de distinguer le tien du mien et de nous attribuer certaines positions (selon divers critères, tel la dignité ou le mérite) au sein d'une structure déterminée. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'ontologie, comme science, a défini la structure sociopolitique de la hiérarchie ; ou au contraire d'affirmer qu'elle ne serait qu'une abstraction de cette dernière. Ces deux postures pèchent par leur excès, il convient donc de les tenir ensemble et d'affirmer que l'une nourrit l'autre et vice et versa.

caractère changeant de la matière cessait d'être le signe de son indignité ontologique<sup>28</sup>. Cette modification du statut de la matière impliquait évidemment que soit également repensé celui des réalités spirituelles. La théologie, grande gardienne de ces dernières, ne pouvait voir qu'une menace dans l'avènement d'une science de la nature autonome qui permettait d'expliquer le monde, ou du moins l'une de ses régions, sans recours immédiat à la puissance divine. Comme nous l'avons vu, la prégnance de l'esprit sur la matière était la garantie de la primauté de la théologie et de l'ordre moral qu'elle diffusait.

Le cartésianisme, qui à bien des égards constitue le terreau du spinozisme, est l'une des grandes tentatives philosophiques cherchant à déterminer une ontologie capable de faire coexister deux grands principes d'intelligibilité. D'une part celui du mécanisme de la nouvelle science et d'autre part celui de la réalité spirituelle organisatrice de la signification ultime de l'individu. Descartes pense pouvoir réaliser cette intégration sans déroger aux messages des Saintes Écritures<sup>29</sup>. Il croit de plus possible de concilier l'ensemble de ces démarches de connaissance au sein d'une même méthode d'inspiration mathématique : la *mathesis universalis*<sup>30</sup>.

Avec insistance, le modèle cartésien donne à l'étendue, qui se structure selon un dynamisme qui lui est propre, une véritable légitimité. Le but avoué de cette entreprise est de purger entièrement la science physique de tout recours aux qualités occultes afin d'en augmenter

---

<sup>28</sup> Nous empruntons ici les brillantes analyses de Cassirer, cf. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Les Éditions de Minuit, Trad. Pierre Quillet, Paris 1983, p. 220 et suivantes. Ce n'est qu'avec ce nouvel usage des mathématiques que le devenir pût véritablement être compris, au-delà du modèle d'une vie obscurément liée à une substance, comme mécanisme, c'est-à-dire comme ordre de raison.

<sup>29</sup> Si Descartes désirait augmenter considérablement les applications pratiques de la philosophie, sa pensée tend à autonomiser cette dernière des champs plus polémiques de la religion et de la politique. Il s'agit là d'une grande différence d'avec la doctrine de Spinoza qui défend dans toutes ses œuvres la validité intégrale du pouvoir naturel de connaître, y compris donc sur les questions politico-religieuses. Sur ce point de comparaison Bréhier remarque très justement : « (...) Descartes laissait aux théologiens le soin de s'occuper du salut éternel et aux princes le souci des affaires publiques, donnant à chacun sa sphère distincte, Spinoza, comme tout le monde dans son milieu, affirme l'unité radicale des trois problèmes, philosophique, religieux et politique : sa philosophie, dans l'*Éthique*, contient une théorie de la société et s'achève par une théorie du salut par la connaissance philosophique (...). ». Cf. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, éd. P.U.F., 1968, Chap. VI « Spinoza », p. 854-891, p. 857.

<sup>30</sup> Le choix du modèle géométrique de l'*Éthique* doit évidemment beaucoup à cet illustre précédent.



l'efficacité pratique. Cependant, tout en conférant une assise ontologique au mécanisme, Descartes entérine et poursuit la conception dualiste de l'homme. L'individu cartésien est un composé de deux substances, l'une spirituelle et l'autre étendue, qui bien qu'obéissant à des lois distinctes sont, en droit, explicables par une même méthode. Cette unité d'intelligibilité se fonde en Dieu, être immatériel et transcendant, qui établit librement les vérités éternelles et nous assure, comme source suprêmement parfaite et bienfaisante de l'ordre naturel, de la validité de nos déductions. À sa manière, Descartes perpétue la supériorité de l'esprit sur la matière bien qu'il rehausse considérablement le statut de cette dernière. Le monde est le produit d'un esprit divin dont la volonté demeure la source fondamentale de toute signification. Si le fonctionnement de l'étendue peut être étudié pour lui-même, cette enquête ne nous livrera jamais les raisons ultimes de son existence.

Cette supériorité se retrouve inévitablement au niveau de l'individu qui est d'abord<sup>31</sup> l'esprit qui dit « je pense » et qui doit pouvoir prendre le contrôle de son corps. Il convient cependant de relever que le cartésianisme prend pleinement acte du recentrement sur l'homme qu'avait entamé la Renaissance. L'esprit dont il est question n'a plus grand rapport avec ce que désignait la forme. La rupture entre ces deux concepts est à ce stade presque entièrement consommée. L'unité universelle du « je pense » cartésien représente l'une des étapes majeures dans la construction de la subjectivité individuelle moderne, comme lieu de la vie intérieure de

---

<sup>31</sup> Même si Descartes affirme dans les *Méditations Métaphysiques* : « (...) Je ne suis pas seulement logé en mon corps comme un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui », il n'en reste pas moins indéniable que pour lui l'individu est en premier lieu son esprit. Il le dira clairement dans son *Discours de la méthode* : « (...) je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. ». René Descartes, *Discours de la méthode*, éd. électronique Chicoutimi : J.-M. Tremblay, coll. « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi 2004, Quatrième partie, §2, p. 23. [http://classiques.ugac.ca/classiques/Descartes/discours\\_methode/discours\\_methode.html](http://classiques.ugac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/discours_methode.html)  
*Méditations Métaphysiques*, traduction du Duc de Luynes de 1647, éd. Nathan, coll. « Les intégrales de philo », Paris, 2004, Méditation VI, p. 107.

l'homme concret<sup>32</sup>. La participation de l'homme à la réalité spirituelle, telle que la comprend le cartésianisme, constitue son privilège ontologique spécifique et lui confère sa dignité. Seuls l'homme, Dieu et les êtres intermédiaires, comme les anges, ont une existence au sein de la pensée conçue comme espace ontologique. En deçà de l'homme sur l'échelle de la création, les individus se limitent à l'étendue.

L'insistance cartésienne sur l'autonomie de l'étendue a néanmoins rendu plus pressante la question de ses interactions avec la substance pensante au sein d'un composé tel que l'homme. De quelle manière l'esprit, seule source de notre liberté et de notre responsabilité, peut-il remplir son rôle de commandement si le monde de la matière échappe à son emprise causale ? Il fallait donc postuler une forme d'interaction entre esprit et matière qui devait enfreindre le substantialisme cartésien dans une série d'insolubles difficultés<sup>33</sup>. Si le corps et l'esprit peuvent être conçus l'un sans l'autre et constituent donc deux substances réellement distinctes, de surcroît hétérogènes par nature, comment peut-on rendre intelligible leur union ? Descartes, bien conscient de cette difficulté, ne parviendra pas à proposer une solution suffisamment performante. Il fera de l'union du corps et de l'âme un fait d'expérience dont nous assure notre conscience de nous-mêmes. Le cartésianisme nous permet donc de penser le corps et l'esprit, mais sur le registre de la séparation. Leur union, qui donne à l'individu concret toute sa réalité, reste mystérieusement vécue sans être comprise.

Malgré ces impasses majeures, on ne peut manquer d'apercevoir ce que cette conception a de moderne tant elle ressemble à la définition que la tradition contemporaine nous donne de nous-

---

<sup>32</sup> Avec Descartes, c'est donc aussi l'analyse de la réalité spirituelle qui se rapproche du temporel, ouvrant ainsi l'une des plus grandes traditions de la philosophie de l'esprit.

<sup>33</sup> Descartes a notamment tenté de résoudre ces difficultés grâce à sa célèbre théorie de la glande pinéale et de l'orientation des esprits animaux. Cependant, cette dernière n'a jamais pu aboutir à une cohérence interne satisfaisante, y compris pour son auteur que l'on aurait donc tort de moquer pour la fantaisie de ses opinions. Il s'agit là du véritable drame du cartésianisme puisque cette source de difficultés empêche à jamais que l'on puisse théoriquement fonder la morale, ce qui a pour effet de nous condamner en cette matière à des jugements provisoires rendus nécessaires par l'urgence pratique de guider notre action.

mêmes. Le modèle cartésien demeure l'une des plus importantes sources de notre conception actuelle de l'individu. Un corps qui n'est que pur mécanisme et un esprit comme siège de la signification et de la décision.

La théorie spinoziste de l'homme émerge donc de ce contexte philosophique où prévaut une conception substantialiste de l'individu. Or, le premier grand geste philosophique de notre auteur consiste précisément en un rejet de cette dernière. Par l'affirmation de l'existence d'une seule substance, qui n'est autre que Dieu, Spinoza fait de l'homme un mode fini puisant « hors de lui » l'intégralité de son caractère substantiel. Il ne lui reconnaît aucune indépendance en tant qu'être naturel. L'homme de l'*Éthique* ne sera pas « *tanquam imperium in imperio* »<sup>34</sup> mais bel et bien une « partie de la nature »<sup>35</sup>. Nous sommes alors placés face au risque de voir l'un se fondre irrémédiablement dans le tout, ou d'assister à la dissolution du tout dans une multiplicité irréconciliable. Nous aurions ainsi tout à perdre en renonçant à la vision plurisubstantialiste du monde.

À ce stade de notre raisonnement, les principaux concepts qui balisent la problématique de la réalité de l'homme sont ceux d'individualité, de singularité, de forme, de matière, de corps et d'esprit. Dans la conception traditionnelle que nous venons d'étudier, tous étaient articulés par la notion de substance. Afin de montrer comment le monisme de Spinoza parvient à éviter les deux écueils que nous avons signalés, il nous faut donc rendre intelligible le statut de la substance, cette fois en tant qu'elle est unique, ainsi que la cohérence propre de ses modes. C'est donc à la fois le tout et l'unité que nous allons réapprendre à penser.

---

<sup>34</sup> E III, Pref., « comme un empire dans un empire ».

<sup>35</sup> E IV, Pr. II

## Chapitre II: La substance unique

Le propre du concept de substance est de permettre l'intelligibilité d'une réalité en lui conférant un statut déterminé d'autonomie dans l'être. Or, ce statut présente une certaine ambiguïté au sein de la théorie des substances individuelles. En effet, dans le schéma substantialiste traditionnel, les substances individuelles, qui ne sont pas causes d'elles-mêmes, trouvent leur raison ultime dans la substance infinie qu'est Dieu, cause de toute chose. Il faut donc nécessairement y distinguer des degrés de substantialité et accepter une polysémie du terme de substance<sup>36</sup>.

Au sens strict, ce terme renvoie effectivement à ce qui est par soi et ne se comprend que par soi. Cette signification ne convient qu'à Dieu, seul être réellement autosuffisant. En un second sens, plus relâché, le terme de substance désigne le support des qualités et des accidents, qui constituent la singularité des individus dont nous faisons l'expérience. Ces derniers n'existent pas par eux-mêmes et ne peuvent être compris par eux-mêmes.

À la simple énonciation de ce schéma, on se rend bien compte que la dimension d'individualité, d'autonomie ontologique et logique, de ce type de substance est par elle-même paradoxale. Spinoza trouve ici l'une des sources majeures de sa critique des substances

---

<sup>36</sup> Descartes est tout à fait conscient de cette difficulté qu'il hérite de la scolastique, pourtant il ne la traitera pas pour elle-même. Comme beaucoup d'autres, il réaffirmera la nécessité de différencier les individus de leurs qualités pour admettre la théorie des substances individuelles. C'est ce qu'indique très clairement le passage suivant : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, n'avoir besoin que de soi-même ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevons distinctement, laquelle convienne à lui et à elles : mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances (...) ». *Principes de la Philosophie*, I, 51, Trad. de l'abbé Picot, 1647, éd. électronique de l'académie de Créteil, <http://philosophie.ac-creteil.fr/spip.php?article32&auteur=15>

individuelles. Comment ces dernières qui ne sont pas causes d'elles-mêmes et ne peuvent donc prétendre s'expliquer par elles-mêmes sauraient-elles avoir un réel caractère d'autosuffisance dans l'être ? Puisqu'elles sont tout entières ouvertes sur leur cause et sur leur principe explicatif, elles ne peuvent être à elles-mêmes leur propre fond. Cette autonomie à la fois logique et ontologique était d'ailleurs le fondement même de la distinction réelle entre substances. Spinoza le rappelle dans ses *Pensées Métaphysiques* :

On dit qu'il y a distinction Réelle entre deux substances qu'elles soient d'attribut différent ou qu'elles aient même attribut, comme par exemple la pensée et l'étendue ou les parties de la matière. Et cette distinction se reconnaît à ce que chacune d'elles peut être conçue et par conséquent exister sans le secours de l'autre.<sup>37</sup>

Il y a donc bien ici une ambiguïté puisque les substances individuelles ne sont un fondement que relativement à leurs qualités et non pas en elles-mêmes. Pour écarter définitivement cette difficulté Spinoza radicalise le concept de substance en tenant jusqu'au bout sa logique interne : « Par substance j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'exige pas le concept d'une autre chose, à partir duquel il devrait être formé. »<sup>38</sup> La vraie subsistance dans l'être ne peut s'obtenir qu'à condition d'être en-soi et conçu par soi, c'est-à-dire d'être à soi-même sa propre cause et sa propre raison. La substance est, en effet, cause de ce qu'elle est (elle est cause de son essence) mais également du fait qu'elle soit

---

<sup>37</sup> PM, Chap. V, « De la simplicité de Dieu », §1, p. 365.

<sup>38</sup> E I, Déf. III. On pourrait légitimement s'étonner de ce que Spinoza ne fournisse pas davantage d'explication sur l'origine de l'idée de substance et la nécessité d'avoir recours à cette dernière pour penser le réel. Bréhier aborde directement et utilement ce point : « (...) si l'on peut soupçonner d'être forgées par l'esprit des idées telles que celle de Dieu, de la substance ou de l'étendue, toute l'*Éthique* s'écroule (...). Spinoza ne s'arrête guère à cette « absurdité » d'un esprit qui serait dupe de lui-même et « contraindrait sa propre liberté ». D'où vient donc cette confiance ? L'idée fictive se reconnaît avant tout à son indétermination : nous pouvons à volonté imaginer son objet comme existant ou n'existant pas ; nous pouvons arbitrairement attribuer à un être dont nous connaissons mal la nature tel ou tel prédicat, imaginer par exemple que l'âme est carrée ; l'idée fictive est celle qui permet l'alternative. Mais si nous avons l'idée vraie d'un être, cette indétermination disparaît : pour qui connaîtrait le cours entier de la nature, l'existence d'un être serait soit une nécessité, soit une impossibilité, et qui saurait ce qu'est l'âme ne saurait la feindre carrée. » On comprend donc l'extrême importance de résoudre la multiplicité de signification de la substance pour garantir sa vérité. Cf. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, éd. P.U.F., 1968, Chap. VI « Spinoza », p. 854-891, p. 861.

(elle est cause de son existence). Il s'agit là de l'aspect le plus remarquable de la définition du concept de substance qu'utilise Spinoza : l'idée même de substance implique celle de cause de soi.

De cette coappartenance découle l'ensemble des caractéristiques fondamentales de la substance spinoziste. Comme une substance ne dépend absolument de rien d'autre qu'elle, elle ne saurait causer d'autres substances qu'elle-même. On peut également en conclure que toute substance est nécessairement éternelle, unique et infinie en son genre. En effet, une substance ne saurait se limiter elle-même et de plus elle ne pourrait être limitée par autre chose de même genre, puisqu'il est impossible qu'un même ensemble de réalité, ou attribut, dépende de plus d'une substance. Ce dernier point mérite un éclaircissement, car le lecteur pourrait ici objecter qu'il est au contraire parfaitement possible de penser un attribut relatif à plusieurs substances. Nous aurons l'opportunité de revenir sur le statut complexe de l'attribut qui constitue l'une des plus grandes difficultés du *De Deo*. Pour le moment il nous est seulement nécessaire de comprendre qu'une substance est par nature seule cause de ses affections, puisqu'elle est seule cause d'elle-même, et qu'il n'est pas concevable de renvoyer un même attribut à plusieurs substances. Sans cela, il serait logiquement impossible de démontrer que la substance est nécessairement unique et infinie en son genre, ce qui nous renverrait aux difficultés posées par la logique des substances finies et compromettrait presque intégralement la suite de l'*Éthique*. Le problème est que la possibilité pour un attribut d'être commun à plusieurs substances semble être laissée ouverte par la démonstration de la proposition V, ce que n'avait pas manqué de relever Leibniz<sup>39</sup>. Il faudrait donc attendre le deuxième scolie de la proposition VIII ou même la reconnaissance de la substance unique pour voir cette difficulté disparaître, ce qui pourrait donner un air controuvé au raisonnement de Spinoza. Selon nous, il est tout à fait possible de l'écarter à

---

<sup>39</sup> Cf. *Œuvres philosophiques*, Berlin, éd. Gerhardt, T. I, p. 142.

partir des seules définitions inaugurales de l'*Éthique*. D'après Leibniz, deux substances distinctes par leurs attributs peuvent avoir cependant quelque attribut commun. Soit A et B deux substances, A peut avoir pour attributs c et d ; B pour attributs d et e ; tout en ayant un attribut commun d, A et B ne sont pas indiscernables et peuvent s'entre-limiter par ce qu'elles ont de communs. À ce qu'il nous semble, ce raisonnement ne fonctionne pas, ou tout du moins requiert une autre définition de la substance que celle qu'emploie Spinoza. Supposons x une affection quelconque de la substance A sous l'attribut d (que comprend également la substance B) ; puisqu'une affection est un effet de la substance on ne peut considérer que deux causes soient causes du même effet sous le même rapport (ici l'attribut d) sans par là même être identiques, A et B ne sont donc pas discernables. On peut aussi démontrer la même chose à partir de la définition IV, qui pose que l'attribut constitue l'essence de la substance. Or, si d constitue l'essence de deux substances, ceci implique que l'essence des substances A et B enveloppe la causalité interne l'une de l'autre pour causer l'attribut d qui les constitue, ce qui revient à détruire leur nature même de substance et est donc proprement impossible. Par ailleurs, le fait qu'un attribut ne puisse être renvoyé qu'à une seule substance, n'implique bien sûr en rien qu'une substance ne puisse avoir une pluralité d'attributs, évidence qui se révélera capitale pour la suite du *De Deo*.

Toujours à partir de l'identification de la substantialité et de la cause de soi, on peut aussi déduire que les êtres considérés sous tel ou tel attribut d'une substance ne pourront être conçus que comme les affections de celle-ci, qui sera donc première par rapport à ses affections. Ainsi, il convient de distinguer entre ce qui est en-soi / par-soi et qui correspond au concept de substance et ce qui est en autre chose / par autre chose, à savoir les affections ou modifications. Enfin, c'est par essence et donc nécessairement qu'une substance est cause d'elle-même, d'où l'on peut déduire que son essence implique l'existence nécessaire.

Cet ensemble de caractéristiques est déjà particulièrement conséquent, cependant deux dimensions capitales lui manquent encore : la position dans l'être et l'unicité. Toutes deux seront consécutives à l'identification de la substance et de Dieu.

Cette dernière a lieu à la proposition XI<sup>40</sup> du *De Deo* et c'est bien avec elle que nous entrons véritablement dans l'être. En effet, on peut considérer les définitions inaugurales de l'*Éthique* comme le vestibule de l'ouvrage qu'elles constituent, on y remet en quelque sorte le programme de la pièce qui va se jouer. En elles-mêmes ces définitions ne donnent pas des positions dans l'être, mais des indications sur ces positions. Les dix premières propositions fonctionnent également de cette façon et ne font qu'exposer la logique interne du concept de substance. Le raisonnement à l'œuvre est de la forme suivante : si une substance est, ce ne peut être que de telle et telle manière, or le seul être capable d'endosser de semblables caractéristiques ne peut être que Dieu<sup>41</sup>. Ainsi, la substance existe et son être est identique à celui de Dieu. Comme nous allons le voir, Dieu inscrit la cause de soi dans l'être et la rend effective. Avant ce rapprochement on savait certes que la substance existait nécessairement par essence, mais on ne connaissait pas son être.

De la même source découle une autre conséquence capitale : la substance ne peut être qu'unique. Jusqu'à la proposition XI, rien n'exclut le plurisubstantialisme. Victor Delbos, explique clairement cet aspect de la définition de la substance :

---

<sup>40</sup> E I, Pr. XI : « Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement. »

<sup>41</sup> On ne peut donc accuser Spinoza de commettre une pétition de principe en incluant la notion de substance dans la définition qu'il donne de Dieu. Ceci nous permet également de remarquer que ces deux concepts ont une certaine autonomie bien que cette dernière soit effectivement très étroite et strictement abstraite. On peut ainsi convenablement juger de ce que l'un apporte à l'autre. Si Spinoza pouvait définir l'être de la substance, au-delà de sa nécessaire existence, avant son rapprochement d'avec Dieu, il s'en suivrait qu'il pourrait réellement exister une pluralité de substances. La structure argumentative de l'*Éthique* est sur ce point l'exact inverse de celle du *Court Traité* dont les deux premiers chapitres sont « Que Dieu est » et « Ce que Dieu est ». Dieu reste donc bel et bien le premier être que l'on rencontre dans l'*Éthique*.



Il peut sembler au contraire, après examen, que cette définition, avec les caractères qui en déterminent le sens, aboutirait logiquement à une conception « pluraliste » plutôt que « moniste », et que c'est la définition de Dieu, non celle de la substance, qui va droit à la négation de toute autre substance que Dieu.<sup>42</sup>

Ceci confirme bien le caractère encore « abstrait », dans une certaine mesure, de ces premières propositions. Le seul concept de substance conçu sous son aspect de cause de soi nous assure seulement qu'une substance est nécessairement unique et infinie en son genre. C'est-à-dire qu'aucune autre force causale que la sienne ne peut s'exercer sur la part de réalité dont elle est le fondement.

Il semble donc que l'on puisse postuler l'existence d'une pluralité de substances, chacune unique et infinie en son genre, par exemple une substance étendue ou une substance pensée. On se trouverait alors face à un univers sans unité, divisé par une multitude de paradigmes d'existence (par la différence de cause) et d'intelligibilité (par la différence de raison). Il serait donc impossible d'y unifier l'être aussi bien que la rationalité. De surcroît, plus nous rapportons d'attributs à une substance, plus nous affirmons qu'elle est par essence cause d'une multitude d'êtres, ce qui est la mesure de sa perfection<sup>43</sup>. Ainsi, nous devrions concevoir des portions variables d'être dans la dépendance d'une diversité relative de substances plus ou moins parfaites. Le multiple serait nécessairement donné avant son unité, ce qui ne se conçoit pas aisément si cela se peut. Enfin, admettre une pluralité de substances, existant par elles-mêmes, reviendrait tout simplement à nier l'existence de Dieu dont l'essence implique pourtant également l'existence. En effet, la puissance causale d'une substance est infinie en son genre. Si

---

<sup>42</sup> Delbos Victor, « La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 783-788. Spinoza le montre même explicitement en n'hésitant pas à employer le pluriel pour parler de la substance. Cf. E I, Pr. II, IV ou V par exemple.

<sup>43</sup> E I, Pr. XI, Sco. Ou mieux encore EII, Déf. VI.

donc elle existe par elle-même, alors son infinité peut être niée de Dieu qui ne pourrait être que partiellement infini, ce qui détruirait son concept<sup>44</sup>.

On se retrouve donc en présence d'une double difficulté. Admettre l'existence d'une pluralité de substances nous conduit à nier l'unité de l'être et de son intelligibilité, ce qui est extrêmement problématique. Nous en serions par exemple réduits à penser le corps et l'esprit comme deux unités forcloses et autosuffisantes, sans aucun espoir de pouvoir penser l'homme dans son unité. Par ailleurs, ceci nous oblige à nier l'existence de Dieu<sup>45</sup>, ce qui est absurde puisqu'il existe par la même nécessité que la substance, à savoir par essence. Pour lever cette exclusion mutuelle, il faut que l'infinité de genre de la substance rencontre l'infinité absolue de Dieu.

En effectuant cette identification, nous ne pouvons plus accorder le statut de substance à ce qui est seulement infini en son genre. Ici, Spinoza rejette non seulement la logique des substances individuelles, mais également celle de la substantialisation des attributs, comme l'étendue ou la pensée. Il faut donc rapporter tous les attributs à une seule substance et admettre l'existence d'une infinité d'attributs afin de ne pas limiter cette dernière. L'intégralité du réel est indissolublement comprise au sein de la substance unique, qui est donc aussi bien chose pensante,

---

<sup>44</sup> E I, Pr. XIV, Dém.

<sup>45</sup> L'*Éthique* semble traiter l'existence de Dieu à la manière d'une évidence. On y croise certes des formes de l'argument ontologique (Dieu existe par essence, ou définition) et d'autres de nature *a posteriori* (toute chose doit avoir une cause...), mais elles ne sont pas véritablement développées pour elles-mêmes ce qui peut choquer certains lecteurs. Ceci s'explique notamment par le statut que Spinoza confère aux définitions. Pierre Macherey fournit de très utiles éclaircissements à ce sujet en rappelant que Spinoza considère les définitions comme des *nota per se*, c'est-à-dire comme des vérités s'imposant d'elles-mêmes à tout entendement. Il retrouve en cela le principe de l'idée vraie donnée du *Traité de la réforme de l'entendement* et l'on peut de cette façon également expliquer que les définitions soient rédigées à la première personne. En effet, il faut comprendre chaque définition comme une affirmation nécessaire de la forme suivante : « voici de quelle manière s'impose, par elle-même, à mon entendement la vérité de tel concept donné, qu'en est-il pour vous ? ». Ces définitions sont donc loin d'échapper à tout examen rationnel, puisque ce n'est qu'au sein d'un semblable processus qu'elles s'imposent par leur propre force. Par ailleurs, on ne peut manquer d'y voir un nouvel emprunt aux méthodes des mathématiciens. Cf. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, T. I *La nature des choses*, coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. PUF, 1998, P. 29 à 30.

que chose étendue. Pour le spinozisme la matière n'est pas moins divine que la pensée et ces deux déterminations n'ont aucun privilège l'une sur l'autre ni vis-à-vis de l'infinité des autres attributs. De plus, il convient de remarquer que le multiple n'est pas ici le signe d'une perfection moindre, puisqu'il est d'emblée immanent à l'unité. L'infinité absolue de Dieu garantit l'unicité de la substance, elle est sans altérité, sans terme de comparaison au plan de l'ontologie fondamentale. Ce changement capital des rapports entre les structures du réel aura un impact sur l'ensemble des théories de l'*Éthique*.

Nous estimons conséquemment qu'il convient de comprendre l'ordre des termes de la définition VI comme constituant la vraie démonstration du concept de Dieu : « Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, chacun d'eux exprimant une essence éternelle et infinie. »<sup>46</sup>

C'est alors seulement que l'on effectue pleinement le raisonnement dont nous avons préalablement indiqué la structure : Dieu par essence existe et est absolument infini, tel est son être. Par ailleurs, la substance existe, en raison de la même nécessité logico-ontologique. Dieu doit donc nécessairement coïncider avec une substance unique, qui elle-même ne peut être constituée que d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime<sup>47</sup> de toute éternité la même essence, à savoir celle de Dieu. Nous tiendrons par conséquent, dans la suite de notre propos, les termes de substance et de Dieu pour des équivalents.

Puisque nous en avons définitivement terminé avec la logique des substances individuelles, il faut nous mettre en quête d'une nouvelle manière de concevoir l'individualité

---

<sup>46</sup> E I, Déf. VI.

<sup>47</sup> Cette logique de l'expression manque encore de clarté au stade où nous nous trouvons. Ses mécanismes nous seront mieux connus lorsque nous aurons achevé notre mise en lumière de la substance divine et que nous reviendrons sur le fonctionnement propre de ses attributs.

dans sa dimension ontologique. Cependant, nous pouvons d'ores et déjà affirmer avec notre auteur que « tout ce qui est, est en Dieu » et que « rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu. »<sup>48</sup>.

Nous faisons face à la totalité radicale. Pour nous y orienter nous disposons toutefois d'une précieuse distinction conceptuelle, celle qui fait le départ entre ce qui est en soi et se comprend par soi et ce qui est en autre chose par laquelle il se comprend. C'est donc sur ces deux régimes d'existence et sur leurs interactions qu'il nous faut désormais porter notre attention.

---

<sup>48</sup> E I, Pr. XV. Cette citation illustre bien le fait que chez Spinoza l'ontologie générale englobe d'emblée les champs de la métaphysique spéciale que sont la théologie et la cosmologie. Avec une surprenante économie de concepts, il minimise ainsi la spécialisation des savoirs pour s'inscrire toujours déjà dans leur unité. Comme nous allons le voir, le monisme est bien plus qu'une position métaphysique, c'est aussi une attitude épistémologique.



---

## Deuxième partie : Le multiple unifié

---

L'amour lie, et il lie à jamais. La pratique du bien est une liaison, la pratique du mal une déliaison. La séparation est l'autre nom du mal ; c'est également l'autre nom du mensonge. Il n'existe en effet qu'un entrelacement magnifique, immense et réciproque.<sup>49</sup>

Lorsque l'on considère le concept de substance comme une position ontologique ce dernier exclut la pluralité et impose l'unicité. Si nous prenons le parti de rapporter la multiplicité des individus dont nous faisons l'expérience à une seule substance, il nous faut inévitablement répondre à la question suivante : de quelle manière l'infinité des affections qui suivent de la nature de la substance s'inscrit-elle dans la substance unique ?

Avant d'en venir à la réalité modale à proprement parler nous allons devoir mettre en question la nature de la substance, non plus simplement en tant qu'elle est unique, mais en tant qu'elle est cause d'elle-même comme de l'infinité de ses affections. Ceci nous permettra de comprendre quels sont ses rapports avec le monde conçu comme une totalité organisée, c'est-à-dire comme Nature<sup>50</sup>.

Nous devons donc déterminer de quelle façon Dieu comprend le monde en son être, sans pour autant s'y dissoudre. Pour cela ce sont les attributs et leurs modes infinis que nous allons prendre comme objets. Nous le verrons, ce sont eux qui déterminent la nature ontologique du fini telle que Spinoza la conçoit.

---

<sup>49</sup> Michel Houellebecq, *Les particules élémentaires*, Paris, éd. J'ai lu, Coll. Roman, n° 5602, 2000, p. 302.

<sup>50</sup> Nous distinguerons le terme « Nature » par une majuscule lorsque celui-ci prendra le sens, comme à présent, de la totalité concrète des individus ou encore comme système de cet ensemble. Nous réserverons l'emploi du même terme écrit avec une minuscule aux occurrences où il est synonyme d'essence d'un être donné.



## Chapitre III : Cosmologie moniste

Nous l'avons compris, ce qui existe en soi n'est tel que parce qu'il est également cause de soi. Si cette dernière idée peut sembler évidente eu égard à la logique interne du concept de substance, elle devient immédiatement plus problématique lorsque l'on s'efforce de la penser au plan cosmologique. En effet, de quelle manière devons-nous comprendre le fait que l'ensemble de ce qui est causé par autre chose que soi ne fasse qu'un avec une substance qui est à elle-même sa propre cause ? Nous abordons ici une difficulté particulièrement importante pour notre projet. Conséquemment, nous allons, au sein de ce chapitre, nous efforcer d'établir la possibilité générale de l'inhérence de la Nature en Dieu en concentrant nos efforts sur les implications cosmologiques de l'autocausation divine. Nous reprendrons par la suite le détail de ce vaste phénomène au niveau des modes finis.

Suivant les principes de la réfutation par l'absurde, qu'affectionne Spinoza, nous allons observer, en tout premier lieu, ce contre quoi sa théorie se construit. En affirmant l'unicité de la substance Spinoza supprime toute possibilité de transcendance du principe premier<sup>51</sup> vis-à-vis de ce qui dépend de lui. La substance ne saurait être le support de ce dont elle serait séparée. Il s'agit d'éviter toute interprétation de type créationniste habituellement prônée par les théologiens. Dans l'univers judéo-chrétien, au sein duquel Spinoza évolue, Dieu est, par nature et par action, extérieur à ce qu'il crée. Toute présence mondaine de Dieu relève alors de l'extraordinaire, de l'irrationnel, du miraculeux. Le monde est ainsi considéré comme le produit d'une altérité radicale qui prétend le justifier précisément par le fait qu'elle échappe aux modalités d'existence

---

<sup>51</sup> Premier doit ici s'entendre à la fois au plan ontologique comme cause et au plan logique comme raison.



de la création<sup>52</sup>. En somme, dans cette perspective, Dieu est toute la perfection du monde parce qu'il n'est pas de ce monde. L'un des problèmes principaux de ce type de conception c'est, comme le rappelle Ferdinand Alquié, que fondamentalement :

L'idée de création est inintelligible, nul passage logique ou mathématique ne pouvant être établi entre le créant et le créé et, en particulier, entre un Dieu purement spirituel et la matière étendue.<sup>53</sup>

On renonce alors totalement à la possibilité d'une compréhension exhaustive du monde<sup>54</sup> et Dieu devient ce perpétuel « asile de l'ignorance »<sup>55</sup> dont les voies sont impénétrables. La nature de la cause première étant impossible à déterminer, une telle structure nous condamne à d'interminables interrogations, supposément métaphysiques, comme : pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? Ou encore, pourquoi Dieu a-t-il créé *ex nihilo*, ce qui, par définition, est moins parfait que lui ? L'être le plus parfait devient alors l'objet de disputes continues, au lieu d'être ce bien universellement partageable, sujet de la plus grande concorde. Spinoza désamorce ce type d'interrogations à la source en détruisant l'illusion de la distinction réelle. Comme le montre très bien Martial Guérout ce type d'attitude n'a plus de pertinence puisque : « Dieu produit nécessairement l'univers, qu'il y a égalité entre Dieu et l'univers, égalité de ce que Dieu fait et ce qu'il conçoit, identité enfin de sa puissance et de son essence »<sup>56</sup>.

Le *De Deo* n'a donc que peu de points communs avec les grands récits de la genèse du monde. Sa caractéristique première est de supplanter toute explication temporelle, ou plus exactement chronologique, par un modèle mécanique de l'explication. Spinoza n'y indique pas la manière dont tout aurait commencé, mais comment cela se fait depuis toujours. L'univers existe

---

<sup>52</sup> De la même manière que la substance individuelle spirituelle devait « sauver » le corps.

<sup>53</sup> Alquié Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Coll. « Épiméthée », éd. P.U.F., 1991, p. 117.

<sup>54</sup> La foi se trouve de cette manière épistémologiquement justifiée comme expérience des raisons ultimes, au-delà de tout savoir rationnel. De ce point de vue, la philosophie ne pourrait donc être que sa servante.

<sup>55</sup> Expression employée par Spinoza dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*.

<sup>56</sup> Martial Guérout, *Spinoza : Dieu*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. I, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1997, p. 264.

nécessairement puisqu'il suit de la nature de Dieu de toute éternité<sup>57</sup>. Il n'a donc pas à proprement parler d'origine<sup>58</sup>. De surcroît, il ne doit pas être considéré à la manière d'un projet poursuivi par un entendement infini. L'entendement et la volonté ne sont que des déterminations secondes de la puissance fondamentale de Dieu qu'est la cause de soi<sup>59</sup>. Contre la tradition, une fois de plus, Spinoza fait de Dieu un être pleinement nécessaire. S'il est dit cause libre de la Nature ce n'est pas au motif qu'il aurait choisi ses composantes selon son bon vouloir, mais parce que rien ne vient faire obstacle au déploiement de sa propre nécessité. Celle-ci étant infinie, nous ne rencontrerons aucune eschatologie au sein de la philosophie de notre auteur. L'univers est sans fin et a pour seule fin d'être.

L'homme de l'*Éthique* n'est donc pas une « créature ». Il n'a rien de ce parangon de l'être chargé de devoir accomplir la création, que décrivent communément les religions ainsi que l'extrême majorité des différents systèmes philosophiques jusqu'au cartésianisme inclus. Si Galilée rejette le géocentrisme, Spinoza est le premier penseur à généraliser à la métaphysique toute entière son refus radical de l'anthropocentrisme. Au même titre que toutes les autres choses singulières, l'homme est une affection de la substance unique. Les individus humains n'ont aucune fonction téléologique spécifique, leur existence n'est pas le moyen de l'avènement de la perfection de l'univers, celle-ci étant toujours déjà donnée<sup>60</sup>.

Dieu ne fait qu'un avec le monde, il est absolument sans dehors, dans une pure identité à lui-même qui n'autorise aucune conception ontologique positive d'un quelconque néant.

---

<sup>57</sup> E I, Pr. XIX.

<sup>58</sup> Ce que démontre très bien Charles Ramond pour qui le Dieu de l'*Éthique* est précisément « cause pour ne pas être origine ». Cf. « La question de l'origine chez Spinoza », *Les études philosophiques*, oct.-déc. 1987, p.439-461. L'auteur précise que ses vues ont évolué depuis cette publication et demande que nous renvoyions nos lecteurs à son site internet afin qu'ils puissent prendre la mesure du chemin qu'il a parcouru :

[http://monsite.wanadoo.fr/charles\\_ramond/](http://monsite.wanadoo.fr/charles_ramond/)

<sup>59</sup> E I, Pr. XXXI, XXXII et ses corolaires.

<sup>60</sup> Pour Spinoza l'être est la perfection elle-même, puisque toute existence se rapporte *in fine* à la parfaite autosuffisance de la cause de soi. Le scolie de la seconde démonstration de la proposition 11 utilisera d'ailleurs ce point de doctrine comme ultime preuve de l'existence de Dieu.

L'immanence de Dieu est si totale que le monde accède dans le *De Deo* à certaines caractéristiques traditionnellement réservées à Dieu. Il est toujours aussi parfait qu'il peut et doit l'être, il existe de toute éternité et il est à lui-même sa propre fin. Ainsi, tous les objets de notre perception, chose aussi bien que pensée, s'enracinent ontologiquement sur un seul et même plan d'immanence qui n'est autre que l'être de Dieu.

Ce qui doit principalement retenir, pour le moment, notre attention c'est que l'univers, conçu comme totalité, n'a pas besoin d'autre chose que lui-même pour s'expliquer. Si Spinoza peut fonder cette possibilité d'une intelligibilité, en droit totale, de la réalité, c'est justement grâce à son ontologie de l'immanence. En identifiant Dieu à la substance unique, il abolit certes toute transcendance, mais surtout cette opération lui permet de transférer à Dieu la propriété d'être causé, en son essence et en son existence, et donc d'être un objet de l'ordre des raisons. De cette manière, l'*Éthique* étend à l'intégralité du réel le paradigme de l'explication causale, horizon ultime, pour Spinoza, de toute rationalité. Comprendre, donner la raison d'une chose c'est reconstituer son processus causal, son dynamisme constitutif propre qui justifie, entièrement et à lui seul, son existence. D'une certaine façon le « comment » et le « pourquoi » de tout être ne font plus qu'un : « *causa sive ratio* »<sup>61</sup>. Conséquemment, si l'on souhaite comprendre le monde et ses objets, on ne peut manquer de se demander si la causalité interne de Dieu peut réellement être comprise.

En effet, certains commentateurs ont interprété cette inhérence de la cause de soi à la substance divine comme étant le signe de son inintelligibilité. Wolfson notamment le rappelle :

Mais être conçu par soi est en réalité une négation. Cela ne signifie rien de positif, mais seulement qu'elle ne peut être conçue par rien d'autre. (...) Ce qui implique que la substance spinoziste est inconcevable, son essence indéfinissable, et par conséquent inconnaissable.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Cf. par exemple E I, XI, deuxième démonstration.

<sup>62</sup> Harry Austin Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, traduction par Anne-Dominique Balmès, Coll. « Bibliothèque de philosophie », NRF éd. Gallimard, 1999, p. 78.

Toutefois, nous ne pouvons être qu'en désaccord avec une telle prise de position. Selon nous, Spinoza fait mieux encore que de simplement restituer la substance à sa propre cohérence, il va en faire un concept positivement expressif. De plus, puisqu'il faut tout comprendre par sa cause, comme le précise l'axiome IV<sup>63</sup>, et que toute chose se trouve nécessairement en Dieu ; alors si la substance unique était inconnaissable, il nous faudrait renoncer à toute compréhension des choses finies et donc à l'intégralité de la philosophie du sage d'Amsterdam. Si la substance doit être conçue par elle-même, c'est parce qu'elle est cause d'elle-même, c'est donc l'intelligibilité de la cause de soi qui est à présent en question.

Tout d'abord, le fait d'être cause de soi nous apparaît comme une détermination éminemment positive<sup>64</sup>. L'auto-causation de la substance unique, du réel dans son intégralité, n'a rien de commun avec cette négation véritable que constituerait l'absence de cause. Un univers répondant à cette dernière catégorie serait dans la dépendance d'un principe d'existence et d'explication nécessairement transcendant. Les trois grands monothéismes notamment ont souvent été interprètes de cette manière. D'ailleurs, le raisonnement à l'œuvre nous paraît généralement assez naturel : la cause de mon existence peut-être donnée par celle de mon père et de ma mère, la leur par celle de leurs parents ... On régresse ainsi, d'effet en cause, à l'infini. Alors, on postule une cause suprême qui garantit la série en échappant elle-même au cycle cause /

---

<sup>63</sup> E I, Ax. IV présenté à la suite des définitions inaugurales du *De Deo* : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ». C'est pour cela que Dieu doit être compris par lui-même ainsi que toute chose à sa suite.

<sup>64</sup> Nous ne reviendrons pas ici sur l'ensemble des caractéristiques que nous avons déjà pu déduire en concevant par elle-même la substance unique, telles que : l'existence nécessaire, l'infinité absolue, la primauté sur ses affections... On pourrait en effet nous objecter qu'il ne s'agit là que de déterminations formelles ou mécaniques et ainsi légitimer les interprétations que nous entendons réfuter. À ce qu'il nous semble, ces dernières ne peuvent, à la rigueur, se justifier que tant que l'on s'en tient à une compréhension abstraite de la substance, c'est-à-dire dissociée de son être concret qui est celui de Dieu.

effet. Ce n'est qu'en niant le raisonnement qui nous fait remonter de l'effet à la cause que l'on rencontre Dieu comme in-causé.

Toutefois, accepter une telle structure implique que l'on admette une altérité logico-ontologique radicale entre l'ensemble de la réalité causée et son principe premier, qui, dans ces conditions, serait proprement inconnaissable. Or, c'est précisément ce que Spinoza souhaite éviter<sup>65</sup>.

Cependant, il nous faut reconnaître que la notion de cause de soi fournit bien quelques motifs de douter de sa cohérence. Elle a effectivement quelque chose de contre-intuitif dans le sens où elle nous invite à conjoindre la cause à son effet. Or ces termes nous apparaissent par définition distincts. Être cause de soi c'est, de par le fait, être effet de soi. Nous faut-il donc croire que Dieu est logiquement et ontologiquement antérieur à lui-même ? Il semble presque que l'on touche ici à une sorte d'au-delà de la pensée. Dans le fond, ce qui est ici en jeu c'est la possibilité de la distinction entre le même et l'autre au sein d'un système profondément unitaire.

Afin d'articuler cette unité de la substance Spinoza construit une distinction entre la « Nature naturante » et la « Nature naturée »<sup>66</sup>. Comme sous l'effet d'un réflexe naturel on interprète spontanément cette distinction à l'aide de la structure transitive de la compréhension causale ordinaire qui implique une franche séparation entre la cause et l'effet. La Nature naturante nous apparaît comme le terme actif, véritable moteur de la production et lieu éternel de la structuration. De son côté, la Nature naturée nous semble ne pouvoir être que l'effet de la

---

<sup>65</sup> Il sera d'ailleurs le premier à tenir fermement la conception d'un Dieu causé dans le contexte de la pensée moderne. Descartes bien qu'il s'en soit approché, n'a fait qu'évoquer, non sans hésitation, cette possibilité qu'il ne retiendra pas explicitement dans son système : « Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement, il peut être dit et appelé la *cause de soi-même* (...) (Toutefois il faut remarquer que je n'entends pas ici parler d'une conservation qui ne passe par aucune influence réelle et positive de la cause efficiente). ». Cf. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, Volume 2 : 1638-1642, par F. Alquié, Ed. Classique Garnier, Col. Texte de Philosophie, 2010, *Réponses aux premières objections*, à propos de la troisième méditation, p. 527-528.

<sup>66</sup> E I, Pr. XXIX, Sco.

première et regrouper en elle tout ce qui change, subit et devient dans une quelconque mesure. Tout ceci correspond bien au texte de l'*Éthique*, cependant la question se pose de savoir comment ne pas réintroduire ce vide insurmontable de la structure créationniste, qui nous condamne à ne pouvoir penser l'unité du réel. La tentation est alors grande d'accorder, comme le fait Martial Guérout, un régime d'exception à la nature divine en affirmant par exemple qu'en Dieu, conçu sous son aspect de cause de soi, « s'évanouit la distinction de la cause et de l'effet »<sup>67</sup>. Ce genre de solution ne nous paraît ni véritablement possible ni même souhaitable. Notre avis est qu'il faut impérativement conserver le caractère différencié du concept de cause de soi.

Dès lors, en prenant pleinement en considération l'éternité de Dieu et du monde que défend Spinoza, nous devons affirmer la permanence d'un processus de causation. Ce n'est qu'en comprenant le monde comme une tension, une tendance perpétuelle, qu'en soutenant que la cause est à jamais en production de son effet, que l'univers spinoziste nous semble faire sens<sup>68</sup>. Ainsi, la cause ne quitte point l'effet, sans pour autant cesser d'en être distincte. La substance spinoziste est bien plus qu'un premier moteur, elle implique une présence active et effective de Dieu dans l'être.

Le scolie de proposition XVII semble abonder en ce sens puisque l'on peut y lire 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, *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 ces trois angles sont égaux à deux droits.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Martial Guérout, *Spinoza : Dieu*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. I, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1997, p. 42.

<sup>68</sup> Il est d'ailleurs tout à fait possible de comprendre cette thèse de Spinoza comme une radicalisation de la théorie cartésienne de la création continuée.

<sup>69</sup> E I, Pr. XVII, Sco. ici dans la version qu'en donne Bernard Pautrat, cf. *Éthique : démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Coll. « Points : Essais » présentation, traduction et notes par B. Pautrat, Paris, éd. Seuil, 1999, p. 49. Les mises en relief de ce passage sont de notre fait.

À cela il convient d'ajouter un point de vue particulièrement novateur que Spinoza développe, toujours dans le même scolie, au sujet de la causalité. En effet, d'après notre auteur : « (...) l'effet diffère de sa cause en cela précisément qu'il tient d'elle. »<sup>70</sup>. Or pour la tradition l'effet tient de sa cause parce qu'il lui ressemble. La compréhension spinoziste de la causalité implique donc un renversement total de nos habitudes en cette matière. Si l'effet diffère de sa cause *par ce qu'il tient d'elle* ce ne peut être que parce que la cause, en tant que cause, implique une différenciation. Il nous faut prendre garde à ne pas réintroduire ici d'anciens réflexes substantialistes : la cause n'est pas une chose<sup>71</sup>, mais doit, toujours déjà, être comprise comme un dynamisme.

Une autre confirmation nous est fournie par la proposition XXXVI en laquelle Spinoza affirme que : « Rien n'existe dont la nature n'entraîne quelque effet ». Compris de cette manière le fait d'être implique celui d'être cause et donc de produire de la différence<sup>72</sup>. Dieu existe nécessairement et c'est nécessairement que son essence, d'être cause de lui-même, s'exprime (c'est-à-dire agit en tant que cause) en une infinité d'attributs dont découlent une infinité de modes. Ainsi, être cause de soi c'est nécessairement être effet de soi, rien de contradictoire en cela. La différence entre la cause et l'effet est loin de s'évanouir, au contraire elle est plus que jamais présente : elle est la tension même qui constitue le réel. Ce qui est en soi par soi suppose

---

<sup>70</sup> Il s'agit d'une difficulté aussi extrême que passionnante à laquelle nous regrettons de ne pouvoir accorder plus d'importance. Les termes de ce problème furent brillamment définis par Charles Ramond qui aboutit cependant à l'impossibilité de sa résolution, point de vue que nous ne partageons pas. Il l'expose de la manière suivante : « Soient une cause et un effet : s'il y a dans l'effet quelque chose qui ne s'explique pas par la cause, quelque chose de vraiment nouveau, il est donc accordé que cette nouveauté n'est pas effet, puisqu'elle ne dépend pas de la cause. Tout ce qu'il y a de plus dans l'effet, par rapport à la cause, n'est donc pas effet. D'autre part, s'il y a dans la cause quelque chose qui ne produit pas d'effet, il est donc accordé que cette chose n'est pas cause (puisque'elle n'est cause de rien). Tout ce qu'il y a de plus dans la cause, par rapport à l'effet, n'est donc pas cause. Reste donc la troisième possibilité : le couple cause-effet n'a de valeur opératoire que dans le cas d'une cause produisant tous ses effets dans l'effet, et d'un effet tirant tout son être de la cause ; bref, quand la cause est la raison d'être intégrale de l'effet. Mais, dans ce cas, il n'y a plus de différence réelle, mais seulement de raison, entre la cause et l'effet. En réalité, il s'agit de la même chose. Utile sujet de méditation pour l'historien ! ». Cf. « La question de l'origine chez Spinoza », *Les études philosophiques*, oct.-déc. 1987, p. 439-461.

<sup>71</sup> Au sens traditionnel d'une unité isolée.

<sup>72</sup> C'est pour cette raison que nous séparons des analyses de Charles Ramond.

ce qui est en lui par lui et l'on ne saurait séparer le monde du dynamisme de la cause de soi qui l'anime.

On constate bien ici que c'est presque notre langage qui devient obstacle. Il n'y a point la cause et l'effet, seuls existent la causalité et l'effectivité. Ces concepts s'impliquent toujours l'un l'autre sans pour autant pouvoir être considérés comme des synonymes, il en va de même pour Dieu et le monde. Si Spinoza rejette la conception des substances individuelles, il prend également ses distances avec la science logique qui en découle. Le modèle aristotélico-thomiste, doit être supplanté<sup>73</sup>.

Conformément à cet esprit et bien que Spinoza ne nous ait pas laissé de traité de logique, on assiste dans son œuvre à la naissance d'une nouvelle attitude définitionnelle en pleine conformité avec les exigences du mécanisme de son époque. Donner la définition d'une chose ne consistera pas à énoncer un ensemble de propriétés obscurément comprises en une sibylline substance. La définition vraie expose le mouvement constitutif qui unit les différentes causes dans la production de leurs effets. C'est cette attitude que nous devons tenir jusqu'à la conception des individus.

Afin d'être en plein accord avec cette interprétation, nous devons comprendre la séparation entre la Nature naturante et la Nature naturée comme une distinction entre deux aspects d'un même processus. Puisque cette dernière recouvre terme à terme la distinction entre ce qui est en soi par soi et ce qui est en autre chose par autre chose, il nous faut également soutenir qu'il ne s'agit là que de points de vue différents partageant une même source : le monde

---

<sup>73</sup> Au plus simple : Substance + propriétés de la substance + modalité d'attribution. L'ontologie de Spinoza le conduit à redécouvrir, sous une autre forme, le modèle concurrent de cette science aristotélicienne qu'était la logique événementielle des stoïciens. Tout du moins une attitude théorique proche de celle-ci. Il serait en effet excessif d'établir sur ce point des filiations philosophiques directes. D'une part, l'*Éthique* cite peu ses sources. D'autre part, c'est notamment cette attitude radicale du dépassement de la logique substantialiste qui motive Hegel à considérer Spinoza comme un penseur juif, héritier d'une tradition orientale du devenir. On pourrait donc également chercher la parenté philologique au sein de cette autre tradition.



qui est réellement « un ». Il n'y a pas d'une part l'activité et de l'autre son résultat, mais bel et bien les deux simultanément et perpétuellement. La puissance de la Nature naturée est la même que celle de la Nature naturante sans aucune déperdition, ou amoindrissement. Ce qui suit de la substance l'exprime pleinement, il est ainsi évident que le spinozisme ne saurait être compris comme une philosophie de l'émanation.

La fixité, l'être figé, qui nous semble pourtant indispensable à toute définition, est une illusion. Seul le dynamisme, l'intégration totale du structuré et du structurant est un modèle pertinent pour penser les individus et leur unité<sup>74</sup>. Progressivement nous commençons à concevoir que le réel est un mouvement normé dont Dieu est la loi incarnée.

La causalité interne de Dieu nous est par conséquent accessible puisqu'elle n'est pas différente de celle des choses particulières : « (...) dans le même sens où l'on dit que Dieu est cause de soi, on doit dire aussi qu'il est la cause de toutes choses »<sup>75</sup>. Spinoza ne s'exprime pas différemment lorsqu'il affirme que : « Dieu est cause immanente de toutes choses et non pas cause transitive »<sup>76</sup> et ceci est vrai tant pour l'essence de chaque chose que pour son existence. Nous devons donc en déduire que « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. »<sup>77</sup>. Ceci nous permet entre autres de déterminer ce qui est commun au tout et à ses parties, de connaître le réel dans ses structures. Ce Dieu de l'expérience n'est en rien différent du Dieu / substance que nous connaissons par le pur entendement, c'est-à-dire en soi et

---

<sup>74</sup> À partir de ces réflexions il est facile de comprendre comment certains interprètes, face à une telle intégration, en sont venus à considérer que seul le structurant importait et qu'ainsi Spinoza, dès la construction de son ontologie, basculait en plein acosmisme. C'est notamment le point de vue d'Hegel dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, « La philosophie moderne. Avant-propos, traduction et notes avec la reconstitution du cours de 1825-1826 d'après un manuscrit d'auditeur par Pierre Garniron », éd. Vrin, Paris, 1978, p. 1454.

<sup>75</sup> E I, Pr. XXV, Sco.

<sup>76</sup> E I, Pr. XVIII.

<sup>77</sup> E V, Pr. XXIV. Nous pouvons de plus préciser qu'il faut connaître la cause et ses effets, Dieu et le monde de manière simultanée. C'est ce que rappelle Spinoza dans une note (la seconde) du paragraphe 50 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « (...) nous ne pouvons rien comprendre de la Nature sans rendre en même temps plus étendue notre connaissance de la première cause, c'est-à-dire de Dieu. »

par soi comme nous l'avons fait au cours de la partie précédente. Cependant, il est exclu que l'on puisse reconstituer l'intégralité de la causalité divine, puisqu'elle est infinie contrairement à notre capacité de concevoir. Spinoza ne considère évidemment pas que notre manière de comprendre le réel puisse être comparée à :

(...) un enchaînement linéaire qui, partant d'une cause donnée dans l'absolu, déduirait de manière univoquement suivie tous les effets pouvant lui être rattachés ; une telle connaissance (...) est impossible, et sa représentation, qui est un pur produit de l'imagination, est irrationnelle en profondeur ; tout ce qu'il est permis de faire, c'est de donner l'idée juste de l'ordre des choses conçu dans son infinité, infinité qui interdit précisément d'en renfermer le contenu dans les limites d'une construction rationnelle finie ayant vocation à en épuiser une à une toutes les déterminations particulières.<sup>78</sup>

Il explique d'ailleurs lui-même très clairement qu'il « ignore comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et comment se fait sa cohésion avec les autres »<sup>79</sup>, ce qui n'exclut en rien qu'il connaisse certaines de ces liaisons dans leur vérité. C'est cette forme d'ignorance qui explique notre perception du chaos, de la vacuité ou encore de l'absurde, c'est-à-dire de tout ce qui relève de la mutilation. Ce qui importe c'est que cette compréhension intégrale soit, absolument parlant, réalisable et que notre intelligence puisse se déployer sans frein, bien que dans les limitations qui sont les siennes, au sein d'un univers purement rationnel. Enfin, la connaissance des causes particulières ne doit pas occulter le mouvement total de l'être. La situation est ici comparable au célèbre paradoxe de la flèche formulé par Zénon d'Elée :

Le temps se décompose en instants, qui sont indivisibles. Une flèche est soit en mouvement soit au repos. Une flèche ne peut être en mouvement, car pour qu'elle le soit, il faudrait qu'elle soit à une position donnée au début d'un instant, puis à une autre à la fin du même instant. Ce qui revient à dire que les instants sont divisibles, ce qui est contradictoire. La flèche n'est donc jamais en mouvement.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, T. I *La nature des choses*, coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. PUF, 1998, p. 21.

<sup>79</sup> Corr. L. XXX, § 5.

<sup>80</sup> Salmon, Wesley C, *Zeno's Paradoxes*, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1970. Traduction Lycée international de Saint-Germain en Laye : <http://www.lycee-international.com/travaux/HISTMATH/zenon/>

Pourtant, si l'on en fait l'expérience avec un peu d'adresse, la flèche touchera sa cible et cela bien qu'il nous soit possible d'isoler une infinité d'instantanés qu'elle traverse. Il en ira de même pour l'être dans l'ontologie spinoziste. Ici la difficulté ne tient qu'à la postulation première de l'existence d'instantanés indivisibles. Dans la logique du *De Deo*, c'est celle des individus comme substances que nous avons vue disparaître pour ressaisir le vrai mouvement de la substance divine.

Si l'on accepte les prémisses de la première partie de l'*Éthique*, on admet du même coup comme vérité première que « l'être est » d'un seul tenant et que rien n'existe en dehors de lui. La simplicité apparente de cette proposition ne doit pas faire oublier les difficultés de sa construction, ni la richesse de ses conséquences. On retrouve donc bien quelque chose de la totalité cosmique de l'être que défendait Parménide au sein de la conception spinoziste de la substance<sup>81</sup>. Cependant chez notre auteur, le caractère total de l'être premier n'empêche en rien l'altérité et le devenir d'être intégrés, loin de là : son essence les suppose. Ainsi, cette profonde cohérence du réel ne sera pas construite au détriment de l'individualité et de la singularité des êtres particuliers comme nous allons le voir.

En effet, si désormais nous comprenons les principes généraux de la coexistence de la totalité divine et de la totalité cosmique, ainsi que leurs conséquences premières ; il nous faut à présent expliquer dans le détail comment s'inscrivent les réalités finies au sein de la causalité universelle de la substance.

---

<sup>81</sup> Si le parallèle entre Spinoza et Parménide nous semble réel et pertinent, nous nous opposons entièrement à la réduction qu'opère Russell lorsqu'il considère le spinozisme comme une forme accomplie du panthéisme parménidéen : « Le système métaphysique de Spinoza appartient au type inauguré par Parménide. Il n'y a qu'une seule substance, "Dieu ou la nature"; rien de fini ne subsiste en soi... Les choses finies sont définies par leurs limites physiques ou logiques, c'est-à-dire par ce qu'elles ne sont *pas* : "toute détermination est une négation". Il ne peut y avoir qu'un seul Être qui soit entièrement positif et il doit être absolument infini. Ici, Spinoza est amené au panthéisme complet et pur. » Cf. B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale : en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, trad. H. Kern, Coll. Bibliothèque des idées, Paris, éd. Gallimard, 1952, p. 582.

## Chapitre IV : La nature de l'attribut

Des choses particulières nous savons qu'elles sont immanentes à la substance divine, qu'elles y existent comme les affections d'une infinité d'attributs exprimant l'essence de Dieu. Ainsi, notre projet d'expliquer l'existence modale des individus doit nécessairement passer par un éclaircissement de la nature des attributs, de la manière dont les modes y sont inscrits et enfin de la façon dont les attributs, conçus comme totalité, doivent être rapportés à la substance divine.

Notre premier problème fait l'objet d'une controverse relativement ancienne et qui n'est toujours pas stabilisée à l'heure actuelle. En effet, parmi les plus grands spécialistes de la philosophie de Spinoza, deux courants s'opposent au sujet de la nature des attributs. Une première mouvance, objectiviste, insiste sur la réalité ontologique des attributs qui constituent l'essence de Dieu. Une seconde école interprétative, subjectiviste, considère les attributs comme des productions du seul entendement, c'est-à-dire comme les manières dont l'intellect se représente l'essence de la substance<sup>82</sup>.

Il nous faut tout d'abord reconnaître que la quatrième définition du *De Deo* a bel et bien de quoi intriguer son lecteur. Elle expose la nature de l'attribut en ces termes : « Par attribut j'entends ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. » D'emblée cette définition surprend par sa forme. Contrairement aux autres elle nous indique la manière dont son objet existe pour autre chose, à savoir l'entendement. Dès lors, il est effectivement légitime de se demander si celui-ci n'existe pas seulement par et pour

---

<sup>82</sup> Notre intention n'est pas ici de restituer intégralement les termes de ce vaste débat, puisque ce dernier excéderait alors les limites de notre présente entreprise tant ses ramifications sont nombreuses. Cependant, nous ne pouvions nous permettre d'ignorer cette controverse. Nous tâcherons donc d'y puiser suffisamment de matière pour permettre une compréhension satisfaisante de l'attribut, tout en nous efforçant de rester, autant que possible, fidèle au texte de l'*Éthique*.

l'entendement, ou bien s'il est quelque chose en lui-même. Dans la version latine de cette définition, l'ambiguïté ressort clairement à travers le terme « *tanquam* ». Ce dernier pouvant être traduit soit par « comme si » soit par « comme » au sens « d'en tant que »<sup>83</sup>. On peut donc lire cet énoncé de deux manières. Suivant la première traduction, il implique que les attributs sont perçus comme s'ils constituaient la substance et ne sont donc que des déterminations nominales indiquant ce qu'il est possible de comprendre de la substance. Selon la seconde, les attributs sont perçus en tant qu'ils constituent réellement la substance et sont bien quelque chose dans l'être en dehors de l'entendement.

Ainsi, trois interprétations s'offrent à nous. Premièrement, nous pouvons considérer que les attributs existent en eux-mêmes. Deuxièmement, qu'ils existent par l'entendement. Troisièmement, nous sommes ici exposés au risque de devoir conclure que la doctrine spinoziste n'est pas absolument cohérente en elle-même<sup>84</sup>.

Nous allons nous efforcer de montrer que cette dernière option doit être écartée et que pour cela il faut affirmer que les deux premières interprétations sont dans une certaine mesure compossibles<sup>85</sup>. Évidemment, prise en leur sens le plus radical elles sont effectivement exclusives

---

<sup>83</sup> Warren Kessler, "A Note on Spinoza's Concept of Attribute", *The Monist*, Vol. 55, No. 4 (October 1971), p. 636-639.

<sup>84</sup> Ferdinand Alquié, qui retrouve et prolonge à sa manière les conclusions objectivistes de Guéroult, défend sur le fond cette dernière option. En effet, il affirme que l'interprétation subjectiviste s'explique moins par un défaut de compréhension des commentateurs que par une tension interne du corpus spinoziste, opposant une tentative de naturaliser Dieu à une autre consistant à diviniser la Nature. Si nous partageons ce constat et reconnaissons la réalité de l'ambiguïté, nous la pensons en revanche soluble. Cf. *Le rationalisme de Spinoza*, Coll. « Épiméthée », éd. P.U.F., 1991, p. 107 et suivantes.

<sup>85</sup> La solution que nous proposons doit beaucoup à l'article qu'Amihud Gilead consacre à ce problème. Il y expose très clairement à notre sens la nécessité de dépasser l'opposition entre subjectivisme et objectivisme. Nous rejoignons, bien que par de tout autres moyens, pleinement ses conclusions lorsqu'il écrit : "Considering their extension or amplitude, there is no difference whatsoever between substance and each of its attributes, or between substance and all the attributes together, or among the attributes themselves. The difference is in their intension or "force". Each attribute shares the same extension or amplitude, which is the range or scope of substance. The complete, full, or absolute intension of the content of this scope is substance, which is the exhaustive identity and unity of all the attributes. The really distinct attributes actually constitute one, coherent total reality, namely, one substance. To that extent, at least, Spinoza's metaphysics is a monistic pluralism." In Amihud Gilead, "Substance Attributes and Spinoza's Monistic Pluralism", *The European Legacy*, Vol. 3, No. 6 (1998), p. 12.

l'une de l'autre, mais elles nous apparaissent sous ce jour également incompatibles avec l'esprit du spinozisme de l'*Éthique*.

La position objectiviste utilise à bon droit la définition VI qui, sans référence à l'entendement, précise que Dieu est bien constitué d'attributs. De plus, la démonstration de la proposition IV précise bien que « En dehors de l'entendement il n'existe donc rien par quoi l'on puisse distinguer plusieurs choses entre elles, si ce n'est des substances, ou, ce qui est la même chose (*par la Déf. 4*), leurs attributs et leurs affections. ». La substance, quelle qu'elle soit, se trouve bien ici identifiée à l'ensemble de ses attributs tels qu'ils existent en dehors de tout entendement, ces derniers sont donc bien quelque chose dans l'être. Le problème est alors de préciser ce qu'ils sont exactement tout en tenant compte de l'unité qu'ils doivent constituer en Dieu. Ferdinand Alquié, par exemple, pousse cette logique jusqu'à considérer les attributs comme des substances à part entière<sup>86</sup>. Inévitablement, il en vient à conclure :

Les attributs spinozistes sont des substances. Nous ne saurions comprendre comment des substances multiples pourraient « constituer » une autre substance. Un ensemble de substances ne peut, à nos yeux, constituer qu'un agrégat de substances, non une substance nouvelle possédant une véritable unité.<sup>87</sup>

Si l'interprétation d'Alquié est, à notre avis, parfaitement cohérente avec elle-même, elle nous semble particulièrement éloignée du spinozisme de l'*Éthique*. Comment serait-il possible, entre autres, de la concilier avec la proposition XIV qui statue sans hésitation d'aucune sorte que « (...) en dehors de Dieu, aucune substance ne peut ni être donnée ni être conçue » ? En effet, Alquié, comme nombre de tenants de l'objectivisme, construit une très large partie de son interprétation à l'aide du *Court Traité*, où Spinoza défend effectivement une conception substantialiste de l'attribut dont la réalité est distincte de celle de la substance unique. Or, nous croyons que la philosophie de l'*Éthique* n'est pas, sur ce point, intégralement réductible aux

---

<sup>86</sup> Cf. notamment *Le rationalisme de Spinoza*, Coll. « Épiméthée », éd. P.U.F., 1991, p. 111.

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 123.

positions que son auteur défend dans le *Court Traité*. Par ailleurs, Alquié comprend presque systématiquement les grandes définitions de Spinoza comme de simples adaptations de celles que l'on rencontre chez Aristote et Descartes, ce qui peut se justifier, pour partie, dans le *Court Traité*, mais n'a plus lieu d'être dans l'*Éthique*. Ces deux choix interprétatifs suffisent, selon nous, à expliquer le caractère inévitable de ses conclusions, qui font de la notion d'attribut une expérience de pensée impossible.

De son côté, l'interprétation subjectiviste nous offre la possibilité de concevoir les attributs comme des concepts de l'entendement<sup>88</sup>. Elle nous permet ainsi de penser plus aisément leur unité en Dieu. Toutefois, également poussée jusqu'à ses limites, elle se heurte à des difficultés non moins importantes. En effet, elle paraît rompre toute correspondance entre l'être et la pensée que pourtant Spinoza défend avec constance. L'axiome VI, notamment, expose clairement que l'une des caractéristiques de l'idée vraie consiste dans l'accord avec son objet<sup>89</sup>.

De manière plus explicite encore, la démonstration de la proposition XXX explique que :

L'idée vraie doit s'accorder à l'objet qu'elle représente (par l'Ax. 6), c'est-à-dire (comme c'est évident de soi) que ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit nécessairement exister dans la Nature (...) donc l'entendement, fini en acte ou infini en acte, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu et rien d'autre.

Si cette dernière citation nous replonge au cœur de notre problème, elle nous permet néanmoins d'écarter une difficulté connexe. La définition IV doit être valable pour n'importe

---

<sup>88</sup> Cette interprétation est notamment défendue par Wolfson, cf. *La philosophie de Spinoza*, traduction par Anne-Dominique Balmès, Coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, NRF éd. Gallimard, 1999, p. 138 *et passim*.

<sup>89</sup> Pour ce qui est de sa conception de la vérité Spinoza articule, de manière innovante, une conception du vrai comme caractère intrinsèque à une conception du vrai comme caractère extrinsèque. C'est d'abord en elle-même que l'idée vraie s'impose en tant que vraie, elle n'a besoin d'aucune validation extérieure. Il s'agit d'une application de l'ontologie immanentiste que nous avons vue, Dieu comme le monde s'expliquent aussi bien qu'ils sont, c'est-à-dire par eux-mêmes. Cependant, cette cohérence interne, à nouveau en vertu de cette même ontologie qui accorde fondamentalement l'être et la pensée, se redouble immédiatement d'une concordance avec son objet. Ainsi, l'intelligence ne dépend pas de l'expérience, mais elle ne l'écarte pas pour autant. Cela nous permet d'ailleurs de comprendre la préférence de Spinoza pour les démonstrations *a priori* ainsi que son grand intérêt pour les expérimentations scientifiques.

quel entendement, qu'il soit fini ou infini<sup>90</sup>. Nous pouvons donc la comprendre à partir de notre propre expérience, sans que ce perspectivisme nous condamne à l'illusion ou à une vérité dissociée de la réalité.

Lorsqu'il est question de ce type d'expérience, Spinoza fait usage du concept d'attribut pour désigner les deux types de réalités qui nous sont connus<sup>91</sup> : les modes de l'Étendue et les modes de la Pensée. Afin de déterminer leur nature, tâchons de comprendre en quoi ces deux attributs se distinguent et se ressemblent, selon l'expérience que nous en avons par l'entendement.

Prenons l'attribut Étendue. L'entendement nous le présente comme une multitude d'individus structurée, c'est-à-dire causalement déterminée et organisée par un ensemble de lois. Dans cette expérience Spinoza distingue deux dimensions auxquelles il nous faut être particulièrement attentifs puisqu'elles constituent les premières déterminations de la réalité modale au sein de l'*Éthique*. Premièrement, l'ensemble des lois, qui se réduit en l'occurrence au mouvement et au repos, et qu'il nomme mode infini immédiat de l'Étendue. Deuxièmement, la totalité concrète des modes, que nous pouvons désigner par le terme de mode infini médiat<sup>92</sup> de l'Étendue, c'est-à-dire : « (...) la figure de l'univers entier qui demeure toujours la même bien

---

<sup>90</sup> Certains commentateurs, notamment P. Macherey ou encore R. Misrahi, semblent préoccupés par le risque d'un perspectivisme subjectif, ce que contredit précisément l'extrait que nous reproduisons ici. La possibilité d'un accès au vrai depuis un point de vue fini est indispensable à la réalisation de l'*Éthique*. Pour éclaircir cette difficulté on peut notamment consulter le paragraphe 9 de la Lettre LVI à Boxel. Contrairement à une certaine tendance de l'idéalisme allemand, très marquée notamment chez Kant ou Hegel, la philosophie de Spinoza ne cesse de situer ontologiquement ses vérités pour mieux les affirmer dans un perpétuel entrelacement de l'intérieur et de l'extérieur, du singulier et de l'absolu. Elle ne cherche pas, seulement, à englober l'homme pour le restituer face au vrai, elle le traverse pour se réaliser, précisément car elle est faite pour lui et sa félicité en tant qu'être singulier et non comme une pure démarche gnoséologique dont l'éthique ne serait qu'un moment.

<sup>91</sup> Ils nous sont connus précisément parce que nous y appartenons en tant que mode fini de l'Étendue et mode fini de la pensée et c'est par eux que nous accédons à la compréhension de la totalité de l'être. L'alliance intime qui lie l'être et la pensée en profondeur se retrouve ainsi à tous les niveaux de l'ontologie, de la substance unique jusqu'aux modes finis que nous sommes.

<sup>92</sup> Le terme « médiat » doit être ici conçu comme une dépendance logique et ontologique de ce mode qui suppose et ne peut exister sans les lois fondamentales du mouvement et du repos. Il est donc entièrement dépourvu de toute signification chronologique, ces modes existent ensemble de toute éternité. Comme nous l'avons vu structurant et structuré ne sont qu'un, au sein d'un seul et même mouvement.



qu'elle change en une infinité de manières. »<sup>93</sup>. Conçus conjointement, ces deux modes infinis paraissent bien définir ce que nous entendons par l'attribut de l'Étendue.

Pour ce qui est de l'attribut Pensée Spinoza ne donne qu'un exemple de son mode infini immédiat, à savoir l'entendement absolument infini, et reste en revanche silencieux sur son mode infini médiat<sup>94</sup>. Ce qui nous importe ici c'est de remarquer que les attributs que nous connaissons se distinguent par leurs modes infinis ainsi que par les modes finis que ceux-ci structurent, comme il va de soi.

Sur la base de ce que nous venons d'exposer, il semble possible d'affirmer que le nom d'attribut n'est qu'une manière de désigner une composition de modes infinis. L'intégralité de sa réalité propre, c'est-à-dire abstraction faite de ses modes, résiderait donc dans une opération de l'entendement, comme l'affirment les tenants du subjectivisme. Toutefois, cette solution, si commode soit-elle, ne saurait être acceptée telle quelle puisque la proposition XXIII explique que :

Tout mode qui existe d'une façon et nécessaire et infinie a dû nécessairement suivre ou bien de la nature absolue d'un attribut de Dieu, ou bien d'un attribut modifié d'une modification qui existe d'une façon et nécessaire et infinie.

De là, il nous faut nécessairement conclure que les attributs sont quelque chose de plus vaste que la simple conjonction de leurs modes infinis puisque ces derniers suivent, immédiatement ou médiatement, de leur nature absolue.

---

<sup>93</sup> Corr. L. LXIV à Schuller. Nous préférons ici la traduction de Charles Appuhn, cf. *Lettres, Œuvres IV*, présentation, traduction et notes par C. Appuhn, Paris, éd. G.F., 1965, p. 315.

<sup>94</sup> Cette omission est particulièrement gênante pour nous, lecteurs modernes, qui avons été accoutumés à l'interprétation paralléliste de l'ontologie spinoziste. De nombreux interprètes se sont efforcés de reconstituer ce que pouvait être ce mode infini médiat de la pensée. À ce stade de notre réflexion, le plus simple nous semble de rallier le point de vue de R. Misrahi qui pense que le concept de « figure de l'univers entier » vaut pour tous les attributs : « En fait, le souci de symétrie est ici source d'erreur. Spinoza n'évoque nulle part la nécessité d'un quatrième concept qui serait le pendant du *facies totius universi* réservé à l'Étendue. C'est que LA FACE DE L'UNIVERS ENTIER a une signification bipolaire, comme tout ce qui concerne dans notre monde la totalité de ce monde. Cet univers entier, total, est à la fois de l'ordre de l'Étendue et de l'ordre de la Pensée, ce qui n'est pas le cas pour les modes infinis immédiats (mouvement-repos/entendement infini) qui ne sont jamais accompagnés de l'expression : *totius ou totius universi*, évoquant le monde comme un tout. » Cf. EI, Pr. XXII, Dém. note 57, p. 512.

Celle-ci nous sera mieux connue si nous observons ce par quoi les attributs se ressemblent. La proposition VII de la seconde partie de l'*Éthique* nous apprend que : « L'ordre et la connexion des idées est la même chose que l'ordre et la connexion des choses »<sup>95</sup>. On peut alors concevoir que l'attribut Étendue et l'attribut Pensée sont semblables sous l'aspect de l'ordre et de la connexion que spécifient leurs modes infinis respectifs. Que ce soit sous la forme d'une déduction ou d'un lien de causalité matérielle, « *causa sive ratio* », c'est toujours Dieu qui s'exprime et cette expression est toujours conforme à la nécessité de son être. C'est donc bien cette dernière que les modes infinis reprennent sous une forme nomologique déterminée. Nous nous proposons conséquemment de définir par cette notion d'ordre et de connexion, la nature absolue des attributs et prenons de surcroît le parti d'affirmer que cette dernière est universellement partagée par l'ensemble des attributs.

Enfin, si l'on se demande en quoi peut bien consister ontologiquement cette nature absolue des attributs, on ne trouvera d'après nous rien qui puisse la distinguer de l'essence de Dieu, conçue comme cause des essences et des existences, que, par définition, les attributs expriment<sup>96</sup>. Spinoza nous semble déjà suivre cette ligne dans les *Pensées Métaphysiques* (cf. I, III) : « Car l'Être en tant qu'être ne nous affecte pas par lui-même comme substance ; il faut donc l'expliquer par quelque attribut dont il ne diffère que par une distinction de raison. » Ce passage fait totalement écho à la proposition XIX du *De Deo* : « Dieu, c'est-à-dire tous les attributs de Dieu, sont éternels. » On retrouve de nouveau l'identification par l'emploi du terme *sive*, « c'est-à-dire », qui implique à chaque fois l'existence de points de vue, où rapports, véritablement différents, sous lesquels une même chose peut-être identifiée. Le plus simple pour s'assurer de la

---

<sup>95</sup> Nous utilisons ici la traduction, certes moins fluide, mais beaucoup plus exacte, que défend, à juste titre, Pierre Macherey. Il faut se garder de concevoir que « l'ordre et la connexion » serait une réalité plurielle et distincte au sein de chaque attribut. Il s'agit bien d'une seule et même chose, diversement exprimée. Cf Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : La réalité mentale*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1997, p. 71.

<sup>96</sup> PM, I, III.

validité de cette identification est de considérer la chose comme suit : la substance unique est affirmation absolue de la puissance d'exister, les attributs sont négation partielle de cette même puissance puisqu'ils sont infinis seulement en leur genre. Ainsi, l'intégralité des attributs considérés comme un ensemble exclut toute négation et est identique à l'infinité absolue de la substance unique.

En effet, ce que partage chaque attribut c'est la puissance normative, organisatrice et divine de la substance unique ou plus exactement de la *causa sui*. Spinoza identifie indissolublement l'essence, la puissance et l'existence de Dieu. Cette nature divine qui s'esquisse ainsi n'a rien d'abstrait, mais est au contraire pleinement nécessaire et déterminée. Chacun a sa manière, les attributs nous la font connaître comme une puissance nomologique spécifique<sup>97</sup>.

Bien que la nature absolue des attributs soit identique à la puissance de la cause de soi, leurs natures « développées » si l'on peut dire, reprennent ce motif, d'une façon à chaque fois singulière, et l'expriment au sein de leurs modes infinis respectifs. Par ailleurs, Spinoza précise que les modes infinis sont des déterminations de la Nature naturée<sup>98</sup>. Ceci explique que chaque attribut doit être compris par soi puisqu'il diffère des autres attributs par ses modalités infinies aussi bien que par celles qui sont finies. Nous trouvons également ici de quoi clairement comprendre ce qui les unit en tant qu'attributs : la nature absolue des attributs doit être pleinement identifiée à la Nature naturante. À proprement parler celle-ci ne renvoie donc qu'à Dieu compris comme puissance normée d'exister, c'est-à-dire à Dieu comme cause nécessaire et libre d'agir selon les lois de sa seule nature.

---

<sup>97</sup> La démonstration de la proposition XVII l'expose déjà clairement. La puissance de Dieu est par conséquent structurante en elle-même et est antérieure aux modalités que l'on trouve dans les différents attributs. Dans cette proposition Spinoza appelle le premier état de structuration (que nous disons ici être celui de la nature absolue des attributs) « nécessité de la nature divine » et le second (soit l'attribut modifié par ses modes infinis) « lois de la nature ». De quelque façon qu'on le conçoive le réel n'est donc jamais indéterminé. L'être de Dieu n'est pas le possible de tous les possibles, mais constitue déjà une cohérence par lui-même.

<sup>98</sup> Corr. L IX.

Nous pouvons désormais comprendre intégralement la définition des deux facettes de la Nature et de l'attribut :

(...) nous devons entendre par Nature Naturante ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (par le Corol. 1 de la Prop. 14 et le Corol. 2 de la Prop. 17) Dieu en tant qu'il est considéré comme une cause libre. Mais par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun de ses attributs, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et qui ne peuvent, sans Dieu, ni être ni être conçues.<sup>99</sup>

Toute l'ambiguïté au sujet des attributs procède donc de leur participation à l'ordre du naturant et du nature<sup>100</sup>, qui implique que leur vraie définition ne puisse être donnée que sous une forme gnoséologique, comme une opération de l'entendement qui effectue la synthèse de ces deux dimensions. Cette dernière dans le fond ne fait qu'indiquer sous un aspect attributif déterminé l'unité de Dieu qui englobe tout à la fois la Nature naturante aussi bien que la nature<sup>100</sup> comme nous l'avions vu précédemment.

Tâchons à présent de reconstituer la définition complète de l'attribut. Absolument parlant il est identique à la substance sous le rapport de l'ordre et de la connexion qui constituent l'essence de Dieu, ce qui nous permet d'écarter le risque de rupture de l'unité de la substance. Par conséquent, lorsque l'attribut est considéré en lui-même, c'est-à-dire abstraitement de ses modes, il est bien quelque chose dans l'être. Sur ce point, nous rejoignons donc l'interprétation objectiviste, mais nous ne reconnaissons pas qu'il soit alors distinct de la substance. La Nature naturante ne se trouve donc nullement morcelée par la multiplicité des attributs. Compris dans sa particularité l'attribut se distingue de tout autre attribut par ses modalités selon lesquelles il exprime l'ordre et la connexion. Il relève ainsi de la Nature nature<sup>100</sup>, qui est donc bien l'espace de la différenciation. Sous cet aspect, ils sont distincts de la substance en tant qu'ils sont des modes

---

<sup>99</sup> E I, Pr. XXIX, Sco.

<sup>100</sup> Ils participent à la Nature nature<sup>100</sup> au sens où les modes infinis les expriment.

et l'on doit dire qu'ils expriment son essence, plutôt qu'ils ne la constituent. Cependant, comme ses particularités peuvent être ontologiquement désignées par d'autres noms ainsi qu'il est possible de le faire pour sa nature absolue, l'attribut conçu intégralement a bien une dimension nominale. Il renvoie en effet aux choses que nous avons indiquées en tant qu'elles sont perçues dans leur unité par l'action d'un entendement<sup>101</sup>. Par suite, cela nous permet de comprendre pour quelles raisons l'*Éthique* distingue seulement deux manières d'exister, celle de la substance et celle des modes<sup>102</sup>. Spinoza nous semble parfaitement en accord avec cette interprétation lorsqu'il explique à Simon de Vries<sup>103</sup> :

Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi (...) Par attribut, j'entends la même chose, à ceci près qu'on l'appelle attribut eu égard à l'intellect, qui attribue à cette substance telle nature précise.

Dans le paragraphe suivant de la même lettre il ajoute deux exemples particulièrement éloquents pour notre problématique actuelle. Nous reproduisons ici le second :

(...) par plan, j'entends ce qui réfléchit sans altération tous les rayons lumineux ; par blanc j'entends la même chose, à ceci près qu'on l'appelle blanc eu égard à l'homme regardant le plan.

La définition IV nous expose donc comment une chose réelle<sup>104</sup> est comprise par l'entendement. La nature de l'attribut nous paraît à présent suffisamment éclairée pour que nous puissions l'utiliser afin de comprendre de quelle manière le mode fini s'y inscrit et ainsi comprendre comment fonctionne la réalité modale des individus.

---

<sup>101</sup> Cette perception de l'entendement qui vient rapporter une multiplicité à l'unité de la substance divine nous semble être l'exemple type de la connaissance du troisième genre.

<sup>102</sup> E I, Pr. IV, Dém.

<sup>103</sup> Corr. L IX.

<sup>104</sup> La réalité des attributs est essentielle au déploiement de la rationalité scientifique que Spinoza cherche à instaurer, en tant qu'ils sont les supports ontologiques des lois du système de la Nature. Nous verrons qu'il en va de même pour la réalité du mode. Comme le souligne Charles Ramond « (...) on pourrait être frappé de voir que Spinoza tient à considérer comme des êtres les « modes » et les « attributs », traditionnellement conçus comme des qualifications (*Pensée Métaphysiques* I 1 : *ens reale, sive modus*), comme si le geste unique de la doctrine avait été de repousser la « qualité occulte » en portant la qualité à l'être. » Cf. Ramond, Charles, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, éd. Ellipses, 1998, p. 42.

---

## Troisième partie : La conquête du fini

---

Là encore, la déception ; car nous touchons à la terre, à cette terre de glace où tout feu meurt, où toute énergie faiblit. Par quels échelons descendre de l'infini au positif ? Par quelle gradation la pensée s'abaisse-t-elle sans se briser ? Comment rapetisser ce géant qui embrasse l'infini ?<sup>105</sup>

Si nous avons pu comprendre l'articulation existant entre la substance unique et la réalité attributive conçue comme Nature naturante et Nature naturée, nous nous en sommes principalement tenus à une conception de l'être comme infini. Pour atteindre l'ontologie des réalités particulières, il nous faut expliquer non plus la coexistence d'une pluralité d'ensembles infinis au sein de la simplicité absolue de la substance, mais la nature des modes finis existant au sein de ses derniers. Puisque rien dans l'être n'est extérieur à la nécessité éternelle de la substance unique, comment comprendre que nous fassions l'expérience du temps, de la corruption et du changement ?

Pour répondre à cette question, il nous faudra décrire précisément le type de présence dans l'être des modes à la fois sous le rapport de l'essence et sous celui de l'existence.

Enfin, à l'instar de ce que nous avons vu avec les substances individuelles, nous tâcherons de rapporter nos conclusions au cas propre de l'homme. Ceci nous permettra de saisir la nature concrète d'un individu modal et de montrer en quelle manière le concept de mode répond aux difficultés posées par celui de substance individuelle.

---

<sup>105</sup> Gustave Flaubert, *Mémoire d'un fou*, 1837, éd. électronique, <http://bisrepetitaplacent.free.fr/>



## Chapitre V : La nature du mode fini

Il s'agit de nouveau d'une difficulté importante du *De Deo*. Alors que le lecteur suit son fil déductif, qui se déploie d'un seul tenant, voici que la proposition XXIV semble venir briser cette continuité en faisant intervenir les déterminations modales finies. Les propositions XXI, XXII et XXIII expliquent clairement que tout ce qui suit de la substance, telle que nous l'avons jusqu'à présent considérée, ne peut être qu'infini et éternel, à la manière des modes infinis immédiats et médiats. Dès lors, le passage, plutôt brutal, aux modes finis surprend et réclame d'être justifié. Pierre Macherey diagnostique bien cet étonnement légitime :

D'où vient le fini ? Il ne peut venir de l'infini, il faut donc qu'il vienne de nulle part ou du fini lui-même, ainsi il n'y aurait pas de transition de l'infini au fini. Et en effet, dans la présentation que Spinoza donne de la nature naturée, la déduction de l'infini (p 21 à 23) et celle du fini (p 24 à 29), ne se suivent pas comme si la seconde était le prolongement, l'effet, de la première. Elles sont plutôt parallèles l'une à l'autre, plus exactement la première contient tout ce que la seconde dira mais à un autre point de vue. Cette dernière présente la nature naturée considérée dans ses parties respectives et non plus dans sa totalité.<sup>106</sup>

Nous partageons pleinement cette analyse, mais il n'en reste pas moins que l'univers spinoziste paraît comme coupé en deux. On trouve d'une part les modalités infinies qui suivent immédiatement et médiatement de la substance et d'autre part les modalités finies qui passent pour simplement posées, sans que l'on puisse reconstruire le lien qui les unit avec la substance divine.

À ce moment de notre réflexion, il faut être particulièrement attentif à la question que nous posons au texte de Spinoza. Nous l'avons vu, le *De Deo* exclut toute référence à une création du fini à partir de l'infini. Ainsi, se demander comment le fini suit de l'infini ne peut

---

<sup>106</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : La nature des choses*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1998, p. 167.



équivaloir à interroger le commencement du fini<sup>107</sup>. C'est bien plutôt la manière dont ce dernier est toujours déjà inscrit dans l'infini, que nous devons chercher à comprendre. Aucune description d'un processus effectuant le passage premier entre l'infini et le fini ne peut être trouvée dans l'*Éthique*, car ce dernier est proprement impossible à déterminer et serait, en lui-même, contradictoire avec la doctrine de notre auteur<sup>108</sup>. D'ailleurs, si l'on s'efforce de tenir ensemble ce que nous avons vu jusqu'à présent, le fini a toujours été présent. La proposition XVI déjà, rappelait que l'infinité absolue de la puissance de la substance unique impliquait l'existence d'une infinité de modes, à savoir l'ensemble de ceux qui pouvaient être conçus par un entendement infini<sup>109</sup>.

La démonstration de la proposition XXVIII expose clairement la situation de notre difficulté.

Tout ce qui est déterminé à exister et à agir est ainsi déterminé par Dieu (par la Prop. 26 et le Corol. De la Prop. 24). Or, ce qui est fini et possède une existence déterminée ne peut pas être produit à partir de la nature absolue d'un attribut de Dieu; ce qui, en effet, suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu est infini et éternel (par la Prop. 21). Ce qui est fini doit donc suivre de Dieu ou de l'un de ses attributs, en tant qu'il est considéré comme affecté par quelque mode; il n'existe rien d'autre en effet que la substance et les modes (par l'Ax. 1 et les Déf. 3 et 5); et les modes (par le Corol. de la Prop. 25) ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu. Mais cette chose finie ne peut pas non plus (par la Prop. 22) suivre de Dieu, ou de l'un de ses attributs, en tant qu'il est affecté d'une modification qui est éternelle et infinie. Elle a donc dû suivre de Dieu ou être déterminée à exister et à agir par Dieu, ou l'un de ses attributs en tant qu'il est modifié d'une modification qui est finie et possède une existence déterminée ce qui était le premier point. Et à son tour cette cause, ou, en d'autres termes, ce mode (par la même raison qui nous a servis à démontrer la première partie de cette Proposition), a dû aussi être déterminée par une autre cause qui est également finie et possède une existence déterminée, et à son tour cette dernière cause par une autre (pour la même raison), et ainsi de suite à l'infini (pour la même raison).

---

<sup>107</sup> Lorsque Spinoza parle de commencement dans l'ordre du fini, il est toujours question de la venue à l'être d'un mode donné et jamais de la série causale des modes finis elle-même. Voir par exemple : EI, Pr. XXIV Corol.

<sup>108</sup> C'est aussi en ce sens que Dieu n'est pas dit cause transitive, mais cause immanente, E I, Pr. XVIII.

<sup>109</sup> Il faut bien comprendre que Dieu ne cause pas une infinité de modes parce que ceux-ci sont concevables, ceci reviendrait à faire de l'entendement infini la cause des modalités, mais c'est parce que sa puissance est infinie qu'il cause l'infinité des modes concevables par un entendement infini.

Le fini ne suit que du fini, et ce, depuis l'éternité. Toutefois, c'est au sein des attributs de Dieu qu'il s'inscrit et donc au sein des structures éternelles et infinies du type de réalité auquel il appartient.

Deux caractéristiques essentielles du régime ontologique des choses finies se déduisent immédiatement de nos prémisses. Premièrement, la substance et les modalités infinies conditionnent les réalités finies qui ne peuvent donc se comprendre sans elles. Deuxièmement, l'existence des choses finies est nécessairement collective, elles sont d'emblée données comme système plutôt que comme suite d'individus isolés. L'intellection, en-soi / par-soi d'un mode, contrairement à celle d'une substance individuelle, est une entreprise dénuée de sens. Il convient donc de distinguer deux pôles de détermination. Un premier, que l'on peut nommer, par image<sup>110</sup>, « causalité verticale », qui exprime la façon dont les modes finis sont éternellement déterminés par les modes infinis et ultimement par la substance elle-même. Puis, un second que nous désignons conséquemment comme « causalité horizontale », constitué par les actions réciproques des modes finis les uns sur les autres, qui elles aussi se rapportent *in fine* à Dieu.

L'unité et le fonctionnement de ces deux chaînes causales posent un grand nombre de questions, d'autant plus que l'essence des modes finis n'enveloppe pas l'existence nécessaire. Il nous faut donc expliquer leur production sous le rapport de l'essence et sous celui de l'existence. Nous allons à présent aborder la première de ces deux perspectives de la problématique relative à la présence du fini dans l'infini.

---

<sup>110</sup> Il s'agit d'une distinction devenue classique dans les études spinozistes, on la rencontre déjà chez Edwin Curley par exemple, cf. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988. Elle doit être comprise à la manière d'une schématisation métaphorique. Comme nous allons le voir, ces deux séries causales n'en sont fondamentalement qu'une et trouvent leur unité dans la puissance de la substance divine. De même, il ne faut pas prendre au sens strict les expressions de « verticale » et « d'horizontale ». Ces dernières ne doivent pas être comprises de manière spatiale, au sens où ce qui est plus près de Dieu se situerait dans les cieux au-dessus du monde. Pas davantage, elles ne doivent laisser penser que l'une d'entre elles serait supérieure à l'autre en importance pour ce qui est de l'explication des modes finis.

La huitième proposition du *De Mente* nous renseigne sur le type de présence dans le réel des essences des choses singulières qui, en dehors du fait de leur existence modale, se présentent comme les idées de choses non existantes :

Les idées des choses singulières, autrement dit des modes, non existants, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même manière que les essences formelles des choses singulières, autrement dit des modes, sont contenues dans les attributs de Dieu.

Si les essences<sup>111</sup> des choses singulières sont bien des déterminations contenues dans les attributs, Spinoza ne dit jamais qu'elles doivent être considérées comme des modes à part entière. L'essence d'une chose, en l'occurrence au sein de l'attribut Pensée, n'est pas une idée, pas même celle que l'entendement de Dieu contient. On sait simplement que ce type de réalité existe à la manière de modes, qui plus est à la manière de modes très particuliers : ceux qui définissent le statut des idées des êtres non existant. Or, ces idées ne sont pas non plus en elles-mêmes sur le plan de l'existence modale, comme le précise le corollaire de la huitième proposition du *De Mente*. Elles ne sont dites exister qu'en tant qu'il existe une « idée infinie de Dieu ». Le scolie attaché à cette même proposition développe un exemple mathématique particulièrement utile pour comprendre ce point de théorie difficile :

Un cercle, par exemple, est de nature telle que les rectangles construits à partir des segments formés par les droites qui se coupent en lui sont égaux entre eux; c'est pourquoi dans le cercle est contenue une infinité de rectangles égaux entre eux; cependant, d'aucun de ces rectangles on ne peut dire qu'il existe si ce n'est en tant que le cercle existe; et l'on ne peut dire non plus que l'idée d'un de ces rectangles existe, si ce n'est en tant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle.

Tout ce qui a été, est et sera se trouve éternellement contenu dans les attributs de la substance divine, sous le rapport de l'essence. Dieu peut bel et bien être conçu comme la figure

---

<sup>111</sup> Spinoza parle ici d'essences « formelles » des choses et désigne par là les essences telles qu'en elles-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de l'existence actuelle des modes qui les expriment. Par commodité nous nous dispenserons d'ajouter le terme « formelle » dans ce passage étant entendu que l'on traite de l'essence en ce sens. On peut cependant profiter de l'occasion qui nous est fournie par cet extrait pour remarquer que nous rencontrons de nouveau le concept de forme, précédemment exposé dans la théorie « traditionnelle » de l'individualité.

universelle du réel. L'intégralité des essences en découle, par exemple sous l'attribut Pensée, à la manière de vérités éternelles. L'entendement infini de Dieu, en tant que modalité infinie, contient donc une détermination des essences de toutes choses sous une forme comparable à une multitude de rapports d'implications. Toutefois, elles n'ont pas le même être qu'une idée actuelle puisqu'elles ne se comparent qu'avec celles qui n'existent pas en acte. Tout leur être leur provient d'autre chose qu'elles, en l'occurrence l'entendement de Dieu qui peut être compris comme leur cause<sup>112</sup>.

Le vocabulaire employé tout au long de la proposition VIII marque bien la distinction des deux manières d'être de l'essence. Lorsque Spinoza parle d'un mode, en l'occurrence une idée, ayant une existence actuelle, il dit qu'il est « contenu » dans un attribut de Dieu. En revanche lorsqu'il considère un mode non existant, qui fournit l'exemple type de la manière d'être propre aux essences en elles-mêmes, il explique que ce dernier est « enveloppé » dans un attribut de Dieu. On doit ainsi établir une distinction entre l'essence enveloppée et l'essence contenue, c'est-à-dire entre l'essence formelle, ou l'essence telle qu'en elle-même<sup>113</sup>, et l'essence contenue, qui renvoie à l'état de l'essence lorsqu'une existence actuelle l'exprime et lui correspond au sein de l'effectivité spécifique d'un attribut.

Selon le principe que nous avons déjà examiné, l'effet diffère de sa cause par ce qu'il tient d'elle. Les choses singulières diffèrent donc des attributs qui les contiennent à la fois sous le

---

<sup>112</sup> Voir notamment E I, Pr. XVII, Scolie.

<sup>113</sup> C'est cette manière d'être de l'essence qui permet de saisir pleinement les choses dans leur nécessité absolue. Il est important de bien comprendre que l'essence enveloppée n'est pas moins réelle qu'une essence contenue, puisque c'est ce type de présence dans l'être qui permettra le troisième genre de connaissance. L'extrait de la cinquième partie de l'*Éthique* que nous reproduisons ci-après l'affirme explicitement. Nous avertissons toutefois le lecteur, Spinoza prend ici quelques libertés avec la distinction conceptuelle que nous venons d'établir en utilisant le terme « contenu » pour désigner les essences enveloppées. Il ne s'agit que d'une inversion de vocabulaire et non d'un changement de signification. Cf. E V, Pr. XXIX, Sc. : « Nous avons deux manières de concevoir les choses comme actuelles : ou bien en tant qu'elles existent avec une relation à un temps et un lieu donnés, ou bien en tant qu'elles sont contenues en Dieu et qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine. Ce sont celles qui sont pensées de cette seconde manière comme vraies, c'est-à-dire réelles, que nous concevons sous l'espèce de l'éternité et leurs idées impliquent l'essence éternelle et infinie de Dieu (...) »

rapport de l'essence et sous celui de l'existence. Les attributs sont causés par la substance, c'est-à-dire qu'ils en tirent tout leur être, mais qu'ils en diffèrent cependant en tant qu'ils ne sont infinis qu'en leur seul genre. De même, les attributs sont causes des essences des choses singulières, qui en diffèrent en tant qu'elles sont des déterminations finies bien qu'éternelles. Cependant, il s'agit ici d'un rapport causal très particulier puisque les essences n'ont pas d'existence actuelle propre, contrairement aux attributs, ou plus exactement à leurs modalités infinies. Une essence n'a pas d'être en dehors de la modalité qui l'implique et qu'elle implique réciproquement, si ce n'est en tant que détermination enveloppée dans un attribut. Pour comprendre cette forme causale il nous faut de nouveau nous défier de tout réflexe substantialiste et adopter l'attitude théorique du dynamisme. L'existence des essences ne peut être pensée qu'à la manière d'une détermination de puissance.

Il s'agit là d'une conséquence particulière de l'identité générale de l'essence et de la puissance en Dieu exposée à la proposition XVI du *De Deo*. L'essence du cercle, par exemple, est une configuration possible de la puissance infinie qu'exprime l'attribut Pensée, c'est-à-dire de la rationalité. Or, donner l'ensemble des lois de la pensée, au sens dynamique de forces normées, c'est donner effectivement l'ensemble de toutes les idées possibles sous la forme de leur essence. Ces dernières existent comme des potentialités de la puissance spirituelle infinie. Tout ce qui sera jamais pensé existe ainsi depuis toujours puisque la pensée elle-même est éternelle.

Cela implique-t-il que les attributs contiennent une essence de toute chose possible ? À cette question on peut répondre par l'affirmative à condition de prendre quelques précautions. Il faut notamment bien comprendre qu'il n'y a de possible que ce qui n'enveloppe pas de contradiction interne ou relative au système de l'ensemble des choses singulières. Ainsi, il ne peut exister de cercle carré, puisque Dieu ne peut déterminer une cause, correspondante à

l'essence du cercle, à produire un effet qui contredise sa propre nature. Ce que l'essence détermine, en tant que potentialité, c'est avant tout une manière d'être cause.

On pourrait penser qu'il s'agit là d'une limitation majeure de la puissance de Dieu. Pourquoi ne pourrait-il faire, s'il est réellement omnipotent, qu'un cercle carré soit possible ? Comme nous l'avons vu la causalité est le sens même de l'être de Dieu en tant qu'il est cause de lui-même. Faire que de la nature du cercle, il puisse suivre quelque chose comme un carré, reviendrait à faire suivre d'une cause ce dont elle ne peut, par nature, être cause et donc à entériner une production d'effets sans cause. De par le fait même, cela serait profondément contraire aux lois de la nature de Dieu à la suite desquelles rien n'est sans cause ou sans raison. Il y a une nécessité propre à l'essence de chaque chose singulière qui, même si elle n'implique jamais l'existence, ne saurait produire autre chose que ce qu'elle détermine. Toute contradiction interne que Dieu permettrait représenterait une négation des lois de sa nature et est par conséquent proprement impossible. Cet argument doit également être étendu aux choses singulières non existantes qui semblent possibles, au sens de concevables sans contradiction interne.

En effet, comme le montre très bien Spinoza dans le scolie de la proposition XVII, Dieu réalise nécessairement tout ce qu'il conçoit. Il n'existe donc d'essence que de ce qui existe nécessairement. La cause de l'existence d'une chose singulière n'est pas donnée dans son essence, mais bien hors d'elle. Il faut nécessairement qu'un mode fini soit la cause de l'existence d'un autre mode fini. Par où nous pouvons conclure qu'il n'existe d'essence que de ce qui a une existence nécessaire dans l'ordre entier de la Nature. Comme ce dernier découle de la nécessité

de la substance divine, il est infini et ne peut être autrement qu'il n'est<sup>114</sup>. Donc, n'est possible que ce qui est nécessaire, mais il n'est pas nécessaire que tout soit possible.

De plus, il nous paraît cohérent de paraphraser Spinoza en soutenant que l'ordre et la connexion des essences est la même chose que celui des existences. Le scolie de la proposition XVII semble aller en ce sens :

Par exemple un homme est cause de l'existence d'un autre homme, mais non pas de son essence ; car celle-ci est une vérité éternelle ; ils peuvent donc, quant à l'essence, avoir quelque chose de commun, mais ils doivent être différents quant à l'existence. Par suite, si l'un cesse d'exister, l'autre n'en périra pas pour autant, mais si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre serait également détruite.

Sans en être « la » cause, l'essence d'un mode qui est cause d'un autre mode implique donc d'une certaine manière l'essence de ce second mode. Ne serait-ce qu'au sens où la potentialité du premier permet celle du second, comme le cercle avec l'ensemble des rectangles qu'il peut contenir. Si l'on rapporte cela à la définition générale de l'essence :

Je dis qu'appartient à l'essence d'une chose cela qui, étant donné, fait que la chose est nécessairement posée, et qui, étant supprimé, fait que la chose est nécessairement supprimée; ou ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni être conçu.

Il faut que l'ensemble du système des essences soit toujours donné pour qu'une seule d'entre elles soit donnée, ce qui s'explique très bien par l'éternité des attributs. L'ordre et la connexion qu'expriment les attributs n'est donc pas une simple abstraction du réel<sup>115</sup>. Il s'agit d'une puissance infinie pleinement déterminée. De même, Dieu n'est pas « l'être » au sens d'un universel abstrait support uniquement logique de l'existence de toute chose, mais bel et bien la puissance concrète et infinie de tout ce qui est. D'autre part, ce réseau d'implications mutuelles

---

<sup>114</sup> E I, Pr. XXXIII, Sco. II : « Car l'existence d'une chose suit nécessairement ou bien de son essence et de sa définition, ou bien d'une cause efficiente donnée. C'est dans le même sens aussi qu'une chose est dite impossible : c'est en effet ou bien parce que son essence ou définition enveloppe une contradiction, ou bien parce qu'il n'existe pas de cause externe déterminée à produire une telle chose. »

<sup>115</sup> Nous pouvons à présent comprendre adéquatement cette fameuse « nature absolue des attributs » et constater une fois encore que la substance est un concept positivement expressif.

nous permet de comprendre comment toutes les choses singulières sont compossibles sous le rapport de l'essence et de l'éternité, sans que cela ne morcèle en rien l'unité de la substance, étant entendu que, sous le rapport de l'existence et de la durée, les modes auxquelles ces essences correspondent peuvent ne pas être compossibles.

La causalité « verticale » est celle des essences qui circonscrivent toute existence, elles en donnent les lois au sens précis et déterminé de « manière d'être cause ». Étant donné, selon les principes que nous avons vus, que la puissance de Dieu « fut en acte de toute éternité et restera éternellement dans une actualité identique »<sup>116</sup>, on doit reconnaître que ces potentialités ne sont pas de simples virtualités. Elles ont toujours déjà une forme d'actualité, non par elles-mêmes ou par leur nature, mais par leur cause invariablement effective.

Conséquemment à ce qui vient d'être exposé, nous rejoignons entièrement Gilles Deleuze lorsqu'il résume ce qu'il faut entendre par le terme d'essence chez Spinoza de la manière suivante:

Chaque essence est une partie de la puissance de Dieu, en tant que celle-ci s'explique par l'essence du mode (IV, 4, dém.). (...) Les essences ne sont ni des possibilités logiques ni des structures géométriques ; ce sont des parties de puissance, c'est-à-dire des degrés d'intensité physiques. Elles n'ont pas de parties, mais elles sont elles-mêmes des parties, parties de puissance à l'instar des qualités intensives qui ne se composent pas de quantités plus petites. Elles conviennent toutes les unes avec les autres à l'infini, parce que toutes sont comprises dans la production de chacune, mais chacune correspond à un degré déterminé de puissance distinct de tous les autres.<sup>117</sup>

Maintenant que nous pouvons concevoir la façon dont les essences finies sont comprises au sein de l'infinité de leur attribut, il nous faut reprendre ce problème depuis la perspective des modes finis existants.

---

<sup>116</sup> E I, Pr. XVII, Sco. Il s'agit d'une conséquence, presque évidente par elle-même, du fait que Dieu soit cause de lui-même.

<sup>117</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1981, p. 98. Ici l'auteur fait référence aux essences des modes finis de l'Étendue, cependant son propos est parfaitement applicable à celles de l'attribut Pensée.



Immédiatement nous voyons notre problématique s'épaissir puisque contrairement aux essences des choses singulières, les modes qui leur correspondent ont une existence en propre bien qu'ils ne la déploient qu'au sein de leur attribut respectif, raison pour laquelle ils sont dits être finis en autre chose qu'eux. Nous entrons alors dans l'étude de ce qui est seulement durable, peut pâtre et être détruit. Il nous faut donc comprendre en quoi consiste l'existence d'un mode et de quelle manière il est possible de concevoir qu'une chose finie ayant une existence en propre soit donnée au sein de l'infini.

La causalité « horizontale » présente une succession infinie de causes finies qui n'opèrent que sous l'angle de l'existence. Par leurs actions elles font d'une potentialité de la puissance infinie d'un attribut donné, un être actuel à part entière. Comment comprendre ce passage de l'essence à l'existence ? La septième proposition du *De Affectibus* nous apporte de précieuses indications sur ce point : « 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 ». L'existence doit elle aussi être comprise en termes de puissance. Elle n'est que l'état d'expression d'une essence, c'est-à-dire d'une puissance causale précise et déterminée. Il n'y a par conséquent aucun changement de « nature » entre l'essence qui est une potentialité de ce en quoi elle est et l'existence qui est cette même chose donnée comme actuelle. Il s'agit toujours de la seule et unique puissance de la substance infiniment différenciée. Dieu est donc également cause du fait que les choses soient, puisque c'est par sa puissance qu'elles sont cause. Pour cette raison on ne peut dire qu'il soit cause lointaine absolument, comme s'il dirigeait le monde depuis l'extérieur. Frank Lucash l'expose avec clarté :

The terms proximate and remote are relative to a given effect. Every cause might be both proximate and remote but not in relation to the same effect. God is the proximate cause of certain infinite modes (motion and rest, intellect and will). He is the remote cause of other infinite modes, the face of the whole universe and the mode corresponding to it under the attribute of thought, and the infinite modes. God is remote not in the sense that he is separate or disconnected from these

things but only in the sense that the essence and existence of these things are mediated by the immediate infinite and eternal modes. The immediate modes come directly from God's nature but the other modes require another prior mode as its cause and so on to infinity.<sup>118</sup>

Il convient toutefois de bien remarquer la différence majeure qui existe entre l'identité de l'essence et de la puissance dans le cas du mode fini et celle que l'on a observée dans le cas de Dieu. Pour ce dernier, l'essence est expression nécessaire de l'existence et est en cela identique à sa puissance. Dans le cas du mode fini, cette identité ne repose pas sur une nécessité intrinsèque, elle est donc conditionnée par la durée de l'existence du mode. C'est une identité de circonstance qui ne trouve sa raison que dans l'ordre entier de la Nature.

Nous sommes à présent en position de comprendre pourquoi les modes finis d'un même genre peuvent s'entre-limiter et de quelle manière ils existent dans la durée. En effet, l'expression d'une essence est négation de toutes les autres du fait même de l'affirmation finie qu'elle constitue. Si l'on reprend l'exemple du cercle la chose devient évidente. Certes, un cercle existant est tel qu'une infinité de rectangles peuvent y être construits, mais dès lors que l'un d'entre eux est effectivement donné, il conditionne à son tour toute autre construction possible. Ce n'est que lorsqu'une potentialité est exprimée pour elle-même, c'est-à-dire comme une puissance existant en propre, qu'elle peut être détruite ou empêchée, ce pourquoi la durée n'est un fait qu'au sein de l'ordre entier de la Nature conçu sous l'aspect de l'existence. Aucune essence n'implique par elle-même une quelconque durée, car elle ne saurait sans contradiction interne déterminer une cause à produire un effet la détruisant. La puissance qui anime individuellement toute chose est en elle-même sans limitation, elle est « continuation indéfinie de l'existence »<sup>119</sup>. L'éternité de

---

<sup>118</sup> Frank Lucash, "On the Finite and the Infinite in Spinoza", *Southern Journal of Philosophy*, 20/1, 1982, p. 66.

<sup>119</sup> E II, Déf. V.

son côté n'a rien d'indéfini, au contraire, exempte de toute limitation interne ou externe, elle est « (...) jouissance infinie de l'exister, autrement dit (...) de l'être. »<sup>120</sup>.

Afin de comprendre l'individualité d'un mode fini, il est capital de saisir pleinement cette articulation entre affirmation et négation que nous venons d'évoquer. C'est sur la base d'une mécompréhension de celle-ci que de nombreux critiques s'appuieront pour refuser toute réalité propre aux choses singulières telles que Spinoza les conçoit. Hegel est sans doute celui qui a le mieux exprimé ce type d'interprétation :

La substance absolue de Spinoza n'est rien de fini, elle n'est pas monde naturel. Cette pensée, cette intuition est le fondement dernier, l'identité de l'étendue et de la pensée. Nous avons devant nous deux déterminations, l'universel, l'étant-en-soi-et-pour-soi, et en second lieu la détermination du particulier et du singulier, l'individualité. Or il n'est pas difficile de montrer que le particulier, que le singulier est quelque chose d'essentiellement borné, que son concept dépend essentiellement d'autre chose, qu'il est dépendant et n'a pas d'existence véritable pour lui-même, donc qu'il n'est pas véritablement réel < effectif >. Relativement au déterminé, Spinoza a donc posé la thèse : **Omnis determinatio est negatio** ; seul est donc véritablement réel < effectif > le non-particularisé, l'universel, il est seul substantiel. L'âme, l'esprit est une chose singulière, et comme tel il est borné ; ce qui fait qu'il est une chose singulière est une négation, il n'a donc pas de véritable réalité effective. C'est en effet l'unité simple du penser auprès de soi-même que Spinoza énonce comme étant la substance absolue.<sup>121</sup>

La puissante erreur développée par Hegel dans cet extrait révèle une double mécompréhension du spinozisme. Premièrement, il conçoit le Dieu de Spinoza comme un principe d'unité abstrait. Or nous avons vu que c'est de sa puissance même que les modes sont faits et qu'il n'est pas cause lointaine au sens absolu. La substance ne saurait être unité « auprès de soi » autrement qu'en agissant comme une cause effective universelle. Deuxièmement, il radicalise une célèbre formule, « toute détermination est négation », nettement au-delà d'elle-même. Or, son auteur n'a jamais voulu dire que l'individualité, la détermination, est équivalente au néant. Bien au contraire, il n'y a négation que lorsque l'on « (...) nie d'un objet ce qui

---

<sup>120</sup> Corr. L. XII, § 5.

<sup>121</sup> G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, « La philosophie moderne. Avant-propos, traduction et notes avec la reconstitution du cours de 1825-1826 d'après un manuscrit d'auditeur par Pierre Garniron », éd. Vrin, Paris, 1978, p. 1454.

n'appartient pas à sa nature (...) »<sup>122</sup>, ce qui n'implique en rien que sa nature ne soit en elle-même une affirmation. Dans notre troisième chapitre nous avons vu de quelle manière le *De Deo* excluait toute conception positive du néant, il n'y a donc de négation que partielle et la suprême détermination doit être comprise comme le synonyme de l'être le plus parfait. En tant qu'elle n'appartient à aucune nature particulière la négation est un être de raison et ne se pense qu'à partir d'une affirmation donnée. Mieux encore, elle suppose une pluralité d'affirmations puisqu'elle n'existe que par comparaison, elle n'appartient donc qu'à la Nature naturée.

Que ce soit sous l'angle de l'essence ou sous celui de l'existence, le mode fini suppose l'intégralité du système de la Nature. Son individualité est intrinsèquement déterminée en tant qu'elle est quelque chose de positif et extrinsèquement conditionnée par l'ensemble des autres affirmations. Dire un mot, c'est certes nier tous les autres, mais c'est aussi les supposer tous avec l'ensemble de leurs lois de structuration puisque cela revient toujours à parler une langue.

Avoir écarté ce type de lecture constitue un grand progrès pour notre projet, cependant cela rend également plus pressant de comprendre de quelle façon la réalité finie du mode s'inscrit dans l'infini.

De nouveau la correspondance de Spinoza va nous être utile puisque l'on y trouve un document dédié à notre difficulté, la lettre numéro XII dite « Lettre sur l'infini ». Au fil de sa discussion avec Meyer, Spinoza distingue deux manières d'être infini. Premièrement, une chose peut être dite infinie par sa nature. Deuxièmement, on peut nommer infinie une chose sans fin par la force de sa cause. L'infinité de nature correspond à la substance unique, qui, puisqu'elle est par elle seule infinie en tant que pure affirmation, ne contient aucune forme de limitation et ne peut donc être divisée en parties. La seconde forme d'infini est celle des modes infinis par la puissance

---

<sup>122</sup> Nous donnons ici la traduction de Charles Appuhn. Nous avons retenu cette formulation pour son caractère bref et pratique, elle provient de la lettre XXI, on peut également se reporter aux lettres XII ou L.

de la substance qu'ils modélisent sous la forme d'un système infini d'affirmations limitées réelles. On peut donc y distinguer des parties bien que ces modes infinis soient sans fin ou terme assignable.

Lorsque l'on prend pour objet cette dernière forme d'infinité, il convient d'ajouter une autre distinction relative aux manières dont nous pouvons l'appréhender<sup>123</sup>. Nous pouvons soit considérer cet infini par l'entendement seul, soit par l'imagination. Sous le premier de ces rapports, il nous est donné comme une puissance indivisible dont nous pouvons déterminer la nature. Sous le second, nous le percevons comme s'il se composait de parties.

Spinoza illustre cette distinction en l'appliquant au concept de quantité étendue.

(...) si nous portons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que l'on fait très souvent et très facilement, on la trouvera divisible, finie, composée de parties et multiple. Mais si nous portons attention à cette chose telle qu'elle est dans l'intellect, et que nous la percevons telle qu'elle est en soi, ce qui se fait très difficilement, alors (...) on la trouvera infinie, indivisible et unique.<sup>124</sup>

Ce n'est que si l'on conçoit abstraitement l'Étendue que l'on est à même de la diviser. L'abstraction en question a une signification philosophique inhabituelle, car elle fait référence à l'expérience sensible que nous avons des individus étendus. Spinoza n'emploie pas ici le concept d'imagination au sens d'une capacité à élaborer des fictions, mais comme aptitude à former, grâce aux sens, des images des choses<sup>125</sup>. Ces dernières ont une concordance avec leur objet et il est parfaitement possible de les employer au sein de raisonnements. Nous pensons d'ailleurs le

---

<sup>123</sup> Ces deux distinctions sont fréquemment superposées comme si la seconde était également valable pour les deux termes de la première, ce qui constitue à notre sens une erreur. En effet, nous pensons qu'il convient de les distinguer puisque l'infinité par nature est seulement concevable par l'entendement et n'a pas de répondant dans l'imagination. Le paragraphe 15 de cette lettre nous semble largement confirmer cette lecture.

<sup>124</sup> Corr. L. XII

<sup>125</sup> L'essence des modes finis étant distincte de leur existence nous dépendons nécessairement de l'expérience pour être déterminé à les considérer. Alors que pour ce qui est de la substance et de la nature des attributs nous dépendons du seul entendement. Une fois de plus nous pouvons comprendre comment la théorie spinoziste de la vérité se distingue nettement de l'empirisme anglais qui lui était contemporain. La détermination de la vérité inclut intégralement la démarche expérimentale, mais ne s'y réduit pas. Sur ce point, on peut très utilement consulter la lettre X.

plus souvent de cette manière. Cet usage de notre pensée nous permet d'isoler entièrement les choses les unes des autres en faisant abstraction du fait qu'elles sont toutes des modalités de la même puissance, à savoir celle de l'attribut Étendue<sup>126</sup>. Ainsi, seul l'entendement nous présente l'Étendue telle qu'elle est concrètement en elle-même.

Deux conceptions de la quantité doivent donc être conjuguées. Françoise Barbaras, en faisant fond sur une analogie mathématique, propose d'expliquer la forme imaginative de la quantité de la manière suivante :

Le premier concept de la quantité, Spinoza le nomme mesure ou nombre, en référence au nombre de parties en lesquelles on conçoit la division de cette grandeur. (...) Or la mesure d'une grandeur, c'est ce qui permet de la définir relativement à d'autres grandeurs conçues de la même façon (...). La quantité, c'est ici la valeur, c'est le concept de la quantité relative qu'abrège l'idée de degrés de réalité.<sup>127</sup>

Les modes finis de l'Étendue sont les états d'une seule et même chose à savoir l'Étendue elle-même. Chaque mode fini est une variation de la puissance infinie de son attribut et son individualité ne peut être donnée que sous la forme d'un rapport précis et déterminé. La nature de ce rapport est indiquée par le mode infini immédiat. Lorsque l'on considère l'intégralité de ses variations, on obtient le mode infini médiateur qui incarne le rapport constant de l'attribut entier. Cependant, il est exclu que l'on puisse reconstituer la variation constante qu'indique le mode infini médiateur de l'étendue par la simple addition de ses modes finis. En effet, ceci reviendrait à tenter de former une ligne en ajoutant des points les uns aux autres. Or, entre chacun de ces points on pourra de nouveau compter une infinité de points et cela bien que l'on connaisse la

---

<sup>126</sup> Cette manière de voir n'a en elle-même rien de fallacieux. L'erreur ne vient que d'un jugement rationnel qui s'efforcerait de considérer ce type de distinction comme absolue ou réelle au sens traditionnel. Loin de rejeter l'imagination, Spinoza nous invite à reconsidérer (à réformer) les rapports qu'elle entretient avec l'entendement. Par ailleurs, ce moment de notre réflexion nous permet de comprendre que la logique des substances individuelles n'était pas radicalement fautive. Pour notre auteur le faux n'est rien par lui-même, il s'agit toujours de vérité mutilée, c'est-à-dire mélangée avec ce qui lui est extérieur. La fausseté, comme la négation, sont des qualités purement relationnelles.

<sup>127</sup> Tout comme le prochain extrait cité, ce passage est issu de *Lectures de Spinoza*, sous la direction de Pierre François Moreau et Charles Ramond, Chap. VI : *Éthique I*, par Françoise Barbaras, p. 78-80, éd. Ellipses, 2006.

nature de la ligne. Il en va de même pour l'infinité des attributs dont nous connaissons la nature constante bien que ces derniers admettent une infinité de variations. Conséquemment, Françoise Barabas propose de comprendre le second concept de quantité valable pour l'infinité indénombrable des attributs à la manière d'une équation :

L'équation a en effet une forme, elle est la forme d'une relation ; et c'est en même temps l'expression de la conservation d'une même grandeur, qui n'est pas en elle-même une quantité mesurable. La relation qu'est l'équation unit nécessairement les unes aux autres la variation des diverses parties d'une certaine grandeur, de sorte que par cette relation de forme déterminée, c'est une seule et même grandeur qui se conserve à travers la variation de quantité de ses parties.

À présent nous pouvons comprendre que la mesure, le temps et le nombre sont des auxiliaires de notre imagination. Ils n'ont de sens que pour la considération des modes finis comparés les uns aux autres alors que leur totalité nomologiquement organisée constitue un attribut sans mesure assignable, éternel et indénombrable.

Dire que l'Étendue est « Une » est une forme d'abus de langage, il vaut mieux dire qu'elle est unitaire<sup>128</sup>. Ainsi, tout est en Dieu comme une de ses affections, à savoir comme un rapport précis et déterminé de sa puissance, et Dieu est en tout puisque c'est toujours sa seule puissance qui se trouve modalisée<sup>129</sup>.

C'est ce lien ontologique qui garantit la possibilité même de la rationalité puisque c'est en comprenant les choses particulières selon leur vraie nature, c'est-à-dire en tant que mode, que nous développons une connaissance adéquate du monde et de Dieu<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Ce raisonnement vaut bien entendu pour Dieu. Cf. Corr. L. L, § 2.

<sup>129</sup> Pour cette raison on peut qualifier la philosophie de Spinoza de panthéisme autant que panenthéisme. Sur ce point voir M. Guérout, *Spinoza : Dieu*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. I, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1997, p. 252.

<sup>130</sup> EII, Pr. XLVII.

## Chapitre VI : Le mode fini humain

Le régime ontologique général de l'existence modale, qui constitue le fond de toute individualité, nous est à présent connu. Chaque mode est une intensité de puissance qui, de toute éternité, est comprise dans la substance unique et existe dans la durée, sous une forme nomologique déterminée, au sein des attributs de cette dernière. L'individualité spinoziste s'enracine donc bien dans l'identité de la substance et ne se donne qu'au sein d'un système organisé qui englobe entièrement la communauté des modes d'un genre donné. Afin de mesurer pleinement les transformations qu'implique une conception modale des réalités individuelles et de prendre pleinement acte de la réforme voulue par Spinoza, nous allons nous efforcer d'illustrer la nature positive du mode fini à travers le cas de l'homme. Sur la base de l'étude de l'individualité physique et psychologique de ce dernier, nous allons préciser la nature du mode à la fois en lui-même et en tant que « partie » du réel. Par ailleurs, nous avons vu que l'indépendance causale entre les attributs était une condition indispensable à l'immanentisme ontologique du *De Deo* : il apparaît par conséquent nécessaire de déterminer en quoi un corps et un esprit peuvent être dits relatifs à un seul et même individu. Enfin, nous aurons soin tout au long de cette partie de manifester les avantages que présente, à notre sens, cette conception vis-à-vis de la théorie des substances individuelles.

Dans les premières propositions du *De Mente*, Spinoza identifie l'homme au sein des attributs Pensée et Étendue en expliquant qu'il consiste en un corps, qui existe tel que nous le sentons<sup>131</sup>, et un esprit<sup>132</sup> qui est l'idée de ce corps et de rien d'autre<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> EII, Pr. XIII, Corol.

<sup>132</sup> Dans le corpus des études spinozistes il existe une longue polémique autour de la traduction du terme de *mens* que Spinoza emploie pour désigner l'objet de sa seconde partie *De natura et origine mentis*. Même si nous ne nous



Prenant de nouveau à contre-pied toute la tradition philosophique que nous avons exposée précédemment, Spinoza aborde la connaissance particulière de notre individualité par celle des corps en général et de notre corps en particulier<sup>134</sup>. Ce sont notamment les voies du cartésianisme qui sont par là prises à rebours. Il ne sera pas question d'atteindre le fondement de notre individualité, puis d'aller à la rencontre du corps une fois assurés de l'existence de notre esprit par l'opération du *cogito*. Au contraire, nous allons partir de la considération des modes de l'Étendue pour rejoindre l'esprit et l'ensemble des réalités spirituelles.

---

rangeons pas à ses conclusions, Pierre-François Moreau a remarquablement bien exposé les termes de ce problème : « Nous possédons en français les mots : âme, esprit, pensée, cœur... Dès qu'on essaie d'établir une correspondance entre mots latins et français, on se heurte à l'irritante impression qu'il existe toujours un terme de plus en latin : si on rend *anima* par âme, il reste esprit pour *animus*, mais que faire de *mens* ? Si au contraire on décide de rendre *animus* par cœur, en tenant compte du fait que souvent le terme latin a des résonances affectives que le mot français cœur possède aussi ("*macte animo* !") - alors comment traduire le latin *cor* ? » Cf. « Le vocabulaire psychologique de Spinoza et le problème de sa traduction », éd. électronique, <http://www.spinozaopera.net/pages/le-vocabulaire-psychologique-de-spinoza-et-le-probleme-de-sa-traduction-p-f-moreau-2980978.html>

Si la tradition avait imposé le choix du terme « âme », les études modernes ont tendance à privilégier la traduction de *mens* par « esprit ». Il ne s'agit pas d'une pure question lexicale dénuée de portée philosophique puisque chacun de ces termes est fortement connoté et nourrit notre lecture de *l'Éthique*. À proprement parler ni l'un ni l'autre ne convient parfaitement. Spinoza connaît les termes *animus* / *spiritus* et les emploie lorsqu'il l'estime nécessaire. *Animus* renvoie à l'idée de vie, d'animation par une énergie vitale. Par exemple en EII Pr. XIII parlant de l'ensemble des modes « (...) qui sont tous animés, bien qu'à des degrés divers ». *Spiritus* est employé une seule fois, dans le scolie de la proposition LXVIII de la quatrième partie, au sujet du Christ et ne désigne pas l'individualité du Christ au sein de l'attribut Pensée, mais l'idée de Dieu comme le précise le texte lui-même. Or c'est bien les modes de cet attribut en tant qu'ils sont des individus que Spinoza étudie dans le *De Mente* et désigne par le terme de *mens*. Aussi, nous rejoignons pleinement Robert Misrahi lorsqu'il opte pour le terme « esprit ». L'important est de bien relever que ce dernier n'est pas idéal et qu'il ne signifie pas que Spinoza conçoive les modes de l'attribut Pensée comme des unités subjectives. À notre sens ce choix de traduction l'emporte également parce que le terme « esprit » s'est largement sécularisé, contrairement à « âme » qui reste perçu comme un élément du monde mystique et religieux. Nous pensons de cette façon satisfaire aux règles du *Traité de la réforme de l'entendement* qui prescrivent de se rendre toujours compréhensible par le plus grand nombre.

<sup>133</sup> EII, Pr. XIII.

<sup>134</sup> Spinoza se montre en cela fidèle à sa prédilection pour les coups d'éclat : afin de saisir ce qu'est l'esprit, il faut comprendre le corps. Cf. EII, Pr. XIII, Sco. « (...) nous ne pouvons pourtant pas nier que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et qu'une idée surpasse l'autre et contient plus de réalité qu'elle dans la mesure où l'objet de l'une surpasse l'objet de l'autre et contient plus de réalité; c'est pourquoi pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres esprits et en quoi il les surpasse, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, du Corps humain. » La question du corps ne procède ni d'un quelconque préjugé matérialiste qui placerait le corps en premier comme s'il était la base ontologique de l'esprit, ni d'une simple précaution pédagogique, qui serait justifiée par une facilité supérieure et commune à considérer des modes de l'Étendue plutôt que ceux de la Pensée. C'est bien par un mouvement interne du questionnement spinoziste sur la nature humaine que nous sommes conduits à nous interroger sur les principes de constitution de notre propre corps et à sa suite de tous les corps en général.

Entre les propositions XIII et XIV du *De Mente*, Spinoza déploie ce qu'il est convenu d'appeler sa « petite physique »<sup>135</sup>. Cette dernière précise les critères de la distinction modale entre les corps et fournit le modèle de la conception spinoziste de l'individu existant dans la durée. Les corps sont inscrits au sein de l'attribut Étendue au sens où ils respectent la forme nomologique spécifique définie par son mode infini immédiat (tous sont soumis aux lois du mouvement et du repos) et en tant qu'ils constituent ensemble son mode infini médiateur : la figure de l'univers entier. La théorie physique de l'*Éthique* s'efforce de relier ces deux points de vue sur les réalités corporelles en partant du premier pour rejoindre le second.

Ainsi, un premier groupe de corps est isolé et se limite à « ceux qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur »<sup>136</sup>. On pourrait être tenté de faire une lecture atomiste de ce passage. Il est vrai que cette façon d'envisager la physique en passant du simple au complexe rappelle les thèses du matérialisme antique qui prenaient pour point de départ l'unité insécable de l'atome<sup>137</sup>. Toutefois, le principe d'une unité corporelle indivisible est en totale contradiction avec l'*Éthique* et constitue comme nous le verrons l'exact opposé de ce qu'il convient d'entendre par « les corps les plus simples ». D'une part, les théories atomistes supposent l'existence d'un vide, où se meuvent les atomes, à savoir d'une partie non étendue de l'Étendue, chose que Spinoza rejette entièrement<sup>138</sup>. D'autre part, comme nous l'avons observé,

---

<sup>135</sup> Le qualificatif de « petite » ne renvoie pas à la brièveté du texte, mais au projet que Spinoza poursuit. Son investigation sur la logique des corps est en effet doublement circonstanciée. D'une part, elle n'a pas pour but de fonder une science physique à part entière en tant qu'elle reste soumise à l'impératif général de l'*Éthique* : prouver que la béatitude peut être effectivement vécue. D'autre part, elle ne définit les corps que pour rendre possible la compréhension de notre corps puis de notre esprit, pour enfin établir la vraie nature de l'homme.

<sup>136</sup> EII, Pr. XIII, Lem. III, Ax. II.

<sup>137</sup> Comme dans l'épicurisme de Lucrèce par exemple.

<sup>138</sup> Spinoza tient ce point de vue de longue date. Dès les *Principes de la philosophie cartésienne*, dans lesquels il ne se prive pas de manifester ses désaccords avec la pensée de Descartes, il jugera l'hypothèse du vide absurde (cf. Pr. 2 à 5). Dans l'*Éthique* il restera fidèle à cette opinion, comme le montre par exemple le scolie de la proposition 15.

l'Étendue est divisible à l'infini et ne saurait se composer de parties, aussi simples soient-elles, tout comme l'infini ne peut être recomposé à partir du fini<sup>139</sup>.

Les raisonnements relatifs à ce premier ensemble de corps pointent en réalité davantage la nature de l'Étendue que celle de la « matière » dont seraient faits les corps. Ces derniers ne sont pas « dans » leur attribut au sens où les stylos sont dans la trousse, ils sont « de » l'Étendue, comme ses déterminations, et en sont inséparables, à tel point qu'il serait plus juste de dire qu'ils sont « de » l'Étendue<sup>140</sup>. Ainsi, ce n'est pas la nature de ces corps qui est qualifiée de « simple », mais bien le point de vue que Spinoza adopte pour établir cette nature, au sens où il considère les corps seulement en tant qu'ils sont étendus<sup>141</sup>.

En somme, le réquisit minimal pour qu'une chose soit considérée comme appartenant à cet attribut, c'est qu'elle soit soumise aux lois de la dynamique. On peut alors même aller, comme le fait Martial Guéroult, jusqu'à considérer ces corps comme étant composés :

Quoiqu'étant très simples, ils ne sont pas absolument simples, mais seulement les plus simples au regard des corps composés ou des agrégats : ce sont les éléments derniers des corps composés du premier degré, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas composés de corps composés. Bref, ce sont des parties composantes qui ne comprennent pas à leur tour de parties composantes. (...) étant des parties de l'étendue et de ce fait divisibles, ils ne sont pas des atomes, lesquels sont absolument indivisibles, donc inétendus.<sup>142</sup>

Si l'on peut dire que ces corps ne sont pas composés de parties tout en étant divisibles à l'infini, c'est parce que cette division ne change en rien leur nature. Certes, ils peuvent être plus

---

<sup>139</sup> Voir notre deuxième partie, chapitre IV.

<sup>140</sup> Déjà dans le *Court Traité*, Spinoza faisait intervenir le mouvement et repos dans la constitution même des corps : « Si donc nous considérons l'étendue seule, nous ne percevons en elle rien d'autre que du Mouvement et du Repos, desquels nous trouvons que sont formés tous les effets qui sortent d'elle (...) » CT, Deuxième partie, Chap. XIX, §8. Lee C. Rice a d'ailleurs parfaitement raison d'observer : "For Spinoza motion and rest are equally acts (or forms), and their union is exhaustive of all corporeal action. A body neither moving nor at rest would be performing no act; and, since action and existence are coextensive for Spinoza, such a body could not exist." In Lee C. Rice, "Spinoza on individuation", *The Monist*, Vol. 55, No. 4, 1971, p. 643.

<sup>141</sup> Cette thèse est assez largement admise, Pierre Macherey en propose une version particulièrement claire, cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : La réalité mentale*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1997, p. 132-133.

<sup>142</sup> Martial Guéroult, *Spinoza : l'Âme*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. II, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1974, P. 160-161.

ou moins grands et ils se distinguent entre eux par la quantité de mouvement et de repos qui les caractérise, mais c'est là leur seule particularité<sup>143</sup>. Puisque l'Étendue, qui est ce qu'il y a de commun à tous les corps<sup>144</sup>, est par elle-même dynamique<sup>145</sup>; les corps les plus simples ne gagnent aucune spécificité, les uns par rapport aux autres, lorsqu'ils sont divisés ou lorsqu'ils passent du mouvement au repos. Ils demeurent les mêmes, c'est-à-dire des corps qui ne sont spécifiés que par le seul fait d'appartenir à l'Étendue. On pourrait donc utiliser l'expression de « corporéité » pour les désigner, à condition de concevoir ce qualificatif à la manière d'un flux dynamique et non d'une masse agrégative de corpuscules simples par eux-mêmes.

Paradoxalement, ce n'est qu'avec l'étude de la composition des corps que nous entrons véritablement dans le registre des individus<sup>146</sup>. La première définition de l'individualité corporelle est en effet indiquée à la suite du troisième lemme de la proposition XIII :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils 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.<sup>147</sup>

La chose peut paraître surprenante puisque ces corps sont précisément composés d'autres corps et se prêtent donc encore davantage à la division que les corps les plus simples. Le lecteur est alors fondé à interroger la réalité de leur unité.

---

<sup>143</sup> EII, Pr. XIII, Lemme V.

<sup>144</sup> EII, Pr. XIII, Lemme II.

<sup>145</sup> Il s'agit de nouveau d'un point sur lequel Spinoza s'oppose à Descartes qui définissait l'Étendue comme une « masse au repos ». Cf. Corr. L. LXXXI.

<sup>146</sup> Au sens où Spinoza identifie clairement « corps » et « individu ». Pierre Macherey rappelle justement que les corps les plus simples sont avant tout des abstractions permettant de penser les déterminations de base des modalités de l'Étendue. Cf. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : La réalité mentale*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1997, p. 141.

<sup>147</sup> Nous restituons la version de Bernard Pautrat cf. *Éthique : démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Coll. « Points : Essais » présentation, traduction et notes par B. Pautrat, Paris, éd. Seuil, 1999, p. 125.

Lorsque l'on observe cette définition dans le détail, on constate que deux processus d'individuation y sont distingués. Un individu peut, premièrement, résulter d'une composition externe si les éléments qui le composent « sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ». Un second type d'individuation s'effectue en vertu d'un principe interne qui contraint les corps entrant dans la composition de l'individu à se communiquer « les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis ». Comme le souligne Hadi Rizk, il n'y a pas d'opposition entre ces deux principes, au sens où le premier, de type mécaniste, serait exclusif du second, de type vitaliste, mais complémentarité :

(...) l'essence, ou puissance d'exister de l'individu, consiste en l'acte d'affirmation par lui-même de cet individu. Encore faut-il que cet individu ait surgi dans le tissu des choses naturelles, ce qui suppose que le rapport fonctionnel entre parties matérielles, tel qu'il correspond à l'essence de ce même individu, soit produit causalement dans la nature. Cela revient à dire que l'individu doit être compris comme une réalité composée, qui s'explique à la fois selon les rapports mécaniques de la matière et comme l'affirmation d'une puissance d'être.<sup>148</sup>

La nature modale d'un individu est relationnelle. Elle se définit par un phénomène de communication de puissance par lequel tout corps maintient intrinsèquement son individualité au sein de la multitude de rapports qu'il entretient avec l'extérieur. L'unité des modes n'a donc rien de commun avec le principe abstrait que nous avons rencontré dans la théorie des substances individuelles. Elle ne doit pas être conçue comme un substrat retiré loin derrière l'individu et ses diverses qualités, mais comme un principe immanent et dynamique de constitution qui inscrit causalement l'individu dans l'existence. L'étymologie latine commune des termes « raison » et « rapport », tous deux dérivés de *ratio*, trouvent ici une résonance particulièrement forte. De nouveau *causa sive ratio*, la cause c'est-à-dire la raison : la réalité du mode est celle d'une relation, précise et déterminée, qui constitue et explique l'individu dans son unité, c'est-à-dire

---

<sup>148</sup> Hadi Rizk, *Comprendre Spinoza*, Coll. Cursus, Paris, éd. Armand Colin, 2006, p. 79.

comme puissance de réalisation d'une essence dans des conditions données. Nous pouvons à présent comprendre pleinement la septième définition inaugurale du *De Mente* :

Par choses singulières j'entends les choses finies et dont l'existence est déterminée. Si plusieurs individus concourent à une action unique, de telle sorte qu'ils soient tous simultanément la cause d'un seul effet, je les considère tous dans cette mesure comme une seule chose singulière.

Cette manière de penser l'unité confère aux modes une grande flexibilité. En effet, tant que cette relation est maintenue l'individu demeure le même, peu importe que les éléments entrant dans sa composition soient partiellement ou totalement renouvelés. L'important, précise Spinoza, est que l'individu garde sa « nature », c'est-à-dire son rapport constitutif, et par conséquent ne change pas de « forme »<sup>149</sup>. On retrouve ici le concept de forme pensé de manière concrète comme le résultat de l'effectivité d'un degré de puissance. La forme résulte de l'être du mode parce qu'il est une puissance de cohésion entre des corps selon un rapport précis et déterminé. Comme nous l'avions vu au niveau de la substance unique, l'être est fondamentalement action et l'individu n'a d'indivisible que sa nature d'activité.

Que ce soit à l'occasion du remplacement d'éléments constitutifs, comme par exemple à travers l'alimentation, dans le cas de la croissance ou de tout autre phénomène de variation, la puissance qui caractérise chaque mode s'exprime au sein de l'enchevêtrement de corps qui constitue l'Étendue et y délimite une forme identifiée avec une manière d'être cause. En tant que modalité de la puissance infinie de Dieu, ou degré de puissance, le mode est une affirmation purement positive, finie et parfaite<sup>150</sup> en son genre. Aussi, « Chaque chose, autant qu'il est en elle,

---

<sup>149</sup> On retrouve cette formule dans les lemmes IV à VI de la proposition XIII.

<sup>150</sup> C'est ce qu'explique très bien la proposition VIII du *De affectibus* en démontrant qu'aucune chose finie n'enveloppe par elle-même de limitation de durée. Son concept ne saurait contenir sans contradiction ce qui nie l'être de la chose. Cela était aussi évident par la définition de l'essence (EII, Déf. II) que nous avons vue au cours du chapitre précédent.

s'efforce de persévérer dans son être. »<sup>151</sup> Cet effort<sup>152</sup>, ou *conatus* en latin, est identique à l'essence de l'individu telle qu'elle s'exprime dans l'existence sous une forme particulière. C'est ce que relève justement Pascale Gillot :

(...) la tendance active de chaque chose à sa propre conservation n'est effective que dans la mesure où elle exprime de façon exclusive l'essence singulière de la chose ; cette tendance se trouve rapportée à la chose en tant que celle-ci agit uniquement en vertu de sa nature propre, et non en tant qu'elle pâtit sous l'influence d'agents externes, autrement dit en l'absence de causes extérieures susceptibles de s'opposer à son agir spécifique, voire de l'anéantir. 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*.<sup>153</sup>

Cet ensemble de réflexions nous permet de mettre en avant certaines forces de la conception modale de l'individu. En déterminant la nature des modes sous forme de relations causales, elle nous permet d'en postuler l'intelligibilité. L'univers des corps et celui des idées sont des espaces de signification d'égal dignité. De plus, le principe d'unité que cette conception mobilise n'est pas exclusif du changement, mais l'intègre pleinement, il n'isole pas l'individu dans l'être, mais au contraire affirme son existence au sein d'une communauté d'êtres semblables. Il convient cependant de relever que les rapports constitutifs des modes peuvent entrer en concurrence, l'individu modal se trouve ainsi en permanence exposé à une certaine fragilité. Son être n'est plus celui d'un support fixe, mais d'une relation dont la stabilité est menacée par une infinité de causes extérieures. Dès lors, l'activité causale propre de l'individu consiste essentiellement à rechercher ce qui lui permet de privilégier le maintien de sa forme.

---

<sup>151</sup> Spinoza ne formule explicitement cette thèse qu'à la sixième proposition de la troisième partie de l'*Éthique*, cependant on peut déjà la conclure à partir du *De Deo*, voire par exemple le corollaire de la proposition XXIV.

<sup>152</sup> Gilles Deleuze a parfaitement raison d'insister sur le fait qu'il s'agit d'une tendance naturelle, cet effort est le fait de l'essence et non de l'individu qui prendrait pour lui-même l'incitative d'assurer sa conservation : « Vous voyez, je mets toujours entre parenthèses "effort". Ce n'est pas qu'il essaie de persévérer, de toute manière, il persévère dans son être autant qu'il est en lui, c'est pour ça que je n'aime pas bien l'idée de *conatus*, l'idée d'effort, qui ne traduit pas la pensée de Spinoza car ce qu'il appelle un effort pour persévérer dans l'être c'est le fait que j'effectue ma puissance à chaque moment, autant qu'il est en moi. » Gilles Deleuze, *Intégralité des cours de Vincennes 1978 – 1981*, éd. électronique [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), p. 41.

<sup>153</sup> Pascale, Gillot. « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste », *XVIIe siècle*, n° 222, 2004/1, p. 65. Nous conservons la mise en relief qui est du fait de l'auteur.

On pourrait ici objecter que cet antagonisme peut parfaitement être généralisé et ainsi venir ruiner l'unité du réel, chaque mode étant forclos sur son propre souci de conservation. Toutefois, ce serait oublier que les corps conviennent tous les uns avec les autres précisément en tant qu'ils sont des corps, c'est-à-dire des parties de l'Étendue. C'est ce que rappelle le scolie du Lemme VII en insistant sur l'articulation des différents modes corporels finis au sein du mode infini médiat de l'Étendue. Nous allons à présent porter notre attention sur cette dernière afin de saisir de quelle manière la conception modale redéfinit la notion de partie d'un tout.

Nous avons distingué un premier groupe de corps sous le seul rapport du mouvement et du repos. Par compositions successives, de nouveaux critères de distinctions se font jour. Les différences de rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, permettent de distinguer les corps selon la résistance qu'ils opposent à la dissolution de leur mouvement caractéristique. Spinoza les classe en corps durs, mous ou fluides<sup>154</sup>. Ces corps peuvent eux-mêmes entrer dans des compositions d'ordre supérieur et conjointre leurs puissances respectives de façon à produire des individus plus complexes. Dans le scolie susmentionné, Spinoza invite son lecteur à pousser cette logique de la composition à l'infini pour ainsi concevoir « (...) que la Nature entière est un Individu unique, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans aucun changement de l'Individu total. » Tout mode, ou totalité, que nous isolons dans le réel, peut donc être considéré comme une partie eu égard à un degré d'unification supérieur. Cet élément de la doctrine spinoziste nous conduit à penser que les notions de « tout » et de « partie » n'ont qu'un sens relatif. La lettre à Henry Oldenburg du 20 novembre 1665 vient illustrer et appuyer cette lecture à l'aide du célèbre exemple du ver dans le sang<sup>155</sup>. Cette

---

<sup>154</sup> Cf. Pr. XIII, Lem. III, Ax. III. On constate que les possibilités de différenciation entre les corps s'enrichissent avec leur complexité. Si au niveau des corps les plus simples seul un critère quantitatif pouvait être utilisé, les compositions d'ordre supérieur ouvrent tout un panel de distinctions qualitatives.

<sup>155</sup> Corr. L. XXXII.



expérience de pensée consiste à tenter de reproduire par l'imagination la perception d'un ver vivant dans du sang. Assurément, il se représenterait les particules constitutives de ce liquide comme des êtres à part entière, distincts selon la forme, et non immédiatement comme des parties composant une totalité organisée. Si nous prêtons à notre ver la possibilité de raisonner, il sera à même de déterminer les régularités existant entre les parties qu'il distingue, d'où il pourra inférer l'existence du sang comme totalité. Cela suppose toutefois que nous ayons admis que le sang soit la seule réalité existante et qu'aucune autre ne vienne compliquer son mouvement propre. Lorsque l'on rapporte cette illustration à notre position dans l'être on peut sans difficulté admettre la relativité des notions de « tout » et de « partie ». La disjonction radicale des individus entre eux n'a de sens que relativement à un point de vue situé qui délimite des unités causales selon qu'elles s'accordent ou non entre elles. Tous les corps qui s'accordent nous semblent former une totalité, s'ils disconviennent d'une manière ou d'une autre nous formons l'idée de deux choses séparées quand bien même elles seraient reliées à un niveau supérieur<sup>156</sup>. Une compréhension plus profonde de leur nature singulière nous conduit toujours à les inscrire dans un ordre plus vaste où elles prennent une signification plus riche. Il n'y a donc pas d'abstraction lorsque l'on pense les êtres dans leur individualité, pour peu qu'on les conçoive comme des modes, c'est-à-dire comme des réalités existant en autre chose.

À la fois dans leur nature et dans leurs interactions les modes sont, en tant que composantes du rapport individuel de la Nature, soumis à la loi propre de cette dernière. Nous rejoignons ici les conclusions de Charles Huenemann :

---

<sup>156</sup> Ne serait-ce à la limite qu'en tant que partie de l'étendue. De nouveau Lee Rice à raison d'insister sur ce point : "Note that Spinoza's point is not that the worm *errs* in viewing the particles as individuals: the error lies rather in accounting for their individuation (which is given) in term of isolation from the whole: the individuals are not substances in the traditional meaning of that term, nor do they possess some species of Cartesian inseity. To be an individual is to be a center of action connected in various ways with a network of other individuals. It would be frivolous to claim that this causal connexion with others in a larger whole erases or absorbs individuals; since on Spinoza's own example, being an individual in one's own right is a necessary condition for being so connected." Lee C. Rice, "Spinoza on individuation", *The Monist*, Vol. 55, No. 4, 1971, p. 652.

The totality of finite modes is essentially characterized by its ratio: and since this totality is an infinite mode, following indirectly from the absolute nature of God's attributes, we can infer that the mode's ratio also follows from the absolute nature of God's attributes. But particular finite modes do not have as their ratio the same ratio that characterizes the whole universe; they instead have different ratio which balance each other out, in the end, to maintain the universe's ratio. And so their ratios are not dictated by the attributes' absolute natures in the way that the ratio of their totality is supposed to be. Rather, the ratios of finite modes are necessary only hypothetically, that is, given the necessity of the universe's ratio and the ratios of other finite modes.<sup>157</sup>

Le « tout » conditionne la partie, sans la nier pour autant comme réalité individuelle, puisqu'il suppose son existence, au sens d'une affirmation de puissance, comme composante de son être. La théorie des modes finis parvient donc à rendre compte de l'individualité sans rompre la continuité du réel.

Ainsi, l'univers spinoziste est un enchaînement de modélisations diversement complexes de la puissance infinie de Dieu. Plus un individu est de constitution complexe, c'est-à-dire qu'il contient un grand nombre de composantes de différentes natures, plus il est capable d'avoir un grand nombre d'interactions avec les autres individus. Ces rapports sont soit favorables au développement de la puissance de l'individu, ce sont alors des actions, soit ils amoindrissent ou contrarient sa puissance d'exister et peuvent être appelés des passions<sup>158</sup>. Seule la complexité distingue et hiérarchise les corps, il en va d'ailleurs de même dans tous les autres attributs, et l'homme n'a de pas d'autre spécificité que d'être remarquablement compliqué<sup>159</sup>.

L'exemple du corps nous a permis de saisir la nature relationnelle du mode fini. À présent, c'est l'unité de l'homme en tant qu'il est également doué de pensée que nous devons

---

<sup>157</sup> Charles Huenemann, "Modes Infinite and Finite in Spinoza's Metaphysics", *NASS Monograph*, North American Spinoza Society, Marquette University, Milwaukee (Wisc.), 3 (1995), p. 19.

<sup>158</sup> EIII, Déf. II.

<sup>159</sup> C'est ce qu'établissent clairement les six postulats qui clôturent la "petite physique" en rapportant l'ensemble des raisonnements que nous venons de voir au seul corps de l'homme. On peut aussi observer qu'une toute nouvelle taxinomie émerge de ces positions. En effet, suivant l'attitude définitionnelle de l'*Éthique* les individus pourront être organisés selon les effets qu'engendre leur dynamisme propre, autrement dit selon les affections dont ils sont capables. Dans cette perspective, il y a moins de différence entre un cheval de labour et un bœuf, qu'entre un cheval de labour et un cheval de course. Cf. Gilles Deleuze, *Intégralité des cours de Vincennes 1978 – 1981*, éd. électronique [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), p. 15.

prendre en considération. Les difficultés posées par la mise en relation d'un corps et d'un esprit substantiels par eux-mêmes nous sont apparues comme insolubles, il nous faut donc montrer comment la conception modale y échappe. Car, si l'unité individuelle s'explique par la composition de modes finis d'un même attribut, on ne saurait concevoir, en vertu de l'indépendance des attributs, que le corps puisse se composer avec l'esprit. En quel sens alors peuvent-ils être relatifs à un seul et même individu ? D'autre part, nous allons voir que la définition spinoziste de l'esprit comme « idée du corps » reconfigure entièrement la problématique des rapports de ce dernier avec le corps. Afin d'achever notre défense de la conception modale de l'individualité, nous allons devoir expliquer de quelle manière l'esprit connaît le corps. Pour cela nous allons commencer par nous rendre clair le cadre général de l'existence de l'esprit.

La substance unique étant, entre autres, chose pensante et sa puissance étant infinie, on peut en déduire qu'il doit être donné en Dieu non seulement une idée de lui-même, mais aussi une idée de l'infinité des choses qui suit nécessairement de sa nature. Il existe ainsi une idée de toutes choses, des singularités comme des modes infinis, et toutes sont des idées de Dieu. Sur cette base et par un simple appel à l'expérience, « l'homme pense »<sup>160</sup>, Spinoza définit l'esprit comme étant avant tout une idée comme les autres. Si le corps était la structure fondamentale des modes de l'attribut Étendue, celle de l'attribut Pensée sera donnée par le modèle de l'idée.

L'ordre qui nous intéresse ici est celui des idées particulières et nous pouvons d'ores et déjà leur appliquer ce que nous savons des modes finis. Ces idées reconnaissent Dieu comme cause efficiente sous le seul attribut dans lequel elles sont inscrites<sup>161</sup> et elles expriment

---

<sup>160</sup> Il s'agit du second axiome exposé à la suite des définitions inaugurales du *De Mente*. La qualification de ce propos comme axiome est importante. Elle révèle que le fait brut de la pensée est rencontré comme fait d'expérience à la manière d'un *nota per se*.

<sup>161</sup> Ceci doit bien sûr être entendu selon la double forme de la causalité, verticale et horizontale, que nous avons vue.

individuellement la puissance de la substance unique d'une manière précise et déterminée. De surcroît, leur essence n'implique pas l'existence nécessaire et l'on peut à leur sujet distinguer les deux états d'être qui correspondent à ceux de l'essence enveloppée et de l'essence contenue selon qu'elles existent ou non dans la durée. En tant qu'expression de puissance, les modes de l'attribut Pensée n'enveloppent que le concept de ce dernier et composent un système de concaténations distinct où chaque membre est pareillement essentiel. En défenseur de l'intelligibilité totale du réel, Spinoza conçoit l'univers mental comme un « espace » concret normé par des lois et les esprits comme étant des êtres à part entière dans toute leur « matérialité »<sup>162</sup>.

À la proposition V, Spinoza introduit un nouveau concept, celui d'« être formel » d'une idée. Il l'utilise afin de caractériser la réalité ontologique fondamentale d'un mode de l'attribut Pensée. Comme les modes de l'Étendue, les idées sont caractérisées par une forme qui résulte à la fois de leur essence singulière et de leurs conditions extérieures d'existence. En outre, dans le texte de l'*Éthique*, le concept d'être formel fait écho à la troisième définition du *De Mente*, où l'idée se trouve qualifiée comme produit de l'activité de l'esprit résultant de la capacité de ce dernier à « former » des idées. Une idée peut ainsi être causée par d'autres modes du même ordre qui définissent, du moins partiellement, son être. De nouveau l'approche est dynamique et cela se remarque dans la terminologie même de cette troisième définition. L'idée y est assimilée au concept<sup>163</sup>, comme terme actif, en opposition à la simple perception. Une idée agit, produit selon des modalités diverses et existe en lien avec d'autres idées. À la manière d'un corps, une idée ne

---

<sup>162</sup> Pierre Macherey a parfaitement raison lorsqu'il fait la remarque suivante : « (...) utilisant les idées pour percevoir des choses, nous avons tendance à oublier qu'elles sont elles-mêmes des choses. » Cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La seconde partie : La réalité mentale, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1997, p. 67, note 1.

<sup>163</sup> Si le français moderne l'a un peu perdue, en latin la connotation de ce terme à la logique de l'action est manifeste. *Conceptus* désigne l'action de contenir, de recevoir et renvoie à « concevoir », *concupere*, issu de *cum* (avec) et *capere* (action de prendre entièrement, de contenir). On retrouve la forme *capere* dans le terme percevoir, mais c'est avec le préfixe *per* (à travers, par un autre), qui justement indique la passivité.

saurait être purement passive, puisque, comme nous l'avons compris précédemment, être c'est agir<sup>164</sup>, exprimer une partie de la puissance infinie de Dieu.

D'autre part, l'être formel d'une idée doit également être rapproché d'un second concept, celui d'être « objectif »<sup>165</sup> qui désigne le contenu d'une idée, la manière dont son objet y figure et y est représenté. Ces deux dimensions, formelle et objective, entretiennent des rapports étroits. Chaque contenu objectif a un être formel et lorsque nous nous figurons, par exemple, un cavalier et son cheval, l'être formel de notre esprit contient objectivement celui de l'idée de cavalier et celui de l'idée du cheval. Il faut donc distinguer l'idée qu'est l'esprit et les idées qu'il forme en tant qu'il est un être actif à part entière et non une abstraction purement passive uniquement réceptrice des objets qui lui viendraient de l'extérieur.

On le voit, grâce au concept de mode, Spinoza tire l'esprit du côté du temporel, il en fait un être actif doté d'une existence propre dans la durée, une véritable partie de l'ordre du « vivant ». La proposition XI et sa démonstration nous permettent de le comprendre clairement : « Ce qui, en premier lieu, constitue l'être actuel<sup>166</sup> de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte. » Ce passage indique que l'esprit humain n'est pas un être simple, qu'il est constitué d'un ensemble de choses au premier rang desquelles se place l'idée d'un être fini actuel. L'esprit est d'abord une existence déterminée, il est l'idée d'une chose singulière en acte et il est lui-même une chose singulière existant en acte. Après avoir vu l'éternité pénétrer dans le champ de la matière, nous voyons l'actualité entrer au sein du monde spirituel et ces deux mondes se repositionner comme les deux dimensions d'un même plan d'immanence défini par la puissance de la substance unique.

---

<sup>164</sup> EI, Pr. XXXVI « Rien n'existe dont la nature n'entraîne quelque effet ».

<sup>165</sup> Cf. EII, Pr. VIII, Dém.

<sup>166</sup> « L'être actuel » n'est pas un nouveau concept, il s'agit seulement de considérer dans cette proposition l'idée qu'est l'esprit, dans ses dimensions formelle et objective, en tant qu'elle existe dans la durée et pas seulement comme une possibilité impliquée (enveloppée) dans un attribut.

Cet objet de l'esprit humain nous est aisément connu, il s'agit du corps tel qu'il existe. Ce qui nous en assure c'est d'abord l'identité de la substance par laquelle « L'ordre et la connexion des idées est la même chose que l'ordre et la connexion des choses »<sup>167</sup>. La structure du système des modes est la même dans tous les attributs. Il est donc normal de retrouver une idée qui soit l'idée de notre corps. Ce principe, conjoint à l'expérience que nous avons de nous-mêmes, nous garantit également que cette idée est bien celle qu'est notre esprit, car fondamentalement : « (...) l'Esprit et le Corps, sont un seul et même Individu que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée et tantôt sous l'attribut de l'Étendue (...) »<sup>168</sup>.

Ainsi, la problématique de l'union du corps et de l'esprit est en réalité complètement reconfigurée par l'approche modale. Spinoza n'a pas besoin de traiter directement de cette dernière puisqu'elle a, pour ainsi dire, déjà été réglée par l'articulation des attributs à la substance unique. C'est en amont du champ particulier des modes finis qu'est fondée l'unité du corps et de l'esprit à partir de l'expression d'une seule et même causalité<sup>169</sup>. De plus, lorsqu'il définit l'esprit comme « idée du corps », Spinoza, détruit la spécificité humaine de ce problème<sup>170</sup>. La question de l'union du corps et de l'esprit se trouve alors entièrement repositionnée au sein de la problématique générale relative aux rapports existant entre une idée et son objet. En comprenant de quelle manière l'esprit connaît le corps, nous allons donc pouvoir saisir concrètement le fonctionnement de la version modale de leur union.

---

<sup>167</sup> Voir la note 95 du chapitre IV de notre seconde partie.

<sup>168</sup> EII, Pr. XXI, Sco.

<sup>169</sup> Martial Guéroult l'expose avec clarté « Ce sont les causes singulières dont la série infinie constitue celle des êtres singuliers de l'univers, chacune des causes posant, au moment où elle agit, dans tous les attributs à la fois et de la même façon, une chose singulière qui est la même en tous bien que d'essence différente en chacun d'eux. » Cf. *Spinoza : Dieu*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. I, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1997, p. 260.

<sup>170</sup> Dans le scolie de la proposition XIII du *De Mente*, Spinoza l'affirme sans détour, les individus « (...) sont tous animés, bien qu'à des degrés divers. » La réalité spirituelle ne se limite donc pas à l'homme qui ne s'y distingue que par l'intensité de son degré propre de puissance et corrélativement par la complexité de sa composition. Sur ce point, on peut aussi consulter, Pierre Macherey qui montre bien comment cette manière d'aborder la question des rapports de l'esprit et du corps « banalise » la nature humaine en même temps qu'elle en fonde l'intelligibilité. Cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : La réalité mentale*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1997, p. 120.

Comme le rappelle le quatrième axiome<sup>171</sup>, nous sentons un « certain corps » par ses affections et nous sommes de plus capables de former des idées de ces dernières. Idée et objet sont liés par l'identité de la substance unique et tout ce qui arrive dans l'objet se retrouve dans l'idée puisqu'une série causale impliquant un mode dans un attribut, l'implique nécessairement dans tous. Ainsi :

De tout ce qui, par conséquent, arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain, la connaissance est nécessairement donnée en Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, c'est-à-dire que (par le Corol. de la Prop. 11) la connaissance de cette chose sera nécessairement donnée dans l'Esprit ou, en d'autres termes, l'Esprit la perçoit.<sup>172</sup>

On pourrait ici se laisser arrêter par une sorte de paradoxe qui irait contre l'expérience que nous avons de nous-mêmes. Si notre esprit est l'idée de notre corps, pourquoi n'en avons-nous pas une connaissance totale, spontanée et pourquoi se proposer de comprendre cette idée par son objet plutôt que par elle-même ? La solution est à la fois subtile et évidente comme l'explique Ariel Suhamy :

(...) si l'âme est l'idée du corps, cette idée que nous sommes nous ne l'avons pas. Nous ne la connaissons que très partiellement et inadéquatement, à travers les modifications du corps, c'est-à-dire à travers les idées des affections de ce corps.<sup>173</sup>

L'esprit n'est ni une substance, ni fondamentalement une subjectivité. Son individualité réside dans la réalité formelle d'une idée qui inclut l'être objectif du corps et est en interrelation avec une multitude d'autres modes du même attribut. Il est d'abord conscience, non de lui-même, mais du corps et c'est par les idées des affections de ce dernier qu'il peut accéder à la connaissance de lui-même<sup>174</sup>. Spinoza déconstruit entièrement la logique du cogito, la conscience

---

<sup>171</sup> EII, Ax. IV présenté à la suite des définitions inaugurales du *De Mente* : « Nous sentons qu'un certain corps est affecté selon de nombreux modes. »

<sup>172</sup> EII, Pr. XII, Dém.

<sup>173</sup> Ariel Suhamy, « Le corps avant l'âme », in Chantal Jacquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, éd. Hermann, 2009, p. 11

<sup>174</sup> EII, Pr. XIX et XXIII.

de soi n'est pas une vérité première, mais au contraire dérivée de l'expérience du corps tel qu'il existe<sup>175</sup>.

De plus, ce type de connaissance n'est pas donné immédiatement dans sa vérité. L'activité de l'esprit est certes de produire des idées, mais il ne produit pas celle qu'il est. Une multitude d'affections entre donc dans la composition de son être, objectif et formel, sans qu'il intervienne. Il peut alors se trouver passivement « envahi » par tout ce qui arrive à son objet. Le scolie de la proposition XIX nous renseigne sur la nature de ce processus :

Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature; c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé de l'extérieur, par le cours fortuit des événements, à considérer tel ou tel objet, et non pas quand il est déterminé intérieurement, parce qu'il considère ensemble plusieurs objets, à comprendre leurs ressemblances, leurs différences et leurs oppositions; chaque fois, en effet, que c'est de l'intérieur que l'Esprit est disposé selon telle ou telle modalité, il considère les choses clairement et distinctement (...)

Tant que les idées des affections du corps ne sont pas reprises par l'esprit, au sens où il y investit sa puissance pour les approfondir, elles demeurent confuses, renvoyant tout aussi bien au corps affecté qu'à ceux qui l'affectent. Seul un effort propre à l'esprit peut lui permettre de saisir ces contenus dans leur vérité et ainsi accéder à la claire conscience de lui-même en marquant la distinction entre ce qu'il est, ce qu'est son objet premier et ce qui relève de l'extériorité. Cet effort, celui qui « considère » et « comprends », c'est celui de la rationalité. Il permet à l'esprit de déployer sa puissance propre au maximum et ainsi d'être la vraie cause, c'est-à-dire la cause adéquate, des idées qu'il produit. De surcroît, en augmentant sa connaissance des corps, l'esprit augmente la connaissance qu'il a de son corps et par conséquent s'accomplit selon son essence

---

<sup>175</sup> À la proposition XXI du *De Mente* Spinoza indique que cette idée qu'est la conscience de soi se trouve dans le même rapport avec l'esprit que ce dernier avec le corps. La conscience de soi émerge donc spontanément sous une forme inadéquate, mêlée d'étrangeté et prompte à suivre les préjugés que nous nous sommes efforcés de déconstruire. Ceci nous permet également de remarquer que l'unité première de l'esprit est donnée par l'être formel de l'idée qu'il est et non par la conscience qu'il a de lui-même.



d'idée du corps. Sous l'égide de la rationalité l'esprit peut donc advenir comme idée adéquate de lui-même.

Dans la conception modale qui est celle de Spinoza, l'homme ne se caractérise pas par un conflit originaire entre l'esprit et le corps. Au contraire, il existe une corrélation très forte entre leurs manières respectives de persévérer dans l'être<sup>176</sup>. Plus un corps exprime sa puissance en étant la cause adéquate de ses effets, plus il est capable de composer adéquatement avec un grand nombre de modes. L'esprit est alors d'autant plus à même de saisir ce qui rapproche et distingue les modes finis entre eux<sup>177</sup> et donc d'exprimer sa puissance à travers la production d'idées adéquates qui définiront des comportements de composition favorables à la réalisation de l'individu.

Corps et esprit ont chacun leur positivité, ainsi que leur propre manière de pâtir et d'agir, cependant leur union se réalise par l'expression d'un seul et même effort de conservation<sup>178</sup>. Tout ce qui servira cette tendance sera qualifié de joie et synonyme d'augmentation de puissance d'agir et d'exister, tout ce qui la desservira sera associé à la tristesse et impliquera une diminution de puissance. Or comme nous l'avons vu, l'expression véritable de la puissance de l'esprit qui lui permet d'agir pleinement s'effectue par la production d'idées adéquates. Sur cette base Spinoza identifie la vraie vie, le mode d'existence réservant le plus de joie, au développement de l'intelligence<sup>179</sup> qui s'impose comme le moyen de la réalisation du salut de l'homme. Ce n'est donc qu'en saisissant les choses dans leur vérité, c'est-à-dire avant tout comme les modalités

---

<sup>176</sup> EIII, Pr. XI.

<sup>177</sup> EII, Pr. XXXIX.

<sup>178</sup> Au sein de l'attribut Pensée Spinoza identifie le *conatus* avec la volonté et lorsque l'on rapporte ce même effort à l'homme comme individu psychophysique, il le nomme *appétit*, ou *désir* s'il est accompagné de conscience. Comme nous l'avons vu, l'effort par lequel un individu persévère dans son être constitue son essence même. Nous pouvons donc en déduire que le désir constitue l'essence de l'homme pensé dans son unité. La grande question du spinozisme est alors d'orienter, de motiver le désir à la recherche de ce qui assure au mieux la conservation de l'individu. Cf. EIII, Pr. IX, Sco.

<sup>179</sup> EIV, APP. Ch. V.

d'une substance unique, que l'homme peut espérer connaître actuellement et effectivement cet état de béatitude que promet le spinozisme.

On peut alors comprendre la suite de l'*Éthique* qui par l'établissement d'une théorie de la connaissance et de l'affectivité va s'efforcer de montrer comment l'homme peut être toujours plus actif et ainsi accéder à la béatitude. Exposer l'ensemble de ces thèses excéderait les limites de notre recherche. Nous touchons en effet ici au terme de notre réflexion en atteignant le mécanisme essentiel de l'*Éthique*.

Nous avons pensé l'homme pour comprendre la nature concrète du mode, ce qui nous a permis de manifester l'importance structurelle de ce concept au sein de la philosophie de Spinoza. À la fois dans l'établissement de sa validité et dans sa mise en œuvre, ce processus d'accès au salut suppose la compréhension de l'homme comme mode d'une substance unique existant au sein d'une infinité d'autres modalités à travers une infinité d'attributs. Nous pouvons ainsi comprendre de quelle façon la redéfinition adéquate des concepts de tout et de partie est le moteur même du spinozisme. Ce que nous voulions démontrer.



---

# Conclusion: La désinence humaine

---

L'homme ne sera-t-il toujours qu'un fragment d'homme, aliéné, mutilé, étranger à lui-même ?<sup>180</sup>

À mesure que nous nous sommes écartés du plurisubstantialisme nous avons appris à considérer les choses selon leur propre dynamisme et à appréhender la réalité dans son unité, à la manière d'un flux de puissance diversement modalisé. Pour cela il nous a fallu repenser intégralement les structures du réel et reconstruire une nouvelle signification du tout et de la partie. Notre adoption première du monisme ontologique a été la source de cette redéfinition. C'est, en effet, en démontrant la nécessité d'admettre l'identité commune de toute chose, que nous avons pu comprendre et délimiter le champ où s'expriment leurs différences. Là où la théorie des substances individuelles morcelait irrémédiablement le réel et son intelligibilité, l'identification de Dieu avec l'être dans sa totalité nous a ouvert la possibilité d'articuler l'un et le multiple.

À cette fin, le concept d'attribut s'est révélé central dans notre réflexion. Sa logique complexe garantit la possibilité de concevoir la Nature sous le double aspect du naturant et du nature. C'est par l'intégration totale des lois de la Nature et des êtres qu'elles structurent sur un même plan d'immanence que nous avons pu fonder la distinction modale.

En poursuivant ces raisonnements, nous avons obtenu une idée précise du fonctionnement d'une ontologie modale de l'individu. En tant que mode, son être est celui d'un rapport causal précisément déterminé à être, et à être tel qu'il est, et non celui d'une substance individuelle forclosée et indépendante. Il nous a également été donné de démontrer que cette conception

---

<sup>180</sup> Paul Nizan, *Aden Arabie*, éd. la découverte poche, Coll. Littérature et voyages, n°125, 2002, p. 36.

n'altère en rien la réalité des êtres finis, tant pour ce qui est de leur essence que pour ce qui relève de leur existence. Le mode fini a bien une individualité effective que suppose la manière même dont il s'intègre dans la substance unique. Il est défini en propre par une essence, éternellement comprise dans la puissance infinie de Dieu, et par une expression de cette dernière dans l'existence sous la forme d'une relation dont la nature ne saurait être altérée sans entraîner la disparition de l'individu. Enfin, cette nature modale nous autorise à qualifier l'individu de tout ou de partie, selon la perspective que nous adoptons, et cela, sans jamais rien perdre de la positivité de son identité propre. Nous pouvons donc affirmer à la fois l'unité du mode et pointer sa liaison avec l'intégralité de l'être d'un seul et même mouvement.

L'ensemble de nos chapitres nous a conduits à saisir la cohérence des concepts de substance unique, d'attribut et de mode. Ces derniers fondent la possible mise en œuvre du projet spinoziste de sauver l'homme et de lui permettre d'atteindre un état de joie intense et durable. Au terme de notre réflexion, nous pouvons donc soutenir que le processus de réforme auquel nous invite le texte de *l'Éthique* peut être considéré comme une option sérieuse pour accéder à une forme actuelle de béatitude. Toutefois, notre itinéraire ne fut pas sans prix et nous avons dû renoncer à nombre de nos conceptions préalables.

La principale illusion que nous avons perdue, c'est celle de la séparation totale des individus. Il n'y a aucune distinction « réelle », au sens de radicale, que l'on puisse établir au sein du système de la Nature. En effet, une telle démarche se révèle doublement fautive. Elle rend incompréhensible l'unité de l'être puisqu'elle nous condamne vainement à nous efforcer de mettre en lien des substances par définition indépendantes. Par ailleurs, elle détruit également toute possibilité de comprendre l'individu en le coupant de sa véritable cause par laquelle il doit être pensé et en éclatant son individualité en deux substances distinctes. La rose, la table, l'humain que nous sommes partagent une identité commune. L'être est univoque et il n'y a qu'un

seul langage pour le dire. Dieu est l'unique radical de cette langue dont l'homme est une simple désinence.

Cette perspective moniste modifie radicalement notre manière de concevoir notre position et notre statut dans l'être. Le mode fini humain n'est pas une créature pour laquelle serait fait le monde, il est toujours déjà « un » parmi plusieurs, effet particulier d'une puissance infinie au sein d'une concaténation de semblables. En tant qu'être pleinement naturel, nous n'avons d'autre distinction spécifique que la complexité de notre constitution psychophysique. Ontologiquement nous sommes des relations particulières plongées dans une multitude d'interconnexions, de possibilités de composition susceptibles de renforcer ou d'assujettir notre puissance propre. Or, rien ne permet d'affirmer quelle option l'emportera. Si l'intelligence d'un homme donné est assez forte et si les circonstances de son expression, c'est-à-dire les causes extérieures qui la conditionnent, sont favorables, alors il sera sauvé, en cas contraire, il est inévitablement perdu.

L'univers spinoziste a quelque chose de particulièrement dur pour un lecteur accoutumé aux systèmes religieux et philosophiques traditionnels. Dans leur extrême majorité, ces derniers prennent toujours soin d'inscrire le monde dans une téléologie réservant à l'homme une mission corrélative à sa supposée dignité supérieure. Nous avons pu le constater, aucun mythe des origines, aucune eschatologie n'accompagnent l'*Éthique* qui leur est entièrement opposée. Une angoissante réflexion, somme toute bien légitime, émerge alors : n'avons-nous ramené le monde à l'unité de Dieu que pour le découvrir triste, froid, tout entier indifférent à nos existences ?

Si ces conséquences que venons d'évoquer nous semblent effectivement découler du système de Spinoza, il nous paraît possible de les lire selon une toute autre tonalité affective et même d'y trouver une puissante source de joie. En effet, il convient de bien remarquer que notre salut ne dépend pas dans l'*Éthique* d'une quelconque pré-sélection opérée par le caprice d'une volonté arbitraire divine, mais du déterminisme universel identifié avec la puissance de l'être

même de Dieu. L'existence est donc loin d'être sans signification et le monde loin d'être un mécanisme aveugle.

En incorporant la totalité de l'être à Dieu le spinozisme ouvre un champ d'exercice sans précédent pour la rationalité humaine : elle peut s'étendre à toutes choses, jusqu'à la nature de Dieu conçu comme *causa sui*. Il n'est donc aucune idée qui ne puisse *a priori* être conduite à la forme de l'adéquation. Or, nous avons vu que c'est à partir de la rationalité que peut être amorcé le salut de l'homme. Ainsi, nous pouvons acquérir la certitude que notre salut, même s'il demeure incertain quant à sa réalisation, est au moins possible par le moyen de l'exercice de l'intelligence.

De plus, puisqu'aucune chose ne contient sa propre négation, tout être tend à la continuation illimitée de son existence et au déploiement maximal de sa puissance. Chaque individu est donc naturellement en recherche de son salut. L'existence individuelle n'est pas originellement viciée, mais est au contraire en elle-même porteuse d'un sens pleinement positif. Cet effort pour persévérer dans l'être qui caractérise l'existence individuelle atteste de la participation de tout être à la substance unique. Dieu ne quitte pas l'être dans l'*Éthique* pour se réfugier dans une lointaine transcendance. Dans cette perspective on peut interpréter l'ensemble des lois de la nature comme l'expression de sa providence qui instaure les conditions de possibilité de notre réalisation<sup>181</sup>.

Ces derniers éléments nous semblent justifier une certaine confiance dans l'existence et une approche joyeuse de l'effort immense que demande le salut spinoziste. Certes, nous devons entreprendre cette réforme profonde de notre manière d'appréhender le réel sans garantie de

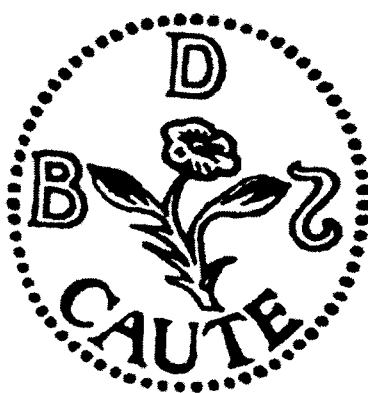
---

<sup>181</sup> Dans le *Court traité* Spinoza n'hésite pas à formuler de manière explicite cette interprétation : « La providence universelle est celle par laquelle chaque chose est produite et maintenue en tant qu'elle est une partie de la nature entière. La providence particulière est la tendance qu'à chaque chose particulière à maintenir son être propre, en tant qu'elle n'est pas considérée comme une partie de la nature mais comme un tout. » Cf. CT, I, Chap. V, §2. On peut aussi se référer au Chapitre IX de la même partie qui associe les modes infinis immédiats à des « fils » de Dieu.

résultat. Cependant, au terme de nos raisonnements, nous pensons pouvoir affirmer que l'espoir est effectivement permis sans déraison.

Spinoza est parfaitement conscient de la possibilité de cette interprétation triste de son œuvre que nous avons tenu à écarter et du caractère parfois brutal de certaines de ses thèses sur un plan existentiel. Il rappelle d'ailleurs dans le scolie de la proposition XVII du *De Servitude*, ce mot de l'Ecclésiaste : « Qui accroît sa science, accroît sa douleur ». Il s'agit là d'un aspect rarement souligné du caractère paradoxal du spinozisme. Le développement de nos connaissances, seul véritable moyen d'accéder à la béatitude, peut aussi nous en écarter, ne serait-ce que provisoirement. La prise de conscience de l'état de servitude dans lequel nous plonge nos préjugés ordinaires, la recherche de solutions permettant d'y échapper ainsi que leur mise en œuvre, constitue un itinéraire singulièrement difficile dans lequel il n'est pas exclu que l'on puisse se perdre.

Comme le dit le proverbe, « la rose n'a d'épine que pour celui qui la cueille ». Dès lors, sur la voie périlleuse de la sagesse le meilleur guide reste la prudence...







---

# Bibliographie

---

## I] Œuvres de Spinoza :

- SPINOZA, Benoît. *Appendice contenant les pensées métaphysiques, Œuvres I*, présentation, traduction et notes par C. Appuhn, Paris, éd. G.F., 1965, p. 335 – 391.
- --- *Correspondance*, présentation traduction par Maxime Rovere, Paris, éd. G.F., 2010, 464 p.
- --- *Court traité : Sur Dieu, l'homme et la santé de son âme, Œuvres I*, présentation, traduction et notes par C. Appuhn, Paris, éd. G.F., 1965, p. 13 – 166.
- --- *Éthique : démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Coll. « Points : Essais » présentation, traduction et notes par B. Pautrat, Paris, éd. Seuil, 1999, 697 p.
- --- *Éthique : démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, présentation, traduction et notes par R. Misrahi, Paris, éd. P.U.F., 1993, 733 p., Version électronique : <http://www.vigdor.com/>.
- --- *Lettres, Œuvres IV*, présentation, traduction et notes par C. Appuhn, Paris, éd. G.F., 1965, p. 117 – 355.
- --- *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la connaissance vraie des choses, Œuvres I*, présentation, traduction et notes par C. Appuhn, Paris, éd. G.F., 1965, p. 167 – 220.

## II] Ouvrages de commentaires :

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*, Coll. « Épiméthée », éd. P.U.F., 1991, 365 p.
- BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, éd. P.U.F., 1968, Chap. VI « Spinoza », p. 854-891, 1790 p.
- CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Intégralité des cours de Vincennes 1978 – 1981*, éd. électronique [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), 126 p.
- --- *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1981, 177 p.

- GUÉROULT, Martial. *Spinoza : Dieu*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. I, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1997, 620 p.
- --- *Spinoza : l'Ame*, Coll. « Bibliothèque philosophique », T. II, Paris, éd. Aubier Montaigne, 1974, 670 p.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : La nature des choses*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1998, 359 p.
- --- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : La réalité mentale*, Coll. « Les grand livre de la philosophie », Paris, éd. P.U.F., 1997, 424 p.
- MOREAU, Pierre-François et Charles Ramond. *Lectures de Spinoza*, éd. Ellipses, 2006, 300 p.
- RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, éd. Ellipses, 1998, 64 p.
- RIZK, Hadi, *Comprendre Spinoza*, Coll. Cursus, Paris, éd. Armand Colin, 2006, 194 p.
- WOLFSON, Harry Austin. *La philosophie de Spinoza*, traduction par Anne-Dominique Balmès, Coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, NRF éd. Gallimard, 1999, 779 p.

### III] Articles thématiques :

- DELBOS, Victor. « La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908.
- GILEAD, Amihud. "Substance Attributes and Spinoza Monistic Pluralism", *The European Legacy*, Vol. 3, No. 6 (1998), p. 1-14.
- GILLOT, Pascale. « Le *conatus* entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste », *XVIIe siècle*, n° 222, 2004/1, p. 51-73.
- HUENEMANN, Charles. "Modes Infinite and Finite in Spinoza's Metaphysics", *NASS Monograph*, North American Spinoza Society, Marquette University, Milwaukee (Wisc.), 3 (1995), p. 3-22.
- KESSLER, Warren. "A Note on Spinoza's Concept of Attribute", *The Monist*, Vol. 55, No. 4 (October 1971), pp. 636-639.
- LUCASH, Frank. "On the Finite and the Infinite in Spinoza", *Southern Journal of Philosophy*, 20/1, 1982, p.61-73.

- MOREAU, Pierre-François. « Le vocabulaire psychologique de Spinoza et le problème de sa traduction », éd. électronique, <http://www.spinozaopera.net/pages/le-vocabulaire-psychologique-de-spinoza-et-le-probleme-de-sa-traduction-p-f-moreau-2980978.html>
- RAMOND, Charles. « La question de l'origine chez Spinoza », *Les études philosophiques*, oct.-déc. 1987, p.439-461.
- RICE, C. Lee. "Spinoza on individuation", *The Monist*, Vol. 55, No. 4, 1971, p. 640-659.
- SIMON, Jules. « Spinoza », *La revue des deux mondes*, T. II, § 35, 1843. Version électronique : [http://fr.wikisource.org/wiki/Baruch\\_Spinoza\\_\(Jules\\_Simon\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Baruch_Spinoza_(Jules_Simon))
- SUHAMY, Ariel. « Le corps avant l'âme », in Chantal Jacquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, éd. Hermann, 2009, p. 11-18.

#### IV] Autres ouvrages cités :

- ARISTOTE. *Traité de l'âme*, traduction et notes de J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1982, 286 p.
- --- *Catégories*, traduction et notes J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 2001, 153 p.
- --- *Métaphysique*, traduction et notes J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1953, 310 p.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*, Article « Spinoza », Texte numérisé par S. Schoeffert , § IV, éd. H. Diaz. Version électronique : <http://www.spinozaetnous.org/>
- CASSIRER Ernst. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Trad. Pierre Quillet, Les Éditions de Minuit, Coll. « Le sens commun », Paris, 1983, 448 p.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, éd. électronique Chicoutimi : J.-M.Tremblay, coll. « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 2004, éd. électronique : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours\\_methode/discours\\_methode.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/discours_methode.html)
- --- *Méditations Métaphysiques*, traduction du Duc de Luynes de 1647, éd. Nathan, coll. « Les intégrales de philo », Paris, 2004, Méditation VI, 192 p.
- --- *Principes de la Philosophie*, I, 51, Trad. de l'abbé Picot, 1647, éd. électronique de l'académie de Créteil, <http://philosophie.ac-creteil.fr/spip.php?article32&auteur=15>
- --- *Œuvres philosophiques*, Volume 2 : 1638-1642, par F. Alquié, Paris éd. Classique Garnier, Col. Texte de Philosophie, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, « La philosophie moderne. Avant-propos, traduction et notes avec la reconstitution du cours de 1825-1826 d'après un manuscrit d'auditeur par Pierre Garniron », éd. Vrin, Paris, 1978.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Les particules élémentaires*, Paris, éd. J'ai lu, Coll. Roman, n° 5602, 2000, 317 p.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Œuvres philosophiques*, Berlin, éd. Gerhardt, T. I, 1875.
- NIZAN, Paul, *Aden Arabie*, éd. la découverte poche, Coll. Littérature et voyages, n°125, 2002, 168 p.
- PARMÉNIDE. *De la Nature*, Trad. Robert Brasillach, 1943, éd. Electronique, <http://membres.multimania.fr/delisle/Parmenide.html>
- PORPHYRE. *Isagogè*, traduction et notes de J. Tricot, Paris, éd. Vrin, 1947.
- RUSSELL, Bertrand. *Histoire de la philosophie occidentale : en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, trad. H. Kern, Coll. « Bibliothèque des idées », Paris, éd. Gallimard, 1952.
- SALMON, Wesley. C. *Zeno's Paradoxes*, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1970.
- NOVALIS. *Œuvres complètes*, Coll. « Monde entier », Paris, éd. Gallimard, T. II, 1975.